

# REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA (Y LA POLÍTICA)

*Ezequiel Ipar*

## **Reflexiones sobre la violencia**

Al preguntar por la relación entre violencia y política se señala muy directamente cual es la pre-comprensión de un problema al que se nos invita a reflexionar una vez más. Aun cuando todavía no podamos anticipar nada sobre el significado de los conceptos de política y violencia, en esta pre-comprensión de la cuestión decimos que ambos conceptos van juntos en el pensamiento, enmarcando su cognoscibilidad a partir del conector gramatical que suelda la conjunción de ambos términos. Nos separamos así del enunciado disyuntivo, caro a la teoría política y a la consideración moral de las relaciones entre los hombres, que dice: política o violencia.

En este modo de evitar los rodeos o de dar ese rodeo que pretende ir directo a la cuestión nos obligamos a pensar a partir de la vecindad de los conceptos de política y violencia. Decimos que sabemos, entonces, que no hay concepto de política que no arrastre la experiencia de la violencia, porque intuimos que toda forma política está de alguna manera, en alguna instancia, al menos en algún momento, atravesada por injusticias, guerras, sufrimiento y muerte. Y el sentido contrario de esta relación también parece confirmar esta pre-comprensión del problema. No es difícil mostrar a la escena política como el lugar en el que se reúnen y se vuelven visibles todos los modos en los que puede ser ejercida la violencia que resulta significativa y que puede ser percibida como tal en la experiencia de los hombres. Sobrarían los ejemplos para mostrar de qué modo el impulso político supo transformarse en el responsable de las peores masacres, de las violencias más terribles, de la producción de las relaciones más inhumanas. Muy cerca nuestro tenemos un nombre propio en el que se condensan todas estas imágenes y se encarnan todos estos destinos de la conjunción

entre violencia y política. Nos referimos, claro, a la historia de Sara Rus, madre de plaza de mayo y sobreviviente del holocausto nazi.

Aceptada la conjunción entre violencia y política, tal vez lo que haya que remarcar sea entonces la diferencia al interior de esta relación. Si la razón que pretende un corte puro, una línea de demarcación absoluta entre política y violencia queda exhausta y se ve devorada por la facticidad histórica, sigue abierta sin embargo la pregunta por el hiato, por eso que todavía separa a la política de la violencia, impidiendo que se trate de lo mismo o que su vecindad pueda transformarse en una identidad esencial. Aún si dijéramos que la “política es la continuación de la guerra por otros medios” siempre nos veríamos obligados a especificar esa diferencia, a interpretar el desplazamiento que supone esa continuidad y a examinar los efectos diferenciados de esos medios diversos. Hegel entendió esto muy tempranamente, en sus primeras reflexiones sobre la revolución, y situó al pensamiento que es capaz de sostener esta diferencia como el objeto de la filosofía. Sus críticas a las vagas abstracciones del derecho natural y al formalismo de la moralidad racional, su constatación del fracaso de todas las distinciones categoriales que la modernidad había ensayado entre la justicia y el crimen, entre las prácticas que instituyen las buenas leyes y aquellas que las destruyen, las atribuía a un movimiento interno de la pretensión de libertad y justicia y no a su supresión. Para Hegel la coexistencia de ambas fuerzas es la marca fundamental de la política moderna, que “no resuelve el conflicto, ni define la conexión y la relación” (Hegel, 1999: 152) de los contendientes, sino que los reconcilia separándolos, tratando a lo que aparece como justo y a lo que se le opone con el mismo honor y el mismo valor.<sup>48</sup> Esta es para Hegel la tragedia del mundo ético moderno, una determinada indistinción entre violencia y justicia que afecta el nervio interno de la política en la modernidad. Poder pensarla es el desafío teórico de los nuevos conceptos y el imperativo práctico que busca evitar que esa indistinción determinada se transforme en la fatídica asimilación absoluta entre violencia y política. Este era para Hegel el camino de lo serio en la filosofía moral y la alternativa real al puro realismo político.

Pero en esta ocasión sólo quisiera aludir a esta reflexión de Hegel sobre

la modernidad política, mencionar sus problemas, delimitar un espacio conceptual, para abordarlos desde sus márgenes, a partir de esas opciones que Hegel fue descartando en el camino. Me refiero a las dos grandes reacciones que produjo el diagnóstico de la tragedia en el mundo ético. En primer lugar, la posición que quiere completar el desenmascaramiento de la política más allá de cualquier dialéctica o diferencia entre violencia y política, posición entonces que suprime la diferencia y termina destruyendo cualquier vínculo entre la realidad de la política y el valor de las diferentes pretensiones de justicia en pugna que se expresan en ella. En segundo lugar, quisiera tratar brevemente la posición que no se resigna al perpetuo enfrentamiento y entrelazamiento entre justicia y violencia, y sólo considera racional al triunfo absoluto de la primera frente a la segunda. Para no confundir los caminos y respetar un poco paródicamente el dictum hegeliano sobre lo serio y lo conceptual, me voy a referir a estas dos posiciones pero lo voy a hacer recurriendo a algunos pasajes literarios que contienen y facilitan la reflexión de estos conceptos de violencia y política. Sobre el final me gustaría hacer un último comentario sobre la difícil interpretación que hace Walter Benjamin de este mismo problema, que vincula la política con la violencia, el derecho, la justicia y el tiempo.

**48** Transcribo aquí la cita completa, por su valor para entender a qué se refería Hegel con su idea de tragedia en el mundo ético de la política moderna: "This union is such that the divine illuminates this second nature and, by this ideal spiritual oneness, makes it into its reconciled living body which, as body, simultaneously remains in difference [Differenz] and transience and, through the spirit, perceives the divine as something alien to itself. – The image of this tragedy, in its more specifically ethical determination, is the outcome of that legal process between the Eumenides (as the powers of the right which resides in difference) and Apollo (the god of undifferentiated light) over Orestes, played out before the organised ethical entity of the Athenian people. In a [very] human way, the latter, as the Areopagus of Athens, puts equal votes in the urn for each of the two powers, and so acknowledges their co-existence. This does not, however, resolve the conflict or define the connection and relationship between them. But in a divine way, the Athenian people, as the goddess Athena, wholly restores to the god the man [i.e. Orestes] whom the god himself had involved in difference; and by separating those powers, both of which had had an interest in the criminal, it also effects a reconciliation in such a way that the Eumenides would [thereafter] be honoured by this people as divine powers and have their abode in the city, so that their savage nature might enjoy and be pacified by the sight of Athena enthroned high above on the Acropolis, opposite the altar erected to them in the city below." (Hegel, 1999: 152).

## Un Hitler contemporáneo

Sobre el final de su vida, el gran dramaturgo de la República Democrática Alemana Heiner Müller, presentó en una conversación con Alexander Kluge una pieza de teatro en la que imaginaba una provocadora recreación de la última escena del bunker de las máximas autoridades del nazismo.<sup>49</sup> Esta recreación de la historia tiene la particularidad de contener una enunciación explícita de la esencia de su testamento político. El texto dice así:

*Luego de agradecer el trabajo de sus leales secretarías, cuando ya se escuchan las detonaciones del ejército soviético en Berlín, Hitler se dirige a sus últimos destinatarios: "Los sub-hombres han resultado los más fuertes. Retorno a la muerte, de la que nací. Jesucristo fue un hijo del hombre, yo soy un hijo de la muerte. He tenido mi astrólogo, Herr Friedrich Nietzsche, que me ha precedido en el reino de la muerte, que es la pura realidad, y cuyo gobierno en la tierra me ha correspondido a mí. Mi programa vivirá: contra la mentira vital del comunismo, que sostiene PARA TODOS O PARA NINGUNO, yo he establecido la simple y popularmente aceptada verdad: NO HAY SUFICIENTE PARA TODOS. Contra el clero de los que defienden el absurdo AMA A TUS ENEMIGOS, he establecido la máxima de mi catecismo alemán: DESTRUYELOS DONDE LOS ENCUENTRES. Yo he elegido a toda Europa como mi urna fúnebre. Su llama me liberará de mis obligaciones como hombre de Estado"*  
(Alexander Kluge y Heiner Müller, Theater der Finsternisse).

En esta interpretación de Müller, el legado político del nazismo se expone de un modo decisivo a través del desenmascaramiento de la vacuidad y la irrealidad de todas las pretensiones de justicia que esgrimieron los sub-hombres que no supieron enfrentar directamente la verdad de la política. Esta verdad aborda muy especialmente el problema de la igualdad y la justificación frente a los otros de las propias posiciones políticas. Pues bien, desde el punto de vista nazi esta verdad descubre tan sólo

<sup>49</sup> Para un análisis minucioso de las implicancias políticas y estéticas de esta genial obra de teatro imaginaria, ver: Menke, Ch. (2012). *Aesthetics of Equality*. Hatee Cantz, Kassel.

dos perspectivas, explícitamente antagónicas. Estas son las únicas dos opciones posibles en política: o uno sabe que “no hay suficiente para todos” y acepta las consecuencias de esa verdad, o uno pretende desconocer esto, y entonces se entrega a la forma de vida mentirosa e ilusoria de los comunistas: “para todos o para ninguno”. Ser nazi en política sólo implica reconocer –y reconocerse en esta afirmación– que en el mundo no existen, ni existirán nunca, suficientes cosas vitales para todos. El legado de Hitler afirma que no hay ni puede haber suficientes bienes, libertades, espacios, comunicaciones, novedades y tiempos, para todos. La posición nazista es la que extrae y afirma las consecuencias políticas de esta economía generalizada de la escasez universal. Dado que no hay suficiente para todos, se volverá siempre imprescindible distinguir entre aquellos con los que compartiremos los bienes, las libertades, los espacios, las comunicaciones, las novedades y el tiempo, y aquellos con los que no; nos veremos siempre obligados a distinguir entre aquellos que, puesto que son como nosotros, formarán parte del grupo entre quienes se distribuirá lo que existe y aquellos que serán excluidos necesariamente dado que no hay “suficiente para ellos”. La necesidad de esta exclusión absoluta, que pretende mostrar simplemente la “verdad” que activa a la política, se completa en el mensaje de salvación final que garantiza la conservación: “destrúyelos donde los encuentres”. No es difícil darse cuenta que la crisis del capitalismo contemporáneo está reabriendo en todos lados, sobre todo en Europa, el influjo de este testamento político, el que, por otro lado, hace tiempo había recobrado una nueva vida disimulado en los pliegues del principio de competitividad de la revolución cultural neo-liberal. ¿Qué podemos todavía pensar sobre esta cruda distribución que establece el Hitler de Müller, que le asigna al principio de escasez la verdad de toda política y al principio de igualdad la ilusión del comunismo? Esta pregunta, que no tiene ninguna respuesta sencilla que no sea profética o ingenua, reabre la cuestión sobre las bases en torno a las cuales se toman las posiciones políticas, que en algún lugar tienen que atravesar el dilema que plantea el texto de Müller.

Por lo pronto, lo que sorprende es el carácter lacónico de este testamento político, la economía de este discurso que propone una nueva economía general y la presenta como la única capaz de distinguir la realidad de la política (es decir, la violencia) frente a las mentiras de los

comunistas (esto es, las ilusiones de la justicia). En esta última escena, el discurso nazi no se toma el trabajo de justificar sus puntos de vista, no proclama ningún valor particular, no aparece allí ninguna teoría sobre la superioridad de su raza o cualquier teoría equivalente. Lo único que aparece es este gigantesco desenmascaramiento de la “mentira vital del comunismo”, que pretendía entrelazar las cuestiones de la política con los imperativos de la justicia: “para todos o para ninguno”. Cuando esa relación se deshace, no se trata de que la política se vuelve violenta o que la violencia se inscriba en la política, sino que ambos se vuelven absolutamente indistinguibles, coincidiendo la “verdad” de la política con el mandato que dice “destrúyelos donde los encuentres”.

Más allá del porvenir de las ilusiones de justicia no encontramos entonces a la violencia, solapada y desnuda, sino a la indistinción absoluta entre política y violencia, que arrecia como una tempestad fulminante sobre las precarias construcciones imaginarias de los hombres en torno a la ley y el derecho. La causa de esta indistinción radica en una economía que no es más material que simbólica, porque apunta en realidad a conservar la propia identidad, concentrando los recursos, las relaciones, los tiempos y los espacios necesarios para forjar esa identidad sin extraviarse en el juego de las identificaciones con los otros y las vagas equivalencias universalistas. La fuerza de esta identidad absoluta entre violencia y política se descarga, entonces, como una suspensión del tiempo profano, en el que los hombres existen a partir de que se comunican los unos con los otros, y del tiempo mítico, que delega la institución de la ley común en un Dios justo y sangriento a la vez. Lo que suspende ambas temporalidades es la revelación de la escasez en la urdimbre de toda identidad, de modo que cualquier actuar consecuente tiene que destruir no ya lo que se pretendía como justo o lo que estaba instituido como derecho, sino al reconocimiento de lo común en el mundo y en la vida de los hombres. Lo común como relación de las diferencias y los antagonismos se habría mostrado como la última máscara de esa ilusión que consistiría en no animarse a mirar de frente la identidad de violencia y política.

## La razón excéntrica, los utopistas de fin del siglo

Mucho antes de que fracasaran los intentos por realizar el cielo en la tierra, grandes escritores, publicistas de distinta índole o simples profetas de las ideas políticas imaginaron como sería ese mundo íntegramente reconciliado. Si bien Marx se opuso una y otra vez a cualquier anticipación conceptual del comunismo, este tema se transformó en una pujante motivación literaria. Edward Bellamy escribió hacia fines del siglo XIX dos novelas geniales de grandes repercusiones, en las que anticipaba cómo sería la vida racional de los hombres del porvenir en una situación post-revolucionaria. Estas narraciones estaban construidas como una especie de ciencia ficción utópica y socialista, pero aluden también a un núcleo profundo de esta gran transformación que implica la imaginación de una sociedad que ha superado definitivamente la violencia. La primera de estas novelas, aclamada por Erich Fromm como uno de los libros “más notables jamás publicados en EE.UU” (*Looking Backward 2000-1887*) cuenta la saga y establece la estructura de este relato que se centra en la historia de un capitalista del siglo XIX que de pronto y por azar, luego de permanecer dormido por más de un siglo, despierta en medio de una sociedad socialista post-revolucionaria. La segunda (*Equality*), destacada por John Dewey por su contenido democrático y anti-autoritario, es propiamente la que establece las grandes tesis; novela pedagógica y épica a la vez, se aboca a la tarea de explicar cómo es ese mundo justo y racional en el que la política se practica todos los días sin las pesadillas de la lucha violenta entre los hombres. Construida en el ritmo retórico de una especie de manía argumentativa, prácticamente cada página contiene alguna explicación de la diferencia entre ambos mundos, con preguntas, réplicas y contra-réplicas que van a culminar en una nueva explicación general. Pacífico, cordial y abierto, en distintos pasajes de esta utopía del siglo XXI se aborda la cuestión de la violencia.

El argumento general del libro enlaza todas las formas de padecimiento y violencia social con la opresión central que se encuentra en la explotación de la mayoría por parte de una minoría a través de la propiedad privada del capital socialmente productivo. De allí se pasa al diagnóstico que asegura que esta opresión central del sistema capitalista

es la que disemina por todo el cuerpo social las formas más diversas de la violencia. La revolución que terminó con este viejo sistema social fue reparadora de todas esas injusticias, superadora de las causas de la violencia y de alguna manera continuadora de sus mejores aspiraciones éticas. En este mundo armónico, íntegramente reconciliado y que realiza completamente el principio de auto-gobierno político de los hombres, la violencia no es más que un asunto del pasado, registrable en las huellas y marcas de una violencia social finalmente superada que solo se la recuerda a través de los museos, las clases de historia y, en el tiempo presente que relata la novela, a través del testimonio excéntrico del “último capitalista” sobre la tierra.

Algunas curiosidades que sorprenden a Julian -de él se trata en esta aventura que no sólo uno dos épocas y dos mundos sino, fundamentalmente, dos sistemas sociales completamente diferentes- como hombre del siglo XIX nos sorprenderían también a nosotros por la capacidad de anticipación de esta auténtica obra de filosofía social. Junto con la realización de los ideales de justicia, y tal vez como su condición necesaria, este nuevo mundo social no-violento logró desarrollar una serie prácticamente infinita de fantasías tecnológicas, que han desplegado sobre el mundo potencialidades inimaginables de la naturaleza. Hay algunas especialmente destacables para nuestro tema, por ejemplo las que se refieren al problema de la división del trabajo. Julian ya entendió que ahora todos los ciudadanos cobran exactamente la misma retribución mensual, sin importar cuál sea su tarea, que pueden usar para proveerse de todo lo que necesitan y desean sin la mediación fetichista del dinero, gracias a unas tarjetas muy prácticas con las que los bancos cubren los gastos individuales de cada uno. Pero se pregunta: ¿si todos ganan lo mismo, quien lleva a cabo los peores trabajos en este sistema social? ¿Quién realiza esas tareas necesarias para la comunidad, pero que nadie desearía realizar si pudiera elegir libremente, sin la coacción de la violencia estructural del capitalismo? Él piensa sobre todo en las tareas asociadas a la limpieza de los lugares comunes, los servicios que se les deben prestar a los que realizan otras ocupaciones importantes, etc. Lo que descubre es un maravilloso mundo de invenciones tecnológicas que trabajan también secretamente regulando el conflicto social y suprimiendo la manifestación de la violencia. El prin-



cipio de todas estas invenciones consiste en superar el apego afectivo de los hombres hacia las cosas singulares, pero no al modo estoico de una subjetividad recogida sobre sí frente a los impulsos de sus deseos por las cosas singulares, sino a partir de la reproductibilidad infinita de casi todos los objetos socialmente útiles, de modo tal que es ahora la propia objetividad del mundo la que ya no contiene ni puede contener la existencia de cosas singulares. Julian descubre así, por ejemplo, que las personas ya no usan más telas coloridas, ni trabajosos tejidos para vestirse, no hay talleres de costura, ni ropas que requieran ser cuidadas y lavadas. Todos visten ahora prendas hechas de papel, descartables y moldeables según la necesidad absolutamente libre de cada uno en cuanto a resistencia del material, forma, tamaño, etc. La única condición que tienen estos bienes de uso es que los modelos hechos de papel estén absolutamente disponibles para los otros y sean lo suficientemente descartables y efímeros como para no llegar siquiera a poder constituir una moda en los ojos del deseo de los otros. Tampoco los hogares requieren limpieza, porque las alfombras, la ropa de cama, las cortinas y la mayoría de las cosas del hogar también son hechas de distintos tipos de papel. Los cubiertos, la vajilla, todos los utensilios para cocinar y comer se han vuelto fungibles, de modo que cuando llega el momento de lavarlos simplemente se los arroja a la basura (Bellamy, Equality: 52).

En este sistema social todo funciona de un modo análogo gracias a esta política que realiza simultáneamente la técnica y la justicia. Por ejemplo, para superar posibles rivalidades culturales, los hombres y las mujeres de las regiones más diversas han aprendido finalmente todos una misma lengua, que son capaces de usar para conocerse recíprocamente más allá de los prejuicios, temores y desconocimientos ancestrales gracias a unos increíbles aparatos llamados electroscopios, una especie de teléfono que transmite también imágenes en movimiento.

Todas estas invenciones tecnológicas y morales, que están asentadas en una economía de la abundancia y el desapego, registran tan sólo dos marcas o huellas de la violencia, que vamos a ver como permanecen completamente exteriores en relación a la comunidad. La primera se refiere a aquellos que se resistieron en el origen o pudieran resistirse

en el futuro a este sistema social, a pesar de todas las ventajas, comodidades y oportunidades para la auto-realización que ofrece. Llámoslos los disidentes de la civilización igualitaria. Su disconformidad exige el trabajo de un tratamiento que combina la prescripción médica con el formalismo de la sentencia jurídica: “se los proveerá con suficientes semillas y herramientas y se lo acogerá en una reserva expresamente preparada para este tipo de personas, reserva que se parecería vagamente con la que se utilizaba en su tiempo para los indios que se resistían a aceptar la civilización” (Bellamy, *Equality*: 41). Esta exclusión “involuntaria” de la comunidad de aquellos que no eligen o se resisten a aceptar las normas del sistema social de las mayorías que realizaron la justicia en la tierra no es percibido por los hombres de esta sociedad armónica como una forma de violencia, sino como aquello que está contenido en el límite de la violencia, como una exclusión del otro anterior a la violencia, ya que procura evitarla (impidiendo que el conflicto de los disidentes se desarrolle) y como una relación con el otro que consigue suprimirlo sin violencia (gracias a la ilusión de la libertad del otro fuera de la comunidad). La segunda aparición del problema de la violencia tiene que ver con los que permanecieron mucho tiempo presos por sus vínculos con el crimen y las perversiones sociales. Como la revolución llegó muy tarde para acogerlos y reformarlos, a este tipo de hombres y mujeres que están forzados a reproducir las formas de sociabilidad violenta a la que se habituaron, se los confinará en instituciones saludables, donde no puedan realizar hechos violentos, pero donde tampoco sean sometidos ellos mismos a la violencia.

Como se ve en esta utopía de la igualdad post-revolucionaria la huela que deja la violencia en las formas políticas se borra cuando la justicia declamada aparece completamente encarnada en las condiciones objetivas e institucionales que garantizan la reproducción del propio cuerpo social. La realización plena de la justicia a través de las leyes de la política y la técnica no sólo deja absolutamente fuera de sí a la relación con la violencia, estimulando así la ceguera del principio igualitario sobre su propia violencia, sino que transforman a la disyunción absoluta entre justicia y violencia en la máscara que oculta la impotencia para interpretar modos emancipados de la vida social en los que permanece la revolución.

## Para concluir

Se discute la crítica de Benjamin a la violencia afirmando que en muchos pasajes roza algunos de los peligros, desvíos, horrores, o ingenuidades que tratamos aquí de modo indirecto y un poco paródico. La pretensión de justicia indeclinable, la suspensión de la esfera del derecho, las fantasías tecnológicas y el tiempo mesiánico, le dan forma a una reflexión aguda y arriesgada sobre la violencia en el contexto de la política moderna. Sus bordes se tocan con las pulsiones que condujeron a las grandes catástrofes y las mayores cegueras del siglo XX. Pero tal vez se malinterpreta el punto de ese famosísimo ensayo. Tal vez lo que debamos leer no sea su proximidad o distancia con alguna de estas posiciones particulares, sino el caleidoscopio que forman entre sí estas imágenes contrastantes. Cuando componen una constelación de ideas sugieren esta reflexión: ¿cómo podríamos seguir pensando, acaso, la relación entre política y violencia si no es a través del peligro, el horror, la ingenuidad y el desvío?

**Bibliografía.**

Bellamy, E. (1898). *Equality*, Appleton, New York.

Hegel, G. (1999). *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.

Menke, Ch. (2012). *Aesthetics of Equality*. Hatee Cantz, Kassel.