

# Notas sobre el fin de la violencia

Sergio Tonkonoff

(Conicet/Uba)

I

A los ojos de la tradición liberal que es todavía el horizonte de nuestras democracias, la violencia es el fin de la política. Es decir aquí que dónde comienza una termina la otra. No porque esta tradición desconozca el uso de la fuerza o evite recomendarlo en todos los casos. Si no porque violencia suele ser la palabra elegida para nombrar el uso de la fuerza cuando es ilegítima. En tales situaciones se llama violencia a su ejercicio y se la opone a sociedad –y tal vez sobre todo a derecho, entendido como dispositivo de articulación racional de la vida social, estructura reguladora privilegiada de sus interacciones. Las leyes codificadas y burocráticamente administradas son aquí señal de progreso y armonía. Leyes que precisan, sin dudas, la concurrencia de la fuerza para hacerse valer, pero cuando esto sucede se no habla de violencia a secas, sino de violencia legítima. Es decir de una violencia que no sería tal. Legítimo es el ejercicio de la fuerza por agencias que actualizan el *ius puniendi* y el *ius belli* estatales y, en el otro extremo, legítimo es su uso de excepción por parte del ciudadano que se defiende de una amenaza mortal en ausencia de estas agencias. Cualquier otra manifestación es impugnada y punida legítimamente, por cuanto esta tradición ha querido ver la renuncia al derecho individual a la violencia y su cesión al Estado, como condiciones necesarias del pacto democrático. Renuncia y pacto que establecen la medida de la razón política y el fundamento de los medios racionales de la convivencia social. Por eso aquí cualquier acontecimiento violento que tenga lugar fuera de estos parámetros, se presenta como un punto claro de rechazo jurídico y un punto ciego epistemológico. Es decir que toda violencia que exceda las coordenadas trazadas por el monopolio estatal y defensa personal, resulta no sólo ilegal, ilegítima y condenable, sino también incomprensible. Siendo que existe a disposición de los ciudadanos un sistema de medios racionales

instucionalizados –el sistema jurídico-político–, y siendo que ese sistema se sostiene en la renuncia, la prohibición y el castigo de la utilización de la violencia por fuera de él ¿por qué alguien, en su sano juicio, habría de ejercerla? El adjetivo genérico que le cabe entonces a esa violencia excedente cuando acontece, es el de irracional.

Y esto porque se supone que las violencias legítimas son racionales, en tanto consiguen legalmente una adecuada relación medios-fines-consecuencias. Lo que supone, a su vez, que la violencia es ante todo un instrumento. Algo que puede ser usado, manipulado con un fin que le es, en realidad, indiferente. De modo que antes de ser calificada de la manera que sea (legal o ilegal, legítima ilegítima, racional o no), la violencia sería un una herramienta. Y como tal neutra y sin sentido: librada a sí misma no tendría dirección. Sólo serviría para algo más, un fin que no reside en ella. Lo que alguien llamó “el principio de estupidez” de la violencia. Un instrumento obtuso y sumiso, aunque capaz volverse crecientemente eficiente. Siendo del orden técnico, puede ser progresivamente racionalizado mediante la implementación de útiles, mecanismos y procedimientos adecuados, y ser empleado con los fines más variados. La guerra, por ejemplo, como empresa para conquistar recursos, no podría nunca ser un fin en sí misma. La violencia en sí misma no tendría un valor más allá de su instrumentalidad, y como tal no aportaría nada duradero ni importante a la realidad sobre la que interviene. No importa cual lesiva y cruel pueda ser: siempre tendría algo de inocuo y superficial.

De modo que, siendo el fin de la política, siendo el hecho que señala que su último umbral ha sido atravesado, la violencia no tendría un fin en sí misma. Sería un puro medio.

## II

Esta comprensión de la violencia como puro medio excede con mucho las ideologías y las filosofías liberales, y se encuentra presente en diferentes zonas del pensamiento político occidental. A la sazón, en el marxismo. La hipótesis instrumentalista queda presentada con singular claridad en el capítulo del Antidurhing de Engels, llamado precisamente Teoría de la Violencia. Allí

leemos que “la violencia no es más que un medio”, y el fin al que responde es “el provecho económico” al que puede favorecer directa o indirectamente. Frente a quienes pretenden encontrarla en el origen de la configuración societal determinado su estructura de dominación y sus relaciones de propiedad, Engels responde que resulta imposible atribuirle esa capacidad. Ante la hipótesis a la que podemos llamar “fiscalista” acerca de la producción y reproducción del orden social –aquella que cree ver en el uso de la fuerza el origen de las instituciones sociales, la propiedad privada en primer lugar–, Engels afirma que la espada no es ni con mucho el instrumento más importante en cuestión. Su hipótesis en este punto es, por supuesto, económica –incluso economicista. Entiende que para producir y reproducir el edificio social, junto a la violencia son necesarias además, y sobre todo, herramientas propiamente dichas y objetos de producción. Resulta imprescindible, asimismo, cierto desarrollo de las fuerzas productivas. Es decir, la combinación sostenida durante algún tiempo los medios de producción con la fuerza de trabajo. Resulta necesario, por último, la acumulación socialmente desigual de los productos de este proceso. No sería la esclavitud (en tanto sometimiento directo por vía de la fuerza física) lo que permite el trabajo, sino que lo contrario sería lo correcto: “Antes de que sea posible la esclavitud, es menester que la producción haya alcanzado ya un cierto nivel de progreso y que la distribución haya llegado a un cierto grado de desigualdad”, escribe.

Tampoco la propiedad privada surge del uso de la violencia: para que algo sea robado, apropiado violentamente, debe existir antes como producto del trabajo. Las primeras diferencias sociales y la propiedad privada se producirían, entonces, en el campo de las relaciones de producción e intercambio. Y en este proceso la violencia no desempeñaría más que un papel menor. La propiedad privada es ante todo una institución social, nos dice Engels, y la violencia puede transformar el estado posesorio en el que se encuentra pero no engendrarla. Y esto porque la ley de la propiedad privada descansa sobre la “ley de producción y circulación de las mercancías”, cuya dialéctica hace que aquello que comenzó siendo producto del trabajo (el derecho de propiedad), termine convirtiéndose en el derecho del capitalista de apropiarse del trabajo ajeno no retribuido –o lo que es lo mismo, en la ausencia de derecho del productor obrero de apropiárselo. “Y todo este proceso se

explica por causas puramente económicas, sin necesidad de acudir ni una sola vez al argumento del robo, ni al de la violencia ni al del Estado, ni a ninguna otra intromisión de carácter político”. Es lo que aprendemos en El Capital de Marx, nos asegura. Y es claro que lo hace optando por olvidar cuanto menos el capítulo XXIV de ese libro, donde se lee entre otras cosas que el proceso histórico de acumulación originaria del capital fue impulsado por la fuerza física directa ejercida sobre los campesinos del régimen feudal en disolución, y que el capital “viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza”.

El recuerdo de esta cita indica que es posible hallar en Marx un tratamiento más matizado y complejo acerca de la relación entre economía, política y violencia. Puede decirse que para él la burguesía no sólo construye su dominación con las armas de la economía, sino también con las armas de la guerra, la rapiña y la muerte –con esa herramienta singular que es la espada. Pero hay que agregar enseguida que cuando se trata de pensar la espada, Marx parece compartir la tesis de Engels: la violencia tiene un carácter instrumental, es un puro medio. Es decir, es resulta cabalmente funcionalizable por fines que les son externos –en este caso, los económicos. Su famosa frase según la cual la violencia es la partera de la historia, lejos de desmentir esto lo confirma. La partera no es la madre de la criatura, sólo colabora con el advenimiento de algo de lo que no es causa ni origen.

Se ve cómo el marxismo comparte la hipótesis instrumentalista con la tradición liberal. Se ve también que no acepta la cláusula de mutua exclusión entre violencia y política que propugna esta última. Clausula vinculada al carácter imparcial atribuido a las instituciones políticas en general, y al derecho en particular, donde el Estado sería siempre un tercero mediando entre disputas de intereses particulares, separando lo que es uso estatal de la fuerza (violencia legítima), de lo que es violencia propiamente dicha (fuerza ilegítima). Para el marxismo en cambio, al menos en sus versiones ortodoxas, los aparatos de estado (código del derecho y administración de justicia incluidos) se encuentran muy lejos de ser neutrales en la disputa de intereses en conflicto de la sociedad civil. Serían más bien instrumentos de coerción al servicio de la dominación de unas clases sociales sobre otras. Por eso en la lucha de clases,

tanto el derecho como la violencia serían instrumentos de coerción, y, desde el punto de vista ontológico, no habría hiato significativo entre ambos. Ambos serían armas, intercambiables, al servicio de objetivos que residen siempre fuera suyo. Por eso desde el punto de vista ético, la violencia estatal es injusta, y, si hay que hablar en el lenguaje del derecho positivo, es ilegítima.

### III

La hipótesis del carácter instrumental de la violencia desprovista de la cláusula de su mutua exclusión estructural con la política se encuentra presente también en el célebre aforismo de Clausewitz: “la guerra es la mera continuación de la política por otros medios”. También aquí la violencia, desplegada a escala masiva por la guerra, es un fin al servicio de otra cosa (la política). Tal es el sentido de la continuidad que propone este aforismo. Pero, si bien política y violencia son comprendidos como dominios de la acción instrumental y razonada, no se trata términos estrictamente análogos y menos aún reversibles e intercambiables. Hay aquí conciencia de que la violencia (la guerra) posee su estructura y reglas propias, entre las que se cuenta la posibilidad de escalada a los extremos. Es decir la pérdida de la relación racional medios destructivos / fines políticos, y la deriva hacia una dinámica de la destrucción total convertida en un fin en sí mismo. Si es un instrumento, la guerra posee estructuración y dinámica propias que limitan y condicionan sus posibilidades de utilización. La política debe saberlo para servirse de ella. Por otra parte, la política puede incluir a la violencia como medio, pero no queda definida por ese medio – de hacerlo ya no sería política. La política es entendida aquí como una forma racional de administración de los intereses colectivos de una nación. Puede recurrir a la guerra como un medio entre otros, pero, sobre todo, es ella quien establece los fines. Entonces, desde el punto de vista de la política, la violencia destructiva es (o debe ser) un método para alcanzar la paz. Tal es el fin que la política ha de imponerle, convirtiéndola efectivamente en medio y subordinando los fines que son propios de la violencia (la destrucción total) como secundarios.

Todo ello permite suponer, que, en Clausewitz, la guerra es la suspensión temporaria de cierto equilibrio y cierta armonía que se dan como presupuestos, y a los que se aspira como fines superiores. Si es la violencia es un método, es uno que se quisiera de excepción, a pesar de su recurrencia. En cualquier caso, la política la antecede y la sucede.

De allí que la conocida inversión realizado por Foucault del aforismo en cuestión (“la política es la continuación de la guerra por otros medios”), consista en ubicar a la paz como la continuación de la lucha por otros medios. El primer sentido de tal inversión es colocar al conflicto, y no a la armonía, como modo ser característico de lo social, para luego comprender cualquier ordenamiento socio-político como el efecto de la dominación de ciertas fuerzas sociales sobre otras. Al menos durante algún tiempo Foucault pareció responder afirmativamente a la pregunta que él mismo formulara: “¿La guerra debe considerarse como un estado de cosas primero y fundamental con respecto al cual todos los fenómenos de dominación, diferenciación y jerarquización sociales deben considerarse como derivados?”. De modo que aquí, política es relación de fuerza, y la guerra es “el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza.”

La inversión agonista de Foucault acepta entonces la caracterización instrumentalista de la violencia de Clausewitz, pero radicaliza la idea de que ella constituye un *continuum* con política. Radicalización en la que se tiende a perder la diferencia entre ambas –algo que ya se encontraba presente en los filones dominantes de la tradición marxista. Es que también aquí las relaciones sociales son relaciones de lucha, pero no se producen en bloques sino en redes descentradas, estructuradas por distintas formas de ejercicio del poder. Formas de control político donde la violencia no es otra cosa que el grado máximo de coerción del que una tecnología de dominación es capaz. Diferencia entonces cuantitativa y no cualitativa entre violencia y política. Donde la primera no es exterior a la segunda (no se encontraría más allá de su límite último), sino que constituiría un recurso más de la que ella dispone, y no el más importante –sobre todo a partir de la modernidad anátomo y bio-política. Pero por lo mismo, la violencia no tendría fin, ni espacial ni temporal. Siendo que es entendida básicamente como coerción física manipulable, es decir como poder, o más bien como efecto de su ejercicio; y siendo que las

relaciones de poder constituyen, a su vez, la trama que vuelve consistente cualquier orden societal; no habría nada que pueda ser exterior al poder y sus violencias. Sin duda no es el mismo el lugar ni el sentido de la violencia en las tecnologías soberanas que en el bio-poder, pero en cualquier caso no habría afuera del poder, y por ello no habría afuera, o fin, de la violencia. Lo que sí parece anunciar esta hipótesis –conocida como la hipótesis Nietzsche– es el fin de la política entendida como una práctica de transformación de las estructuras o redes de poder.

No ha sorprender entonces que quienes hagan propia descripciones del estado actual de cosas basadas en la indiferenciación entre violencia y política tiendan al catastrofismo como única salida posible.

#### IV

En los albores de lo que fue un período signado por el más virulento ataque al liberalismo y sus instituciones, también Carl Schmitt se ocupó aforismo de Clausewitz. Si aceptamos que éste último suponía a la política como administración no violenta de intereses nacionales, y a la violencia como recurso instrumental y temporario para alcanzar esos fines, entonces en Schmitt encontramos tanto una inversión como una resignificación de los términos en cuestión, y un comienzo de reconceptualización de sus relaciones. Inversión porque sin dudas Schmitt tiene a la discordia y no a la armonía como punto de partida de cualquier consideración sobre lo social y sus vicisitudes. Y lo tiene en la forma de una antropología pesimista según la cual los seres humanos somos “malos por naturaleza”. En cuanto a su definición de política – o más bien de lo político–, ella radica postular en que se trata de un modo de agrupamiento social, particularmente vivo, generado por el conflicto con otros grupos e individuos. Conflicto que no es sin embargo económico, ni ético, ni estético, sino, específicamente, aquel que se articula a partir de la distinción amigo/enemigo. Este enfrentamiento puede ser potencial o real, pero resulta siempre particularmente extremo, dado que comporta la designación de una alteridad entendida como existencialmente amenazante, diferente, y ajena, a la

que es preciso destruir. Es pues la estructura de un combate a muerte, en realidad siempre más potencial que real, aquello que caracteriza a lo político. Para Schmitt la posibilidad efectiva de la muerte violenta está en el centro de la relación política, y la guerra es su (¿mera?) actualización. Por eso Schmitt no invierte el aforismo al enunciarlo. También para él la guerra continua a la política, sólo que la política es desde el comienzo antagonismo amigo/enemigo y contiene a la violencia como una dimensión estructurante y necesaria.

De manera que aquí la guerra es política por otros medios, pero ésta no es el reino de la armonización instrumental de intereses, ni la superestructura de conflictos que serían más fundamentales (los económicos), tampoco es ejercicio tecnológico de producción de individuos y poblaciones. Aquí la política es la forma de constitución de un pueblo a través de la definición de de sus enemigos mortales. Entonces la guerra, más que un medio técnico para la consecución de fines que son en última instancia intercambiables y por lo tanto indiferentes, resulta de modo de actualización más cristalino de la lógica de producción de un nosotros. Eso la hace, sobre todo, el escenario de emergencia y despliegue de una violencia mucho más “existencial” que instrumental. Esa violencia es siempre colectiva y lo que pone en juego es la constitución política de un grupo basada en la experiencia de la posibilidad muerte violenta a manos de una alteridad que amenaza la forma de vida de un grupo. Por eso la violencia se encuentra aquí no en el fin sino en el comienzo de la comunidad política. Un comienzo que ciertamente no es cronológico, sino intempestivo: cada vez que la comunidad debe hacerse o re-hacerse, la violencia es su operador mayor. Una violencia que resulta entonces in-humana, o cuanto menos anti-humanista, y con seguridad anti-individualista. Porque humanidad se confunde en esta (mito)lógica con comunidad: uno necesariamente es con los otros (amigos) y contra los otros no comunitarios. Pero esos, los enemigos, se presentan necesariamente como bárbaros e in-humanos.

Todo sucede en Schmitt como si la paradójica presencia de una violencia colectiva en suspenso fuera lo distintiva de la experiencia política en tanto tal. Esta comunidad se funda en torno a la defensa (violenta) de valores excluyentes y sagrados, y precisa anatemas funcionales a la reafirmación de los mismos. Comunidad, ley (moral) y divinidad se identifican en este planteo



teológico-político. Lo que nos importa de él es que este vínculo entre sacralidad de los valores, comunidad y violencia promueve la comprensión de que ésta última no puede ser vista como un simple medio para un fin cualquiera.

Si lo político es el momento de constitución de una comunidad, si ese momento depende del enfrentamiento con una alteridad radical, y si la violencia colectiva se cuenta entre las manifestaciones más claras y elementales de ese enfrentamiento, ya no puede hablarse de la política como una manifestación de racionalidades instrumentales, y tampoco de la violencia como mera manifestación o ejercicio de la fuerza bruta instrumental de los músculos y/o las herramientas. Ya no puede pensarse en la violencia como algo que se deja dócilmente dirigir. Pero esto sucede no, o no sólo ni fundamentalmente, porque ella tiene su propia estructura, como la tiene cualquier *techné*, y por ello condiciona, cuando no determina, las acciones que pueden seguirse con su utilización. Sobre todo porque ya no puede hablarse de una relación de exterioridad entre violencia y política al modo del liberalismo humanista, pero tampoco de relación de continuum al modo instrumentalista. Lo que Schmitt señala con gran intensidad es que la relación entre violencia y política que funda los estados modernos, no es la de la exclusión recíproca ni de reversibilidad simple o aún dialéctica, sino la de una implicación paradójica. No hay sin embargo en su obra una articulación conceptual de esa implicación. Habrá que esperar a Lacan para que esa lógica sea despejada. Y esto porque se trata de una relación topo-lógica.

## V

En una región conceptual en muchos sentidos próxima a la de Schmitt, se encuentra la intervención de Benjamín sobre el tema que nos ocupa. Lo prueba la famosa censura de Adorno sobre este punto, quien decidió no publicar en su edición de las cartas de Benjamin aquella que éste dirigió a Schmitt. Carta en la que reconocía la inspiración que obtuvo su *Critica de la Violencia* de la *Teología Política* del jurista próximo al nazismo. Por otro lado, conocida y explícita es también la importancia de las *Reflexiones sobre la Violencia* de Sorel para ese mismo ensayo. Y es probable el singular modo de

pensar que comporta este difícil texto se juegue en la trama que se teje allí entre ambos polos anti-liberales (Sorel y Schmitt) y la tradición mesiánica judía.

De entrada deja claro Benjamin que el terreno donde se desarrolla su crítica es el que se halla en la relación entre fuerza, derecho y justicia. Tal es el “contexto ético” en el que, cree, cualquier crítica a la violencia debe tener lugar. Y en ese contexto explora lo que considera la doble función de la violencia: fundar derecho y conservar derecho. Encuentra a la primera función bien expresada en la guerra entre Estados y en la lucha de clases. Donde el conflicto bélico obliga, en la celebración de la paz, al reconocimiento *de jure* de aquello que se ha conquistado *de facto*, y otro tanto puede decirse del momento de reinicio de la actividad por parte de los trabajadores luego de una huelga victoriosa. La segunda función de la violencia sería visible en la pena de muerte y en la policía. Ambas instituciones conservan los mandatos del derecho por medio de la violencia, y muestran así, al mismo tiempo, el origen violento de éste último. Ambas muestran también que las dos funciones mencionadas son permanentes y dinámicas, y se presentan en cada puesta en acto de la violencia. Así, la pena de muerte no sólo sanciona el derecho vigente, también puede instituir nuevos derechos. Tal ha sido, nos dice Benjamin, el sentido histórico de castigar el robo con la pena capital: si desproporción violenta apuntaba a instituir el derecho a la propiedad privada. La policía, por su parte, tanto fuerza a cumplir con el ordenamiento jurídico estatal como promueve sus propias normativas a base de edictos y de prácticas regulares de control y vigilancia. Es decir, tanto conserva derecho como lo produce.

En la aceptación de Benjamin de la existencia de un vínculo indeleble entre violencia y derecho –o de un modo más general y profundo entre violencia, política y soberanía como instituyentes del derecho y condiciones de su vigencia– se ve la presencia de de Schmitt y su Teología Política. Pero es precisamente la convicción de que ese vínculo es estructural, lo que le hace afirmar que el derecho porta una “ambigüedad ética fundamental”, y lo lleva a “la pregunta de si no es posible regular los conflictos de intereses de la humanidad con otros medios que no sean violentos”. Pregunta que parece conducirlo a una posición radicalmente impolítica ubicada a una distancia no

complementaria, insalvable, de Schmitt. Pregunta que lo lleva a postular la existencia de medios “limpios” como alternativa a los medios violentos del derecho. Medios “inviolentos”, tales como cree encontrarlos en las relaciones interpersonales en las que prevalece “la cultura del corazón” (la cortesía sincera, la afinidad, la confianza), en la conversación (donde la conformidad no violenta es posible), y en el lenguaje en general. Pero también la huelga, en ciertas condiciones, o más bien de cierto tipo, se presenta aquí como más acá del derecho y la violencia. Siguiendo a Sorel, Benjamin distingue entre huelga política y proletaria, argumentando que sólo esta última carece de un carácter violento. Y esto porque, indiferente a cualquier beneficio parcial o específico, se propone como único objetivo la el fin de la violencia estatal –es decir, el fin del derecho y de la política. Huelga anarquista entonces que, como una especie de Bartleby colectivo, presenta una revuelta en cierto sentido pasiva, y carente de programa, utopía y derecho (pasado, presente o futuro). Una huelga impolítica, no violenta, que sería un paradójico medio sin fin –y que encontraría su condición de posibilidad en una justicia divina. Se trata de una acción colectiva que no busca hacer la ley ni preservarla, acontecimiento o instante (mesiánico), ubicado, de algún modo, en el otro extremo de la razón instrumental que también es puro medio, sin fin.