

La pregunta por la Violencia.

Sergio Tonkonoff
Editor

Coordinado por:
Ana Belén Blanco y María Soledad Sánchez

Pluriverso Ediciones 2017
ISBN 978-987-42-2889-5

Pluriverso Ediciones

Buenos Aires.- 1a edición: Enero de 2017

Corrección: Pluriverso Ediciones

Diagramación general: Gonzalo Duprat

Diseño de tapa: Lautaro González

Maquetación: Juan Manuel Sanchiño García

Pluriverso Ediciones

Buenos Aires, Argentina

www.pluriversoediciones.com

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de Pluriverso Ediciones.

LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA

Sergio Tonkonoff (Editor)



ÍNDICE

Prefacio. Pensamientos sobre la violencia.

Un libro como un bricolage.

Ana Belén Blanco – María Soledad Sánchez

| 9

Prólogo. La violencia como “objeto”.

Una Aproximación Teórica.

Sergio Tonkonoff

| 19

I. Violencia, mito y religión.

Rubén Dri

| 35

II. Violencia, religión y mesianismo: reflexiones desde la filosofía judía.

Emmanuel Taub

| 53

III. Religión y violencia.

Una mirada desde lo implícito y lo relacional.

Gustavo A. Ludueña

| 65

IV. Escrito en el cuerpo: la pregunta por la violencia en algunas ficciones contemporáneas.

María Stegmayer

| 91

V. Sentido y sinsentido: palabras para la guerra.

María Pía López

| 107

VI. La violencia de la relación.

Daniel Alvaro

| 117

VII. Política y Violencia: Una Introducción. <i>Miguel Ángel Rossi</i>	129
VIII. Reflexiones sobre la violencia (y la política). <i>Ezequiel Ipar</i>	147
IX. Variables de la violencia generalizada: real de la época. <i>Carlos Gustavo Motta</i>	159
X. La función de la cópula Y en el título “violencia y espectáculo”. <i>Daniel Mundo</i>	169
XI. Muerte, violencia y prohibición: ¿vínculo histórico o constitutivo? <i>Martina Lassalle</i>	179
XII. Criminalización, Juventud y Delito. Algunas consideraciones teórico-metodológicas. <i>Sergio Tonkonoff</i>	205
XIII. Activismo de los derechos humanos, tribunales y policías. <i>Sofía Tiscornia</i>	233
El Docke. Ensayo fotográfico. <i>Henrik Malmström</i>	247

POLÍTICA Y VIOLENCIA: UNA INTRODUCCIÓN

Miguel Ángel Rossi

Intentar abordar la relación del binomio política y violencia genera de por sí una multiplicidad de caminos y alternativas, algunas muy antagónicas entre ellas, cuestión más que clara en el transcurrir de la Teoría y la Filosofía Política. Pero más allá de tales hermenéuticas, al menos hay ciertos núcleos de articulación que juegan un rol central. Uno de ellos no vacilaría en enunciar que no hay política sin violencia, pero enfatizando al mismo tiempo que la política es un paliativo, una administración, una economía de la violencia, si situamos a ésta última en el terreno de la tragedia, tal como si la política jugara en la dimensión simbólica, y por tanto, del orden de la representación, de la mediación que puede inscribir algo del primado de lo real (en sentido lacaniano) en el que se sitúa la violencia, como la ruptura de toda posible mediación, como la dislocación que irrumpe toda vez que la dimensión simbólica se pone en juego. En otros términos, lo que queremos significar es que la política teje su destino en el horizonte especular de la violencia, tal vez, aunque no siempre, como una de las formas más sublimadas-en términos freudianos- de la violencia, o para proclamarse como el reverso de la violencia, entre otras posibilidades. Pero cómo definir a la violencia. Tal como sugiere Tonkonoff, con la violencia se produciría cierta similitud a cómo San Agustín reflexionó acerca del tiempo, en tanto que todo el mundo sabe qué es, pero nadie es capaz de definirlo. A posteriori, Tonkonoff explicita su hipótesis que hacemos nuestra:

La hipótesis que quisiera adelantar aquí es que la violencia no puede ser el objeto exclusivo de ninguna sub-disciplina puesto que no constituye un problema social entre otros. Antes bien, el espacio que le es propio es el de la constitución (y destitución) de los conjuntos sociales entendidos como órdenes simbólicos. O, más específicamente, el problema de la violencia es el problema del límite de una cultura y sus sujetos (Tonkonoff, 2014: 18).

Vale decir, que la violencia estaría situada en el orden de lo real en sentido

lacaniano, para comprender que siempre habrá un resto que se resiste a ser atrapado por algún tipo de significante, razón por la cual, la violencia se entiende desde la paradoja del borramiento de las fronteras, dimensión simbólica por excelencia, pero también puede comprenderse a la hora de generar un orden a partir de determinados significantes a los que posibilitan la fuerte ficción o creencia de que los sistemas sociales deberían siempre cerrar. De ahí el horror por la dislocación y el vacío. Asimismo, no es menos cierto que la violencia también puede mentarse desde el registro imaginario: en la lucha especular del yo y el tú (otro yo) y fuente de agresividad, tal como lo muestra Freud al hablar del narcisismo de las pequeñas diferencias, cuestión que se evidencia en Hobbes a partir de la metáfora de la igualdad, temática a trabajar en este escrito.

En definitiva, la violencia se puede entender como el desanudamiento de algunos de los registros lacanianos (especialmente el imaginario y el simbólico en su afán de ser sostén de lo real).

Pero llevado a una perspectiva política, sin detrimento de la psicoanalítica, la temática de la violencia guardará relación con la lógica de la inclusión-exclusión, de la tensión entre lo múltiple y lo uno, y obviamente, apelando nuevamente a lo psicoanalítico, con el retorno de lo reprimido que genera dicha lógica.

Por otro lado, no es que la vía del significante esté desprovista de cierta violencia. Por ende, la propia función de la alienación y separación en relación al otro, o al gran otro del lenguaje en la constitución del propio sujeto, da cuenta de ello (Arenas, 2014). De ahí la ambigüedad del lenguaje (Miller, 2006), que al mismo tiempo que contribuye a que el goce no sea total-imposibilidad de cualquier tipo de lazo social- sea, también, una forma primaria de gozar, en tanto mortificación e incluso constitución del cuerpo. Al respecto, no es casual que, para Freud, y más aún radicalizado por Lacan, no hay cuerpo sin lenguaje, o mejor dicho, sin discurso (Lacan, 2009) (cuestión más que clara en la histeria); no hay cuerpo como unidad sin la mediación del registro imaginario y el sostén de lo simbólico. Así se comprende la esquizofrenia como lugar de la verdad, dado que muestra el esfuerzo por constituir la unidad del cuerpo que en lo real (sentido lacaniano) aparece como el campo de batallas de pulsiones disgregadas, frag-

mentadas. Por ende, no son gratuitas las fuertes analogías en los avatares de la Teoría Política entre cuerpo y Estado político, a la hora de pensar el tema del orden, el conflicto y la anarquía.

Pero retomando el tema de nuestra reflexión: política y violencia, y más allá de situar a la violencia en el plano de lo real, otra cosa diferente sucede cuando se trata de realizar hermenéuticas de la violencia, pues tales interpretaciones no podrían escapar a la trama discursiva, pues dado que la propia nominación de la violencia es un acto del lenguaje, sabiendo que para Lacan no hay metalenguaje.

Una prueba clara de cómo la política conforma su destino teniendo como interlocutora a la violencia, lo constituye la propia noción de Estado, incluidas sus diferentes metamorfosis, pues todas ellas asumen como denominador común la de definir al Estado, aunque sin desconocer otros rasgos, como el monopolio legítimo (necesario, conveniente y todas sus múltiples adjetivaciones) de la coerción. Coerción que no puede pensarse sin el uso de la violencia. Por cierto, en este aspecto en particular, Maquiavelo y Hobbes ocuparían un lugar privilegiado. En el caso del florentino resulta más que pertinente la afirmación de Wolin situarlo como el primer pensador consciente de entender a la política como una economía de la violencia:

Con Maquiavelo fueron descartados los eufemismos, y el Estado fue directamente encarado como una suma de poder, cuyo perfil era el de la violencia. Maquiavelo opinaba que los elementos vitales de la actividad política no podían ser controlados ni orientados sin aplicar la fuerza y al menos la amenaza de violencia (Wolin, 1993: 238).

Por otro lado, si visualizamos a la política y lo político desde su articulación lógica, notaríamos rápidamente que la misma siempre se ha jugado desde el binomio inclusión-exclusión, tal como puntualizamos anteriormente, sin poder, por lo menos hasta ahora, poner en jaque esa lógica en dónde la inclusión sólo puede instrumentarse desde la dinámica de la exclusión. Por tanto, aún presuponiendo un grado máximo de inclusión, en esta lógica binaria, ésta no puede mentarse sin una cuota, un resto que siempre está excluido (y en el capitalismo actual es inmenso en términos cuantitativos). Tal vez en esta dinámica, en esta dialéc-

tica, juega el campo de sus posibilidades la política más genuina, pero una vez más la violencia (independientemente de la axiología positiva o negativa, legítima o ilegítima que le diéramos) desborda por los cuatro costados. Violencia de los incluidos en contra de los excluidos, en sus diversos matices, abarcándola figura de la buena conciencia, la figura de la caridad; pero también violencia de los excluidos contra los incluidos, por no decir también violencia de los incluidos y excluidos entre sí.

Resumiendo todo lo antedicho, arribamos a la conclusión de que hay política porque hay violencia y hay política porque no todo, lógica indispensable para pensar la política, es violencia.

Política y violencia en el borramiento de las fronteras: Agustín y Hobbes como pensadores de crisis y comienzos radicales

A partir de nuestra introducción, ya hemos esbozado nuestro marco teórico haciendo nuestras algunas de las categorías lacanianas. Al respecto, la de *significante amo* cobra una capital importancia a la hora de consolidar un posible orden social. En el caso de Agustín, pero también de todo pensador medieval, e incluso moderno pero *desacralizado*⁴¹ el término, el *significante pecado* es un actor principal. Por ende, ya decir *pecado original*, constituiría *significantes en cadenas*. Asimismo, habría a partir de tal punto nodal, distintas vías de *significación*, pues no es lo mismo la visión agustiniana que la tomista o la luterana, aunque sin embargo, dicho *significante* sea el punto de partida de tales diferentes vías de *constelaciones teóricas*.

En esta oportunidad ahondaremos en la *cosmovisión agustiniana*, no sólo porque Agustín es un pensador en el contexto de una gran crisis terminal, como es por caso la caída del Imperio Romano de Occidente, Contexto marcado por el primado de la violencia comprendida como

41 En tanto se incurre en una ontología de la naturaleza humana, por ejemplo, como la de Hobbes para hablar del hombre lobo del hombre, o en Kant para hacer referencia a la *insociable –sociabilidad humana*, como una suerte de inversión de la visión agustiniana, pero conservando dicho par, ya que Agustín pone énfasis en la *sociable-insociabilidad*.

el acecho de las fronteras, a las que no pocos asimilaban como la venida del juicio final en un clima profundamente apocalíptico; sino, también, porque en Agustín la dimensión política puede comprenderse como el quiebre de la dimensión social. En otros términos, hay política porque hay quiebre, aunque no anulación del arquetipo de la sociabilidad humana pensada en un registro ontológico, motivo por el cual todo acto político se retrotrae al arquetipo de la transgresión del primer orden natural establecido por la soberanía divina. Dicho de otro modo, la politicidad entendida como instancia fuertemente coercitiva, surge como irrupción del pecado original, y en tal sentido, nos encontramos con una naturaleza humana pervertida que aún puede entenderse de la idea de una sociabilidad (porque el hombre sigue siendo imagen de lo divino), pero también insociabilidad producto de dicha transgresión.

En segundo lugar, profundizaremos en la cosmovisión hobbesiana, sobre todo a partir del capítulo XIII del *Leviatán*, por entender que en este capítulo se revela la necesidad de un orden soberano que en términos lacanianos podríamos caracterizar desde la lógica del todos menos uno (para Hobbes el soberano⁴²), como lógica de lo masculino. Al respecto, un significativo clave sería el de la igualdad.

Vayamos, entonces, a describir la visión agustiniana, claro que de manera breve, en lo que refiere estrictamente a nuestra problemática de elección.

Si bien Agustín ha sido muy prolífero en lo que respecta a su producción escrita, es claro que su celebridad se debe fundamentalmente a dos obras capitales: *Las confesiones* y *La ciudad de Dios*. Al respecto, es sugerente leer ambas obras como textos complementarios. *Las confesiones* poseen un tono autobiográfico, en donde Agustín narra cómo se constituyó en persona a través de la otredad, en este caso el gran otro (divino). De ahí que Hegel (1987), Taylor (2006) y el propio Lacan, especialmente en su fase hegeliana, den cuenta que sin otro primordial, no es posible constitución subjetiva alguna, claro que Agustín no lo dice en estos términos. Ese gran

42 Ha sido un error frecuente ligar la soberanía en Hobbes a la monarquía absolutista. Si bien Hobbes legitima de hecho tal régimen político, por derecho aclara que también podría ser una aristocracia e incluso una democracia los que ejerzan el poder soberano.

otro, en el caso de Agustín, Dios mismo, se internaliza y constituye la dimensión moral (que tal vez en términos freudianos podríamos referenciar como el súper yo). Así, nace un tipo de sujeto anclado en la intimidad y en fuga hacia la trascendencia, pero un sujeto ya escindido, porque el sujeto no deviene claro y transparente para sí mismo. En otros términos nunca podríamos saber, sostiene Agustín, las motivaciones últimas de nuestras intenciones. En consecuencia, Agustín declara en *La ciudad de Dios*, que nunca sabemos a ciencia cierta si somos ciudadanos de la ciudad de Dios o de la ciudad del diablo, a pesar de que en *La Ciudad de Dios*, el Hiponense esboce un criterio demarcatorio de distinción sosteniendo que los ciudadanos de la ciudad de Dios usan del mundo y aman (gozan) de Dios como objeto y bien absoluto, y los ciudadanos de la ciudad del diablo usan a Dios, como una especie de portador de mercancías, y aman el mundo. Es decir, absolutizan los bienes terrenales, que al ser finitos y anhelados por dos o varios, preanuncian una lógica-adelantando a Hobbes- de la discordia, el conflicto e incluso la guerra.

Pero el otro aspecto relevante de *Las Confesiones*, es la reflexión del tiempo convertido en interioridad, poniendo el acento en el tiempo presente, como móvil de la eternidad, que articula el pasado (la memoria) y el futuro (la expectación) para dar cuenta de la presencia, adelantando en parte, a Descartes, de la evidencia del Yo. Así, estas categorías del presente, pasado y futuro se despliegan en *La ciudad de Dios*, como la primera formulación sistemática de lo que podemos denominar una teología de la historia. Una historia que se juega en clave universal, pues el sujeto de la historia es toda la humanidad en su conjunto, del pasado, del presente y del futuro, pero en dónde es clave la noción de individuo, pues la salvación es en términos individuales y el terreno en donde se juega, es en el tiempo histórico de cada uno. Pero lo interesante, específicamente en lo que respecta a nuestro tema, es que hay historia porque hay violencia, porque hay pecado, con lo cual toda historia deviene instancia de redención o condenación. Desde esta perspectiva es sugerente la apreciación de Taubes:

Cabe preguntarse por la esencia de la historia. La pregunta por la esencia de la historia no se ocupa de acontecimientos individuales en la historia, de batallas, de victorias, derrotas, pactos de sucesos en la política, (...)

La pregunta por la esencia prescinde de todo esto y mira solo una cosa: ¿cómo es simplemente posible la historia?, ¿cuál es la razón suficiente sobre la que descansa la historia como posibilidad? (...) En la confusión acerca del sentido de la historia, el parámetro no puede hallarse en los acontecimientos individuales, antes bien hay que prescindir de todos los sucesos y preguntar: ¿qué convierte a un acontecimiento en historia? ¿Qué es la historia misma? Sólo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista por la esencia de la historia si se interroga a partir del éschaton. Pues en el éschaton la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma visible. El curso de la historia se desarrolla en el tiempo. El tiempo es la vida de lo interno. Para exteriorizarse la luz necesita de lo interno: el tiempo. El tiempo es el orden del mundo, que está desgarrado en interno y externo (...) La esencia del tiempo está comprendido en su unidireccionalidad. (Taubes, 2010: 21).

Pero vayamos a la cita clave en donde Agustín escinde sociabilidad (registro ontológico) de politicidad, consecuencia del pecado original.

Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza (CD, XIX, 15: 1403).

De la cita precedente podemos enfatizar en algunos aspectos claves. En primer lugar, el arquetipo de dominio que existe en el primer orden natural que va de Dios a los hombres y de éstos a los irracionales. Asimismo, también se hace presente la importancia que el pensamiento medieval le asigna a la cuestión del orden, orden quebrantado por el pecado original. En segundo lugar, la relevancia del concepto de naturaleza. Para Agustín no habría una ontología del mal en el orden natural, razón por la cual el mal se entiende como privación, pero jamás como dimensión ontológica. En tal sentido, todas las cosas por haber sido

creadas por el creador son buenas. Así se entiende la frase: lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza. En tercer lugar, la contraposición entre pastores y reyes, para poner el acento en la dimensión política y no social del segundo término. En otra cita de Agustín aparece todavía con mayor claridad tal problemática: “La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro con el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios” (XIX, 15:1404).

Lo que hace la irrupción del pecado original es pervertir, pero no anular el primer orden natural creado. Así, se trastocan todas las relaciones y nacen las jerarquías sociales, la esclavitud e incluso la propiedad privada. Sin embargo, la referencia a trastocar pero no anular es importante, en tanto pone de manifiesto que es preferible una injusta paz, legitimada por la voluntad de dominio, al problema de la anarquía absoluta. Ciertamente es que ese orden será siempre contingente y vulnerable y no exento de violencia, pero aquí vemos cómo Agustín adelanta de alguna forma, cierta astucia de la razón divina (a la manera hegeliana) para recalcar que una vez que el pecado irrumpió, no se puede hacer abstracción de él y retornar al criterio de horizontalidad que caracterizaba al primer orden natural. Nada más claro que la siguiente cita para justificar lo que estamos diciendo:

Más en ese orden de paz que somete unos hombres a otros, la humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia del dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo (CD, XIX, 15:1404).

En resumen, queda claro que el arquetipo de la politicidad sólo puede mentarse a partir del primer acto violento de los hombres hacia Dios, y que es esta misma violencia la que caracteriza la dinámica de los ciudadanos de la ciudad del diablo, pero no obstante, dicha lógica dominandi no está exenta de mantener cierto orden, y aunque sea un injusto orden, siempre en disputa, vinculado a la guerra potencial, es preferible a un estado de anarquía absoluto. Demás está decir que un tratamiento logrado de la visión Agustiniense implicaría profundizar en toda su constelación teórica, pero simplemente la idea de este apartado fue mostrar cómo el arquetipo de la politicidad se vincula

estrictamente al tema de la violencia.

Vayamos, ahora, a intentar captar la lógica hobbesiana, específicamente plasmada en el capítulo XIII del Leviatán.

Indudablemente podemos considerar a Hobbes como el primer pensador categóricamente moderno en el terreno de la Filosofía Política, si por axioma moderno entendemos el problema del orden que se genera a partir de una ontología del individuo, una vez roto el organicismo medieval. No es azaroso que Hobbes parta del concepto de naturaleza humana, pero ahora percibida desde el registro de la igualdad. Así, lo que genera la posibilidad de la guerra es la igualdad que reina en el estado de naturaleza en una dinámica en donde no existe la propiedad privada, y donde todos tenemos derecho a todo lo que consideramos apto para nuestra propia supervivencia, ya que el primer bien al que tienden todos los hombres es a preservar en el ser, dinámica biológica por excelencia. Es esta lógica la que genera que basta que dos o más hombres quieran los mismos objetos para entablar una posible guerra. Así Hobbes sostiene categóricamente:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él (Hobbes, 1980: 100).

La metáfora de la igualdad es una de las representaciones más fuerte de la modernidad. De ahí que la política derive en lucha por el reconocimiento y se empiece a jugar como juego de relaciones, a diferencia de la noción medieval de estamento⁴³. Pero esta igualdad, sobre todo en relación al cuerpo y el alma, pone a los hombres en una relación especular. Así se entiende, para decirlo en términos lacanianos, que no sólo el registro simbólico es determinante en lo que respecta a la violencia y la guerra, pues sin esa inscripción simbólica no habría discriminación, incluso nominación, de la violencia, sino, también, del registro imaginario que se produce en la confrontación de los difer-

entes cuerpos como motivo fundamental de la potencialidad de la guerra. Bajo otras coordenadas, Freud fundamentaría tal agresividad en el llamado narcisismo de las pequeñas diferencias, tan central en la formación de las identidades étnicas, y el propio Lacan, al remitirse al estadio del espejo, también mostraría la importancia de la agresividad en relación a la conformación del yo.

Resta decir que de esta lógica de la igualdad se desprenden para Hobbes tres causas objetivas que contribuyen a un estado de guerra, tanto potencial como actual. Tales causas son: la competencia, la desconfianza y la gloria. Justamente para salir de esta lógica de la guerra, en dónde la pasión reinante es el miedo a la muerte violenta, es que los individuos deciden celebrar un pacto e instaurar un poder soberano que evite el peligro de la guerra de todos contra todos. Pero lo interesante es que esta lógica de la soberanía, que en Hobbes es irresistible, absoluta e indivisible, hace que el soberano quede en absoluto estado de naturaleza. Es decir, por fuera del contrato. Si recordamos que en el estado de naturaleza hobbesiano no hay justicia ni injusticia, porque todavía no está dado el terreno de la legalidad positiva, notaremos cómo lo justo e injusto estarán determinados por la acción soberana, pero no desde el registro de la verdad (de ahí el nominalismo hobbesiano) sino por el camino de la autoridad y la arbitrariedad. Sin embargo, el monopolio de la fuerza ejercido por la lógica soberana contribuye a evitar el mal mayor que es el problema de la anarquía social y política. Al respecto, es importante la fuerte analogía que Hobbes realiza entre el Estado político y el cuerpo humano, mentados desde el par orden-anarquía. En el capítulo 29 del *Leviatán*, el filósofo describe una serie de malestares posibles que debilitan a la comunidad, asociables a

43 Tengamos presente que tanto los antiguos, los medievales y los modernos ponen el acento en la naturaleza humana, pero en los primeros casos ésta es pensada jerárquicamente, aunque como bien sostiene Hegel el cristianismo es el portador de la noción de subjetividad y ante Dios somos todos iguales, lo cierto es que no se pueden confundir las virtudes de los nobles con los vasallos y las mujeres. En el caso del mundo griego la demarcación es todavía más absoluta, al punto de sostener, Aristóteles es un ejemplo de ello, que el bárbaro es esclavo por naturaleza. En la modernidad, la naturaleza humana se juega desde el registro ontológico de la igualdad. Si bien en el caso de Hobbes tal igualdad se presenta de modo claro y problemático, dicho concepto de igualdad natural ya se puede rastrear en el Renacimiento y la Reforma Protestante. Ejemplos ilustrativos serían Moro y Lutero.

similares enfermedades que afectan la biología del ser humano (Rossi; Kaplan, 2001). Nada más ilustrativo que la siguiente cita:

Cuando en una guerra (exterior o intestina) los enemigos logran una victoria final, de tal modo que (no logrando las fuerzas del Estado mantener sus posiciones por más tiempo) no existe ulterior protección de los súbditos en sus haciendas, entonces el Estado queda disuelto, y cada hombre en libertad de protegerse a sí mismo por los expedientes que su propia discreción le sugiera. En efecto, el soberano es el alma pública que da vida y moción al Estado; cuando expiran los miembros ya no están gobernados por él, como no lo está el esqueleto de un hombre cuando su alma (aunque inmortal) lo ha abandonado (Hobbes, 1980: 332).

Ahora bien, recapitulando lo anteriormente dicho, es importante observar que en el caso de Hobbes, sobre todo si se tiene en cuenta que embiste contra Aristóteles y la tradición aristotélica que pone el acento en una antropología de la sociabilidad y la politicidad, Hobbes pone en cuestión que el ser humano sea un animal social y político, más aún, cree que si existiese otro medio de evitar el miedo a la muerte violenta propia del estado de naturaleza, no habría necesidad de ningún pacto societal-político. Por tanto, en la lógica hobbesiana se trata de destruir todo tipo de intersubjetividad política que se diera por fuera del Estado, porque al partir de una visión antropológica del hombre lobo del hombre, tal tipo de lazo siempre llevaría a la guerra. No obstante, Hobbes sí se entusiasma por el comercio y la industria que sólo pueden prosperar en tiempos de paz. Así, da privilegio al nacimiento de un tipo de antropología vinculada fuertemente a lo privado, mejor dicho, de los intereses privados objetivados en el desarrollo de estas actividades. Si bien el Leviatán se crea para preservar la vida, pocas veces se ha advertido la importancia del comercio y la industria, asegurados por la lógica de la soberanía, y que son, para Hobbes, aspectos importantes de la preservación de la vida. Tampoco es casual que todos los reparos que tiene Hobbes para fundamentar una intersubjetividad política por fuera del Estado, se desvanezcan a la hora de sostener la posibilidad de pactos y convenios por el lado de los intereses económicos.

Ahondando nuevamente en el tema de la igualdad como metáfora fundante de la Modernidad, pero ahora leída en clave psicoanalítica,

y atendiendo al hecho que para Hobbes el soberano puede interpretarse desde la figura de la excepción, incluso desde el discurso del amo, en sentido lacaniano y como aquél que posibilita la existencia de un sistema, Jorge Alemán sostiene:

En este arduo y problemático punto se nos permitirá sugerir que hasta ahora la igualdad ha sido siempre pensada en la lógica masculina del para todos. Sin embargo, si admitimos que el universal del para todos se sostiene siempre por una Excepción que le hace de límite, en esa igualdad existirá siempre una exclusión. Cualquier totalidad encuentra aquello que la limita en lo que necesariamente excluye (Alemán, 2012: 69).

De ahí que como anteriormente puntualizamos, el soberano quede en estado de naturaleza y con todos los atributos de ese mismo estado, al tiempo que los contratantes enajenen todos sus derechos, menos el de la vida, aunque Hobbes aclare que si la soberanía no garantiza la vida, asumiendo también la posibilidad de la pena de muerte legitimada en pos del bien colectivo, no es soberanía. Cuestión que está tratada especialmente por Agamben(1999). Asimismo, es claro que un Estado que deviene meramente en dimensión coercitiva y que se desentiende de otras cuestiones relevantes como educación, salud pública, etc., sería el antecedente más importante para pensar el Estado mínimo neoliberal, más allá de que incurriríamos en un anacronismo si le imputados tal perspectiva a Hobbes.

Por último, no es menor terminar este apartado en lo que atañe a nuestra problemática específica, haciendo alusión nuevamente a la metáfora de la guerra, para evidenciar que tal fantasmástica atraviesa toda la escena hobbesiana, ya sea como un a priori para fundamentar un contrato político-societal, o sea bajo la amenaza posible de retornar a un estado de naturaleza si la soberanía deja de ser tal. Pero lo interesante, especialmente si tomamos distancia de la condena moral que supone la guerra-aclarando que no es nuestra intención justificar la guerra- es evidenciar que ese mismo carácter moral vela la posibilidad de observar el carácter fundante que tiene la guerra en lo que respecta a la legitimación de la política. En Hobbes se percibe con claridad que el poder es tan absoluto justamente para evitar el problema de la guerra, específicamente interna, dado que Hobbes sostiene que la

relación interestatal está confinada al terreno del estado de naturaleza. Asimismo, es sugerente la apreciación de Bobbio, Mateucci y Pasquino en su diccionario de política, al mostrar cómo la guerra adquiere un contenido conceptual propio, específico y positivo, a diferencia de su antónimo, la paz. Por ende, el estado pacífico carece históricamente de adjetivaciones que lo singularicen. (Rossi; Kaplan, 2001).

Conclusión

La elección de haber abordado brevemente dos grandes clásicos como son San Agustín y Hobbes, no ha sido arbitraria si tomamos en consideración que se trata de pensadores que cuestionan que la dimensión política constituye una instancia natural de la naturaleza humana. Si bien nosotros no creemos en la existencia de la naturaleza humana como esencia, en tanto lo humano sólo se produce por la acción de significantes culturales y en un sentido profundo, por la acción del lenguaje, no es menos cierto que en la época en que estos filósofos piensan, la categoría de naturaleza humana, tanto para antiguos como para modernos, es muy relevante. Tal vez sea Hegel el primero en cuestionar fuertemente esta idea de naturaleza al romper con una idea de sujeto sustancia y entenderlo como relación; incluso en la Filosofía del Derecho, el filósofo explicita con claridad que naturaleza y derecho son instancias que se repelen mutuamente, porque decir derecho es decir espíritu, una forma de decir cultura.

En el caso de Agustín, es claro que no habría política en sentido coercitivo sin la irrupción del pecado. No obstante, habría organización y administración, en tanto que para el teólogo la familia pertenece al orden natural y al existir la proliferación de las familias, se hubiese necesitado organización, claro que sin conflicto ni coerción (Truyol y Serra, 1944). Incluso, Agustín insiste, a un nivel post mortem, que la vida de los santos es vida en comunidad, vida social. Pero la política se piensa escindida de la sociabilidad, mejor dicho, como una ruptura, si bien, como anteriormente explicitamos, no una anulación de aquella⁴⁴.

En el caso de Hobbes es también clara su postura ya que piensa la

política y lo político como un artificio, donde el Estado no es una entidad natural, sino simplemente un medio instrumental de conservar el orden y la paz. Incluso, una de las críticas más interesantes que le realiza Kant, es que el hombre que entra en una dimensión civil o jurídica no gana en moralidad con respecto al hombre del estado de naturaleza⁴⁵, por esa razón, sostiene Kant, el imperativo que nos obliga a entrar en un estado civil en Hobbes, no es categórico sino hipotético, basado no en la razón, sino en las inclinaciones, fundamentalmente una: el miedo a la muerte violenta.

Ambos pensadores (Agustín y Hobbes) otorgan primacía a la esfera de la voluntad como la facultad más importante de lo humano. En el caso de Agustín esencialmente por considerar que la voluntad es la sede del libre arbitrio, y aunque no lo diga en estos términos kantianos, puede definirse como la facultad del querer. Un querer que para

Agustín es siempre objetual, y que en su dimensión erótica tiende y se identifica con su objeto supremo de elección. Así entonces, lo que constituye que alguien sea ciudadano de la ciudad de Dios o del diablo, es tomar como objeto supremo de la voluntad (individual) a Dios o al mundo, cuestión que también explicaría el erotismo que pone en escena la mística medieval. De ahí la idea de gozar en Dios.

En el caso de Hobbes, la voluntad individual estaría vinculada al deseo de permanecer en el ser, pero el hombre es un ser de deseo animado por un organismo biológico⁴⁶ y es un deseo que, como todo deseo, presupone la falta y el movimiento. La falta que también se piensa desde el registro imaginario de la pérdida de los objetos que ya posee para su supervivencia, razón por la cual siempre existe una amenaza fantasmática en relación a otros, traducido no sólo en los términos que quiere conseguir, sino de aquello que no quiere perd-

44 Esta es una diferencia fundamental, dado que para Agustín el hombre pecador sigue teniendo registro de la falta de su creador. Este aspecto es relevante a la hora de diferenciar a Agustín con Lutero, un agustiniano que radicaliza con mayor fuerza el efecto del pecado justificando consecuentemente una teoría de la predestinación. Si bien inspirado en algunos pasajes claves de la Ciudad de Dios de Agustín.

45 Para ahondar en dicha problemática se recomienda el artículo de Aguinaldo Pavao (2008).

er. En consecuencia, se comprende que la única preocupación del hombre sea la conservación del movimiento vital a cualquier precio, pero lo interesante es que el deseo humano siempre es subjetivo, así se entiende que en el estado de naturaleza cada uno es juez, hermenéuta de todo aquello que crea que contribuye a mantener su supervivencia. Asimismo, el deseo entendido como *connatus* se traduce en Potencia, poder, y sabido es que el poder es siempre relacional. Nuevamente la aritmética juega un rol central en el pensamiento de Hobbes en lo que atañe al juego de fuerzas entre los individuos, dado que no se trata de tener poder, sino más o menos poder que el otro(s).

Habría otro aspecto interesante en lo que respecta a generar una relación entre Agustín y Hobbes vinculado a la temática del lenguaje. Ambos parten de una antropología en la que se puede distinguir un fuero íntimo y un fuero externo (intenciones y conductas) y el lenguaje revela su poder de teatralizar, incluso velando la dimensión de las intenciones. En el caso de Agustín, el lenguaje se pone en tela de juicio, primero, en su crítica a la retórica (si bien creemos que Agustín nunca dejó de ser un retórico) y en segundo lugar, por la experiencia de la torre de babel, en cuanto a considerarla diferencia de las lenguas como un castigo divino. Así se muestra la ambivalencia del lenguaje, que al tiempo que sirve para comunicar, sirve también para incomunicar y generar malos entendidos. En el caso de Hobbes, se visualiza una aguda crítica a la tradición retórica, recordemos que para Aristóteles la retórica es un aspecto central de la política, y justamente Hobbes quiere terminar con la anarquía que a veces se presenta por las guerras de opiniones, y aquí la cuestión de las religiones y sus respectivos dogmas es fundamental. Por ende, para contrarrestar tal diversidad y lucha de opiniones, tanto en lo político como en lo religioso, Hobbes sostendrá que el soberano deberá proceder como un geómetra definiendo cada cosa, y luego, el Hobbes más tardío, afirmará que soberano es aquél que impone una hermenéutica, nuevamente no por el camino de la verdad, sino de la autoridad. Es decir, Hobbes no piensa que la opinión del soberano es más verdadera que la del súbdito. Una vez más, nos encontramos con el nominalismo hobbesiano.

46 Para profundizar en este aspecto se recomienda el texto de Zarka (1997).

Pero habría otro aspecto aún más relevante, a nuestro juicio, que el anterior, y es la crítica aguda e inteligente que Hobbes realiza a la metafísica del ser. En este aspecto en particular las diferencias entre Agustín y Hobbes son abismales, pues mientras para el Hiponense la política no puede pensarse separada de la teología o la metafísica, para Hobbes, y aquí su gran modernidad, la política se comprende como una dimensión enteramente secular, incluso mucho más que en Locke y en Kant. Pero retomando la crítica hobbesiana a la metafísica, Hobbes sostendrá, en el capítulo V del Leviatán, que el lenguaje crea una realidad que no está ni en el pensamiento ni en las cosas. Así se entienden todas las proposiciones absurdas de la teología y la metafísica, como por ejemplo, hablar de cuerpo espiritual. De esta forma, Hobbes dirá que el ser es simplemente un conector lógico, y sin embargo, que por el ser, vestido de sacralidad, los hombres deciden matarse.

Resta decir, tal como comentamos en nuestra introducción, que hay posibles caminos para mentar la relación entre política y violencia. En el caso del paradigma clásico y moderno, los mismos se sitúan en pensar la política como un plus con respecto a la sociabilidad, lo que estaría reflejado en el caso Aristotélico, y en tal sentido, la coerción y la violencia se reservan para el ámbito doméstico, o al otro cultural, el bárbaro como quiebre del orden natural, a la manera agustiniana; en el caso de Maquiavelo, ya vimos que a través de una economía de la violencia, y en lo que atañe a Hobbes como un artificio antinatural.

Pero en todos esos caminos, incluso los caminos no transitados en este escrito, como es por caso el lugar que Arendt (2010) le asigna a la violencia como el reverso de la política⁴⁷, todos ellos no pueden eludir la cuestión de que la principal interlocutora de la política sea siempre la violencia, ya sea desde el máximo rechazo hasta la más sutil sublimación.

47 Para profundizar en este aspecto, se recomienda el sugerente artículo de Hilb (2001).

Bibliografía

Agamben, G. (1999). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-texto.

Alemán, J. (2012). *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Arendt, H. (2010). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles. (1982). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos
---- (1982): *Política*. Madrid: Gredos.

Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S (1992) “El porvenir de una ilusión”; “El malestar en la cultura”. Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXI.

Hilb, C. (2001) “Violencia y policía en la obra de Hannah Arendt”, en *Sociológica*, año 16, número 47. Buenos Aires.

Hegel, W, F. (1987) *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, E. (1964). *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)*. Buenos Aires: Nova.

Lacan, J. (2009) *El Reverso del Psicoanálisis (Seminario 17)*. Buenos Aires: Paidós.
---- (2008). *Escritos 1*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. (2006). *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.

Pavao, A. (2008) “A Crítica de Kant a Hobbes en teoría y práctica”, en *Philosophica*, 31: 91-102.

Rossi, M., Kaplan, G. (2001) “La racionalidad de la guerra en el paradigma moderno”, en Dri, R.(compilador). *Los caminos de la racionalidad*. Buenos Aires: Biblos

Rossi, M. (2007). “La génesis del Estado en el pensamiento de Agustín de Hipona”. *ETIAM*, V2, N.2. Buenos Aires.

San Agustín (1958). *La Ciudad de Dios*. Madrid: B.A:C.

San Agustín (1958). *Confesiones*. Madrid: B.A:C.

San Agustín (1958). *La naturaleza del bien*. Madrid: BAC, III.

Taylor, Ch. (2006) *Fuentes del Yo*. Buenos Aires: Paidós.

Taubes, J. (2010). *Escatología Occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila

Tonkonoff, S. (2014). “Prólogo - Violencia, política y cultura. Una aproximación teórica”, en Tonkonoff, S (comp.) *Violencia y Cultura*. Buenos Aires: CLACSO.

Truyol y Serra, A. (1944). “El Derecho y el Estado en San Agustín”. Madrid: Revista del Derecho Privado.

Wolin, S. (1993). *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu

Zarka, I. (1997) *Hobbes y el pensamiento político moderno*. México: Herder.