

Violencia, justicia y perdón*

Violence, justice and pardon

Antonio CAMPILLO**

Universidad de Murcia

campillo@um.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.007>

Recibido: 25/04/2016

Aprobado: 15/10/2016

Resumen: En este texto se distingue entre la fuerza física, la agresividad animal y la crueldad humana. En segundo lugar, se muestra el vínculo inseparable entre la violencia humana y la institución de la ley y de la comunidad política. A continuación, se hace una crítica de las tres grandes ideologías políticas modernas (liberalismo, socialismo y nacionalismo), como otras tantas utopías de la no violencia que han engendrado nuevas formas de violencia. Por último, a partir de las terribles experiencias del siglo XX, se esbozan siete tesis sobre las características de la violencia humana, sobre el modo en que se replica a sí misma y sobre las posibles vías para interrumpirla o limitarla.

Palabras Clave: Violencia, política, ley, modernidad, justicia, perdón.

* Conferencia pronunciada en el curso de verano *La violencia y sus formas*, coordinado por Delia Manzanero y Marta Nogueroles, y celebrado del 7 al 9 de septiembre de 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Una versión anterior de este texto, con el título "Diez tesis sobre la violencia", fue presentada en el X Congreso Internacional de Antropología Filosófica *Guerra y paz: perspectivas filosóficas* (organizado por la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica y celebrado en la Universidad de Alicante, del 26 al 28 de junio de 2012) y publicada al año siguiente en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 50, julio 2013, pp. 65-74. Finalmente, una versión mucho más extensa, con el título "La violencia y la ley", fue publicada en mi libro *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 147-210.

** Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia – <http://webs.um.es/campillo> – campillo@um.es

Abstract: In this paper I firstly distinguish between physical strength, animal aggressiveness and human cruelty. Secondly, I show the inseparable link that ties human violence to the establishment of law and the political community. I then critically examine the three great modern political ideologies (liberalism, socialism and nationalism), which as other utopies of non-violence have produce new forms of violence. Finally, taken into account the terrible experiences of the 20th century, I outline seven additional theses on the features of human violence, on the way it copy itself and on the posible ways to interrupt or restrict it.

Keywords: Violence, politics, law, modernity, justice, pardon.

1. Fuerza, agresividad y crueldad

La violencia se dice, se hace y se padece de muchas maneras. De hecho, solemos llamar “violenta” a *cualquier acción singular y pasajera o a cualquier situación regular y duradera, susceptible de causar, sea de forma directa e inmediata o indirecta y diferida, alguna clase de daño sobre personas, animales, plantas o cosas*. Sin embargo, esta definición de violencia es demasiado amplia e imprecisa, pues permite considerar a todos los seres naturales sin distinción, sean inertes, vivientes en general o humanos, como causantes o receptores de “alguna clase de daño”.

Ahora bien, si consideramos el “daño” desde el punto de vista de los seres que lo *padece*, entonces hemos de establecer una distinción ontológica entre los seres sensibles y los no sensibles, pues solo los primeros pueden *sufrir o padecer* alguna clase de daño. No podemos decir, por ejemplo, que la piedra *sufre* la erosión del agua. Esta distinción ontológica es el principal punto de apoyo de los defensores de los “derechos de los animales”, para quienes la condición que convierte a un ser viviente en un sujeto de derechos no es su capacidad racional, considerada por los “antropocentristas” o “especistas” como un atributo exclusivo del *homo sapiens*, sino más bien la capacidad de sufrimiento y de compasión inherente a todo ser sensible, sea humano o no humano.¹

Y si consideramos el “daño” desde el punto de vista de las *causas* o *agentes* que lo provocan, entonces hemos de establecer una segunda distinción ontológica, esta vez entre tres tipos de violencia: la causada por los seres y fenómenos físicos, a la que llamaré *fuerza*; la causada por los animales en general, a la que llamaré *agresividad*; y la causada exclusivamente por los humanos, a la que llamaré *crueldad*.

¹ Esta apelación a la capacidad de sufrimiento y de compasión de los seres sensibles, como fundamento biológico del vínculo moral que une a los humanos con los demás animales (especialmente, con los animales susceptibles de experimentar placer y dolor), tiene una larga historia y se encuentra presente en las más diversas tradiciones culturales. En el Occidente moderno, comenzó a ser formulada por filósofos tan diversos como Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham y Arthur Schopenhauer, y ha sido retomada y reelaborada en las últimas décadas por Peter Singer, Ursula Wolff, Jesús Mosterín, Jorge Riechmann y otros muchos autores. Véase Singer, P., *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999 (orig. inglés 1975); Wolff, U., *Ética de la relación entre humanos y animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014; Mosterín, J., *¡Vivan los animales!*, Madrid, Debate, 1998; Riechmann, J., *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Madrid, La Catarata, 2005.

Esta segunda distinción es relevante por un doble motivo. En primer lugar, porque la crueldad humana suele remitirse, de uno u otro modo, a las llamadas “fuerzas de la Naturaleza”, a su carácter ciego e irresistible, sea para legitimarse simbólicamente a partir de ellas (como sucede en todo régimen teocrático), sea para utilizarlas técnicamente como armas de poder (como sucede en todo régimen tecnocrático).

En segundo lugar, la distinción entre *fuerza*, *agresividad* y *crueldad* es también relevante porque la agresividad biológica ha sido invocada recurrentemente (desde el Calicles platónico hasta las doctrinas más recientes y pretendidamente científicas como el darwinismo social, la sociobiología, la biopolítica naturalista, etc.), para explicar y justificar la violencia humana, atribuyéndole una supuesta funcionalidad biológica.

En la violencia humana hay un rasgo suplementario y distintivo que no puede ser reducido ni a la mera *fuerza física*, ni a la mera *agresividad biológica*, y ese rasgo diferencial es la *crueldad moral*. La *crueldad* es esa clase de “daño” que solo los seres humanos somos capaces de causar a otros e incluso a nosotros mismos. La *fuerza* y la *agresividad* las experimentamos como “violentas” en la medida en que se encuentran investidas por la *crueldad*, es decir, en la medida en que pueden ser atribuidas a *agentes humanos susceptibles de ser juzgados como responsables de sus actos*.

Toda violencia es un daño recibido o cometido, pero no a todo daño lo llamamos “violencia”; no, por ejemplo, a los daños que los humanos recibimos de los fenómenos naturales o de otros seres vivos, como una inundación o una epidemia, aunque ambas provoquen miles de muertes. A no ser, como ya he dicho, que tales daños hayan sido desencadenados en último término por agentes humanos, como en las catástrofes derivadas del cambio climático antropogénico o en las epidemias derivadas de actuaciones criminales por parte de empresas, Estados, grupos religiosos, etc.

Por tanto, llamaré violencia al *daño directo o indirecto, coyuntural o estructural, que los humanos causamos a otros humanos, a otros seres vivos e incluso a los seres inertes, sean naturales o artificiales, mediante el ejercicio más o menos deliberado de nuestras capacidades racionales, habilidades sociales y recursos materiales*. La violencia es una *cualidad específicamente humana*, más aún, una *cualidad normal* de la vida humana. Recordemos las palabras de Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1887): “La *crueldad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías (...) Es una propiedad *normal* del hombre”.²

2. Violencia y ley

La diferencia decisiva entre la agresividad animal y la violencia humana, como señala Bataille en *El erotismo* (1957)³, tiene que ver con la *institución política de una ley común*, es decir, con el hecho de que *los humanos sometemos nuestra agresividad a toda clase de prohibiciones y prescripciones*. La humanidad aparece allí donde una pluralidad de seres vivos se constituye como un “nosotros” común e instaura una ley que prohíbe o limita la violencia en su propio seno y en cambio prescribe o permite practicarla de forma organizada con otros seres vivos, e incluso con otros humanos.

² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1997, p. 86.

³ Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 44-52.

Así, no es que haya violencia allí donde no hay ley, sino que más bien *hay violencia allí donde hay ley*, allí donde hay una regla instituida que a un tiempo la prescribe y la prohíbe, esto es, que la regula, y al regularla la desdobra, la escinde en una violencia gloriosa y otra ignominiosa. La relación entre la violencia y la ley no debe entenderse a partir del dualismo jerárquico que, desde Platón en adelante, ha dominado el pensamiento occidental, es decir, como si la violencia fuera la *fuerza* material originariamente terrestre, ciega, oscura y caótica, y la ley fuera la *forma* espiritual originariamente celeste, que desde lo alto de su supremacía vendría a refrenar y modelar la fuerza bruta, sometiéndola al orden armonioso de la divina y clarividente razón.

La violencia no es solo aquello a lo que la ley se opone, como si ambas tuvieran dos orígenes diferentes y contrapuestos: el instinto y la razón, la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, la inmanencia y la trascendencia. Por el contrario, la violencia y la ley tienen un origen común y no cesan de remitirse la una a la otra: por un lado, la ley requiere de la violencia para instituirse y mantenerse; por otro lado, la violencia requiere de la ley para justificarse y perpetuarse.

Hay, pues, un doble vínculo entre la violencia y la ley: por un lado, es la ley la que prohíbe y castiga la violencia; por otro lado, es la violencia la que funda y sustenta la ley. En otras palabras, *la institución misma de la ley es la que hace que la violencia se desdoble en una violencia maldita e ignominiosa y una violencia bendita y gloriosa*. Según sean las leyes vigentes en una sociedad determinada, así será la línea divisoria que castigue unas formas de violencia y premie otras. Esta regulación de la violencia es históricamente variable y constituye el *régimen político* de una sociedad. Utilizo la expresión “régimen político” en su sentido más amplio, para referirme no solo al Estado sino al *conjunto de regulaciones sociales (parentales, económicas, territoriales y simbólicas) que en toda sociedad determinan quién, cómo, dónde, cuándo y contra quién puede o no puede ejercer de forma autorizada algún tipo de violencia*.

3. La modernidad como violenta utopía de la no violencia

El pensamiento político moderno trató de resolver definitivamente el problema de la violencia. El concepto mismo de "modernización", en cuanto proceso histórico de "civilización" e "ilustración" de la humanidad, fue utilizado por las élites del Occidente moderno con el objetivo programático de conseguir la eliminación paulatina de todas las formas de violencia entre los humanos.⁴ Para alcanzar este objetivo, pusieron en juego tres operaciones encadenadas: trataron de *abarc*ar las diversas formas de violencia y *reducirlas* a una sola violencia fundamental, considerando a todas las otras como meras variaciones o derivaciones de ella; trataron de *explicar* esa violencia fundamental, y con ella todas las formas de violencia, a partir de una sola causa determinante o desencadenante; y, por último, como consecuencia de las dos premisas anteriores, creyeron haber encontrado la manera de *eliminar* definitivamente la causa que da origen a la violencia fundamental y, con ella, al resto de las formas de violencia.

⁴ Campillo, A., "La invención de la Historia Universal", en *El concepto de lo político en la sociedad global*, op. cit., pp. 57-88.

Sin embargo, la puesta en práctica de este programa modernizador no trajo consigo una unanimidad ideológica. Por el contrario, dio origen a tres ideologías políticas diferentes: el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo. La paradoja está en que estas tres grandes ideologías, a las que me referiré como “tipos ideales” puros, acabaron enfrentándose violentamente entre sí. Sin embargo, las tres coinciden en su violenta utopía de la no violencia, es decir, en la triple pretensión de *abarcar, explicar y eliminar* definitivamente todas las formas de violencia entre los humanos.

El liberalismo reduce todas las formas de violencia a la hobbesiana “guerra de todos contra todos”, es decir, a la originaria lucha a muerte entre individuos aislados y autárquicos. Por eso, Hobbes creyó encontrar la solución al problema de la violencia mediante un pacto social fundacional, por medio del cual todos los individuos cederían su natural derecho de vida y de muerte a un soberano común: el Leviatán estatal.⁵ Esta solución al problema de la violencia ha sido y sigue siendo el fundamento jurídico-político del moderno Estado soberano, que reclama para sí el monopolio de la violencia legítima a cambio de garantizar la paz y la seguridad a todos los súbditos que están bajo su jurisdicción. Pero es una solución paradójica, pues desde el principio engendró dos nuevos problemas: la represión y la guerra, es decir, la violencia despótica que cada Estado puede ejercer sobre sus propios súbditos y la violencia militar que diferentes Estados pueden ejercer entre sí o contra pueblos sin Estado. Y los Estados liberales de Occidente han venido practicando estas dos formas de violencia hasta el presente.

El socialismo considera que el “estado de naturaleza” de los humanos no es la “guerra de todos contra todos”, sino la “compasión” de la que habla Rousseau⁶ y el “apoyo mutuo” del que habla Kropotkin.⁷ Por eso, la principal amenaza de la que hay que defenderse no es la violencia interpersonal, sino la de una minoría que pretende dominar a la mayoría. Y la solución no está en crear un Estado soberano para protegernos a unos de otros, sino en apoyarnos unos a otros para poner fin al poder de la clase dominante. Para el socialismo, la “lucha de clases” es el origen de todas las formas de violencia y el hilo conductor de la historia universal. Por eso, la única manera de acabar con la violencia consiste en abolir la división entre las clases sociales. A pesar de sus diferencias, anarquistas y marxistas coinciden en una tesis común: hay un vínculo esencial entre la propiedad privada, el Estado y la violencia, por lo que esta última solo podrá ser desterrada de la vida humana cuando se constituya una sociedad socialista, sin Estado y sin propiedad privada. La paradoja es que, para instaurar una sociedad así, tanto Marx como Bakunin consideraron necesario recurrir a la llamada “violencia revolucionaria”, y debido a esta paradoja la solución socialista al problema de la violencia tuvo terribles consecuencias en los regímenes comunistas del siglo XX.

Por último, los nacionalistas critican tanto el individualismo liberal como el internacionalismo socialista. Para Carl Schmitt⁸, la humanidad no se compone de individuos autárquicos ni de clases sociales enfrentadas, sino de comunidades étnicas netamente diferenciadas entre sí. Como dice Ernest Gellner⁹, el principio fundamental del nacionalismo es que la comunidad política debe coincidir con la comunidad étnica o

⁵ Hobbes, Th., *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2009.

⁶ Rousseau, J.-J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

⁷ Kropotkin, P. A., *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*, Móstoles, Madre Tierra, 1989, y *La selección natural y el apoyo mutuo*, Madrid, La Catarata-CSIC, 2009.

⁸ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2005.

⁹ Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2008.

nacional, por lo que cada nación debe tener su propio Estado y cada Estado debe estar compuesto por una sola nación. Según la ideología nacionalista, todas las formas de violencia entre los humanos derivan y dependen de la dominación política que ejercen los pueblos colonizadores sobre los colonizados y la mayoría étnica de un Estado sobre sus diversas minorías. Si cada pueblo colonizado y cada minoría étnica fuesen libres para autogobernarse y preservar su propia identidad colectiva, los distintos pueblos podrían convivir en paz unos con otros. La violencia desaparecería si cada comunidad pudiera constituirse como un Estado soberano, políticamente independiente y culturalmente homogéneo, es decir, si se consiguiera una exacta correspondencia entre cada nación y cada Estado o territorio. Pero aquí, como en la solución liberal y en la socialista, se da una nueva paradoja, porque es precisamente ese deseo de conseguir una identidad colectiva pura, ese empeño en hacer coincidir la nación y el Estado, la sangre y el suelo, la etnia y la tierra, el que ha engendrado y sigue engendrando algunas de las más terribles formas de violencia entre los humanos. Son las “identidades asesinas”, denunciadas por Amin Maalouf, Amartya Sen y Rafael Sánchez Ferlosio, entre otros.¹⁰

Las tres grandes ideologías políticas modernas colisionaron frontalmente entre sí en la primera mitad del siglo XX, en la larga “guerra civil europea” de la que habla Enzo Traverso en *A sangre y fuego*.¹¹ Y con ello pusieron de manifiesto su incapacidad para poner fin a la violencia entre los humanos, al irrumpir en el corazón de la Europa civilizada un doble fenómeno: la guerra “total”, que no distinguía entre objetivos civiles y militares, y que ponía en juego nuevos tipos de armas con un devastador poder de destrucción; y el Estado “totalitario”, que no protegía la vida y la libertad de sus propios ciudadanos, sino que los sometía a un régimen de terror continuo y los exterminaba metódicamente en las “fábricas de la muerte”. Como dijo Hannah Arendt¹², estos han sido los dos acontecimientos políticos más terribles del siglo XX, y nos han obligado a revisar todas las categorías heredadas de la tradición occidental. Entre otras cosas, nos han obligado a repensar la categoría de violencia más allá de las tres grandes ideologías políticas modernas; más allá, sobre todo, de su violenta utopía de la no violencia.

Además, estas tres grandes ideologías políticas han tenido en común un límite que hoy nos parece escandaloso: su ignorancia, menosprecio e incluso justificación de la violencia que durante milenios han venido practicando los hombres contra las mujeres y contra los niños y niñas. Este tipo de violencia no es exclusivamente “doméstica”, no se comete solo dentro del ámbito “privado” de la familia, sino también en otros muchos campos sociales: el trabajo, la calle, la prostitución, el gobierno de las instituciones, la cultura, la guerra, etc. En resumen, es una violencia tan “política” como cualquier otra. Pues bien, las tres ideologías que se autoproclamaron “modernas” fueron, en su origen, profundamente patriarcales y tradicionales, como han venido denunciando las pensadoras y activistas feministas desde Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges, a finales del siglo XVIII, hasta Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millet, Carole Pateman y muchas otras, desde mediados del siglo XX hasta el presente. Los políticos e intelectuales “modernos” dieron por supuesto que el “hombre” y el “ciudadano” al que había que reconocer sus derechos y liberar de la violencia era, ante todo, el varón cabeza de familia, ya fuese el patrón liberal, el trabajador socialista o el heroico patriota. La violencia que ese individuo liberado del

¹⁰ Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2005; Sen, A., *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2007; Sánchez Ferlosio, A., *Sobre la guerra*, Barcelona, Destino, 2008.

¹¹ Traverso, E., *A sangre y fuego. Sobre la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia, PUV, 2009. Véase mi nota crítica sobre este libro en *Sociología Histórica*, 4 (2014), pp. 561-569.

¹² Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós - ICE de la UAB, 1997.

yugo de la dominación ejercía sobre sus subordinados, las mujeres y los niños y niñas, era considerada un asunto privado, prepolítico, incluso natural, por lo que no debía ser problematizada. Por eso, las feministas decidieron organizarse y alzar su voz a partir del siglo XIX, para denunciar la violencia patriarcal y poner al descubierto los límites y contradicciones de sus compañeros, los “modernos” liberales, socialistas y nacionalistas.¹³

Teniendo en cuenta todo lo anterior, en las páginas siguientes voy a formular siete tesis sobre las características de la violencia, sobre el modo en que se replica a sí misma y sobre las posibles vías para interrumpirla o limitarla.

4. La violencia es inabarcable

Las formas de violencia son tantas y tan diversas que no pueden ser inventariadas exhaustivamente, ni reducidas a una sola forma o tipo canónico, ni comparadas y graduadas entre sí por medio de una medida común.

Por un lado, la violencia es inabarcable en un sentido enumerativo o tipológico, porque posee una versatilidad proteica, porque experimenta continuas metamorfosis, porque no cesa de cambiar en el espacio y en el tiempo. Aunque nos propusiéramos realizar un catálogo completo de todos los procedimientos e instrumentos que hemos inventado los humanos para causar daño a nuestros semejantes, nunca podríamos llegar a concluirlo, porque mientras tanto es muy probable que se hubieran inventado otros nuevos, de modo que nuestro catálogo permanecería siempre inacabado.

Eso no quiere decir que no debemos elaborar tales inventarios de la crueldad humana. Al contrario, es necesario que se lleven a cabo con la mayor exhaustividad posible, que sirvan de base para la elaboración de nuevas leyes y la actuación de los tribunales, que se conserven en archivos públicos y sean conocidos por todo el mundo. Todo eso es necesario para mantener vivo el sentido de la justicia, para castigar a los culpables y reconocer a las víctimas, para que las nuevas generaciones no olviden su propio pasado, en resumen, para que la convivencia política pueda construirse sobre una memoria compartida y una promesa de libertad e igualdad para todos los seres humanos. De hecho, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la fundación de la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), se han multiplicado las iniciativas de memoria y reparación de las víctimas.

Sin embargo, esta labor de inventario nunca podrá ser completa ni definitiva. La variedad de las formas de violencia es potencialmente infinita y, paradójicamente, solo podría ponerle fin la violencia más extrema: el exterminio de toda la especie humana. Pero, si damos por supuesto que el exterminio de la humanidad es la violencia extrema, el mal absoluto, la amenaza anunciada desde antiguo por todas las profecías del fin del mundo, y hoy hecha posible por las armas de destrucción masiva y la degradación acelerada de la biosfera terrestre, ¿eso quiere decir que podemos establecer una escala universal para comparar entre sí todas las formas de violencia, para establecer una jerarquía entre ellas y entre las diferentes sociedades que las practican, y, finalmente, para decidir si la suma total de la violencia ha aumentado o disminuido a lo largo de la historia de la humanidad? La respuesta es no. No es posible reducir todas las formas de violencia a una medida común, y

¹³ Wollstonecraft, M., *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Istmo, 2005 (orig. inglés 1790); Gouges, O., *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Paris, Mille et une nuits, 2003 (orig. francés 1791); Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005 (orig. francés 1949); Friedan, B., *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2009 (orig. inglés 1962); Millet, K., *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2010 (orig. inglés 1970); Pateman, C., *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos - UAM Iztapalapa, 1995 (orig. inglés 1988).

por tanto no cabe compararlas conforme a un único criterio de juicio: la intensidad del daño causado, su duración, el número de afectados, las circunstancias agravantes o atenuantes de cada caso, etc. La violencia sufrida por una sola persona entre las cuatro paredes de su propia casa y ejercida por alguien muy próximo a ella, es inconmensurable con las grandes dominaciones sociales, las grandes masacres bélicas y los grandes campos de concentración y exterminio. Cada vez que se destruye a una sola persona, se destruye a toda la humanidad en ella.

Esto no quiere decir que no debemos hacer comparaciones entre diferentes tipos y grados de violencia. De hecho, las hacemos continuamente y no podemos dejar de hacerlas. Más aún, el derecho penal de todos los códigos jurídicos del mundo consiste precisamente en una clasificación de diferentes tipos de violencia y en una gradación de los mismos en función de su supuesta mayor o menor gravedad, a fin de aplicarles una pena considerada “proporcional”. Pero los juristas son los primeros en saber que todas esas tipificaciones y gradaciones son siempre convencionales y varían según los países y las épocas, porque en último término dependen de las relaciones de fuerza entre los distintos Estados y grupos sociales, y de los valores dominantes en cada sociedad y época histórica. Basta pensar en las dificultades para tipificar delitos como los de “terrorismo”, “feminicidio”, “crimen económico”, “crimen ecológico”, etc.

En resumen, la violencia es inabarcable porque sus diversas manifestaciones son cuantitativamente innumerables y cualitativamente incomparables, a pesar de que no podamos ni debemos dejar de enumerarlas y compararlas entre sí. Ha habido diferentes tipos y grados de violencia en todas las sociedades, pero es muy difícil, y en último término imposible, establecer inventarios exhaustivos y comparaciones justas.

5. La violencia es inexplicable

Las diversas formas de violencia no son reducibles a una sola causa o motivo que las origine y que, por tanto, permita explicarlas racionalmente, sea apelando a una racionalidad determinista de causas y efectos, sea apelando a una racionalidad intencional de fines y medios, sea recurriendo a una combinación de ambas.

La explicación determinista suele basarse en argumentos tomados de la biología evolucionista, y en especial de la darwiniana “lucha por la vida”. Este tipo de explicación no solo reduce la violencia humana a la agresividad animal, sino que describe esta última como una conducta innata y universal, programada genéticamente por la selección natural e inducida automáticamente por los estímulos del entorno y de otros seres vivos. En otras palabras, atribuye a la violencia una funcionalidad biológica ineludible y una racionalidad biopolítica incuestionable. De este modo, no solo se explica científicamente la violencia, sino que también se la justifica políticamente, ya que sin ella no sería posible la protección, conservación y reproducción de la vida.¹⁴

Es cierto que los humanos, como los demás seres vivos, dedicamos muchos esfuerzos a protegernos, alimentarnos y reproducirnos, pero estas tareas biológicamente funcionales se encuentran investidas y contrapesadas por otro tipo de actividades no funcionales, sobre las que llamó la atención Bataille: el juego, la fiesta, el arte, la religión, el erotismo... y la

¹⁴ Esta explicación y justificación biológica de la violencia humana a partir de la agresividad animal puede encontrarse en la obra ya clásica del etólogo alemán Lorenz, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México DF y Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 (orig. alemán 1963). Arendt cuestionó la obra de Lorenz en su ensayo “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 109-186, espec. pp. 161 ss.

crueledad en todas sus formas imaginables. No podemos explicar la violencia humana a partir de la agresividad animal, y menos aún justificarla por su supuesta funcionalidad biológica, porque la violencia cometida por los humanos es inseparable de la libertad, de esa precaria y “milagrosa” capacidad que, como dice Arendt, nos permite iniciar una serie de acciones no previsible de antemano.¹⁵

En la crueldad moral hay una dimensión irreductible de gratuidad, de espontaneidad, de libertad, que en último término es inexplicable e imprevisible. Si no fuera así, no tendría sentido instituir leyes para discriminar entre la violencia permitida y la prohibida, porque la ley es inseparable de la libertad. Como dice Kant, toda ley presupone que el legislador tiene la libertad de instituir la (y es lo que la hace legítima), y que el destinatario tiene igualmente la libertad de cumplirla o infringirla (y es lo que justifica la sanción contra el infractor). En caso contrario, el ser humano no podría ser autónomo, es decir, no podría darse a sí mismo ley alguna y tampoco podría regirse por ella, sino que estaría completamente determinado por los impulsos de la necesidad natural. Por eso, “libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra”.¹⁶ En resumen, tanto la violencia como la ley están inseparablemente ligadas a la libertad, a lo que Arendt llama la humana capacidad de “inicio”, es decir, al espontáneo poder de comenzar nuevas cadenas de acciones y nuevas tramas de relaciones sociales.

Pero esto no quiere decir que la violencia pueda ser explicada recurriendo a una racionalidad intencional, como un medio “instrumental” para conseguir tales o cuales fines, o como un medio “expresivo” para afirmar tal o cual identidad personal o colectiva. Este tipo de explicaciones, a las que recurren los estudiosos de la llamada “violencia política”¹⁷, resultan también insuficientes, porque la violencia no siempre es un medio utilizado de forma consciente por unos sujetos que persiguen unos fines más o menos comprensibles, sino que en ella se da muy a menudo una falta de profundidad reflexiva, una especie de conciencia (o, más bien, inconsciencia) engañosa y conformista, que, siguiendo una vez más a Arendt, podemos llamar superficial o “banal”, y que la hace inquietantemente irreductible a todo esfuerzo de comprensión.¹⁸

El hecho de que la violencia sea en último término inexplicable no significa que no debamos intentar comprenderla, sobre todo si queremos evitar su proliferación o prevenir su aparición. De hecho, son muchos los expertos, centros de investigación, ONGs, departamentos gubernamentales y agencias internacionales que se dedican a estudiar las diversas formas de violencia, a explicar las causas que las provocan o favorecen y a proponer las medidas más eficaces para eliminarlas o al menos reducirlas y controlarlas. Pero todas estas investigaciones y recomendaciones, a pesar de su importancia, son siempre aproximativas y no pueden explicar (y menos aún predecir) la gratuidad y banalidad con que se cometen las formas más crueles de violencia.

¹⁵ Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184.

¹⁶ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 46-49.

¹⁷ Tilly, Ch., *Violencia colectiva*, Barcelona, hacer, 2007; Michaud, Y., *Violencia y política*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1980, y *Changements dans la violence. Essai sur la bienveillance universelle et la peur*, Paris, Odile Jacob, 2002.

¹⁸ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.

6. La violencia es ineliminable

La violencia ha acompañado a los humanos desde que aparecieron sobre la Tierra y no es probable que vaya a desaparecer en el futuro, porque allí donde hay una pluralidad de individuos y comunidades que han de convivir entre sí, allí surge inevitablemente el conflicto, aunque esté regulado por costumbres y leyes. Toda sociedad cuenta con un régimen político que trata de controlar la práctica de la violencia, pero que en modo alguno puede eliminarla. Como la violencia es inseparable de la libertad, para acabar con ella habría que convertir a los humanos en dóciles autómatas, o bien transformarlos en “ciborgs” posthumanos o transhumanos, mediante técnicas de ingeniería social y científica (conductistas, farmacológicas, genéticas, electrónicas, etc.). Esto es lo que plantearon Anthony Burgess (en su novela *La naranja mecánica*)¹⁹ y Stanley Kubrick (en la película del mismo título), y es también lo que ha planteado, más recientemente, el filósofo Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano*.²⁰ Sloterdijk postula el fracaso de la educación humanística heredada de la Grecia y la Roma antiguas, como método milenarista de domesticación del animal humano, y propone como alternativa el uso de las nuevas tecnologías biomédicas. En las dos últimas décadas, esta propuesta ha sido convertida en todo un programa biopolítico por los teóricos del “posthumanismo” y el “transhumanismo”.²¹

En realidad, la idea de que la violencia puede y debe ser definitivamente eliminada de la vida humana, surgió por vez primera en el seno de las grandes religiones de salvación, tanto en el Oriente asiático como en el Occidente europeo. Pero el medio elegido para conseguir la paz entre los humanos no eran las modernas tecnologías biomédicas, sino más bien las tradicionales técnicas ascéticas y la exhortación a la práctica de la caridad.²² En el Occidente cristiano, han venido repitiéndose durante dos mil años las palabras de Jesús de Nazaret: “Ama al prójimo como a ti mismo”, “Si te golpean en una mejilla, pon la otra”, “Devuelve bien por mal”, “Bienaventurados los mansos de corazón”, etc. Estas máximas han sido adoptadas como una guía ética por muchos cristianos, pero no han permitido fundar ningún régimen político. Las “teologías políticas” derivadas del Dios abrahámico (judías, cristianas y musulmanas) han servido más bien para justificar toda clase de “santas” violencias, incluidas las violencias por desacuerdos teológicos entre los propios creyentes.

Con el proceso de secularización seguido en Europa occidental, el ideal cristiano de la supresión de la violencia no solo no desapareció sino que se convirtió en uno de los principios fundamentales del pensamiento político moderno. Como ya he dicho en el apartado tercero, el propio proceso de modernización fue explicado y justificado por las élites de Occidente como un proceso paulatino de pacificación de las relaciones sociales, tanto entre los individuos como entre los pueblos. Todas las utopías políticas modernas, desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, fueron utopías del final de la violencia. Incluso los padres fundadores de las ciencias sociales entendieron la modernización como un proceso histórico de progresiva eliminación de la violencia.

¹⁹ Burgess, A., *La naranja mecánica*, Barcelona, Minotauro - Planeta, 2007.

²⁰ Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.

²¹ Véase la *Transhumanist Declaration*, publicada originalmente en 1998 por la World Transhumanist Association y actualizada por Humanity+. Su objetivo es “el uso ético de la tecnología para el desarrollo de las capacidades humanas”. <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

²² Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-textos, 2012.

Pero las terribles experiencias de violencia del siglo XX y comienzos del XXI han llevado a muchos teóricos sociales a revisar esta idea de una “modernización sin violencia”, por utilizar la acertada expresión del sociólogo Hans Joas.²³ Desde la época de entreguerras hasta el presente, pensadores de muy diversas tendencias (C. Schmitt, W. Benjamin, G. Bataille, E. Canetti, H. Arendt, R. Girard, M. Foucault, J. Derrida, etc.) han cuestionado algunos de los supuestos fundamentales del pensamiento político moderno, comenzando por el supuesto de la eliminación progresiva de la violencia.

Pero ¿por qué la violencia humana es ineliminable? ¿cuáles son los mecanismos que la desencadenan, la extienden y la reproducen una y otra vez? En mi opinión, hay tres mecanismos básicos, que pasaré a enunciar muy brevemente.

7. La violencia es contagiosa

La violencia se rige por una lógica replicante: se contagia por imitación y por reacción, por ósmosis y por antítesis. De uno u otro modo, la violencia engendra violencia. Es inútil buscar en otra parte el origen de la violencia, porque el único origen de la violencia es la violencia misma. Incluso cuando se pretende luchar contra ella, suele reproducirse, aunque cambie de forma y de dirección. Es el bien conocido fenómeno de la “espiral de la violencia”, expresión popularizada por Hélder Cámara.²⁴ Las tres ideologías políticas modernas buscaron la fuente única de todas las violencias en una sola violencia fundamental: el liberalismo la encontró en la hostilidad interpersonal, el socialismo en la dominación de clase y el nacionalismo en la colonización étnica. Pero la solución que propusieron para acabar con ella generó un nuevo tipo de violencia, tanto o más terrible que aquella contra la que combatía: la violencia civilizadora y colonialista del Estado capitalista, la violencia revolucionaria del Estado comunista y la violencia purificadora del Estado fascista.

²³ Joas, H., *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2005.

²⁴ Cámara, H., *Espiral de violencia*, Salamanca, Sígueme, 1970. Hélder Cámara (1909-1999) nació en Brasil, llegó a ser arzobispo católico de Recife y fue uno de los grandes defensores de la “no violencia”, junto con Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, etc. Para él, como para el socialismo, el origen de la violencia está en la dominación de clase, y la “espiral de la violencia” sigue una secuencia cíclica en tres fases: la violencia como *injusticia* o dominación de clase, la violencia como *revolución* contra la injusticia, y la violencia como *represión* de la revolución por parte de la clase dominante, lo que vuelve a reproducir la espiral. “En los países subdesarrollados, las injusticias afectan a millones de seres humanos, de hijos de Dios, reduciéndoles a una condición de infra-hombres. Existe una miseria hereditaria. ¿Quién ignora que la miseria mata tan eficazmente como la guerra más cruenta? Siempre las injusticias son una violencia. Habremos de decir que son siempre la primera de todas las violencias, la violencia número uno (...) La violencia provoca la violencia. Nadie ha nacido para ser esclavo. A nadie le apetece sufrir injusticias, humillaciones, ni opresión. La violencia constituida, esa violencia número uno, provoca la violencia número dos, la revolución, sea de los mismos oprimidos, o bien de la juventud, que está decidida a luchar por un mundo más justo y más humano (...) Entonces surge la represión. Cuando la protesta desciende hasta la calle, cuando la violencia número dos pretende hacer frente a la violencia número uno, las autoridades se sienten en la obligación de salvaguardar el orden público o restablecerlo, aunque sea preciso emplear medios coactivos: es la violencia número tres. La consecuencia que se deduce es que hay una amenaza real de que el mundo se lance a una escalada de violencia, penetre en una espiral de violencia” (*Espiral de violencia*, op. cit., pp. 13 ss).

8. La violencia es doble

Quienes prometen eliminar la violencia de una vez para siempre, no pueden dejar de recurrir a un nuevo tipo de violencia, supuestamente invencible e indiscutible, y lo único que consiguen con ello es *desdoblarla*: instituyen una diferencia, más aún, una contraposición radical entre la violencia justa y la injusta, la revolucionaria y la reaccionaria, la liberadora y la opresora, la pacifista y la terrorista, la heroica y la diabólica. En último término, la violencia de los “nuestros” y la de los “otros”. Esta contraposición radical permite agrandar hasta el horror y combatir sin piedad la maldad de la violencia ajena, y al mismo tiempo justificar y enaltecer la bondad de la violencia propia, hasta el punto de convertirla en un motivo de honor para toda persona de bien. El problema es que esta diferencia, pretendidamente absoluta, es instaurada por un determinado régimen político, en un determinado momento y lugar, a iniciativa de determinadas personas y grupos sociales, de modo que el carácter justo o injusto de la violencia depende de las leyes, tiempos, lugares, personas y grupos que la ejercen y la sufren.

Por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial, la violencia liberadora de las potencias aliadas contra la violencia opresora del régimen nazi fue la que permitió justificar el bombardeo masivo de las ciudades alemanas y el lanzamiento de dos bombas nucleares sobre las ciudades japonesas Hiroshima y Nagasaki.²⁵

9. La violencia es inocente

El mecanismo más frecuente y eficaz por el que la violencia se contagia y replica en una espiral sin fin, es también el mecanismo por el que se desdobra y contrapone entre una violencia gloriosa y otra ignominiosa: me refiero a la *santa venganza de la víctima*. Toda víctima se considera *cargada de razón* para exigir justicia y reclamar el castigo de sus verdugos. Pero es muy borrosa la frontera entre la justicia, que impone castigos proporcionados y limitados, y la venganza, que reclama castigos desproporcionados e ilimitados.²⁶ Tal vez por eso, René Girard llega a afirmar que toda forma de justicia es una forma de venganza.²⁷

La víctima poseída por el deseo de venganza se considera justificada de antemano para cometer violencia contra otros, más aún, se considera completamente impune, exenta de toda culpa, precisamente por su condición de víctima. La venganza de la víctima es la más santa e inocente de todas las violencias. No es extraño que muchas víctimas se dejen tentar por ella. No es extraño que se aferren a su dolor y alimenten el resentimiento, el deseo de venganza y la conciencia de impunidad. El hecho de sentirse víctima inocente hace que la herida recibida sea aún más profunda, pero al mismo tiempo permite rentabilizar el sufrimiento, enaltecer su memoria y convertirlo en un capital moral, en una especie de aval para reclamar la venganza más implacable y, al mismo tiempo, conservar intacta la buena

²⁵ Sobre el bombardeo de las ciudades alemanas por la aviación británica y estadounidense, véase el ensayo del escritor alemán Sebald, W. G., *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama, 2003. Sobre las dos bombas nucleares que arrasaron Hiroshima y Nagasaki, véase el testimonio del médico japonés Hachiya, M., *Diario de Hiroshima de un médico japonés (6 de agosto - 30 de septiembre de 1945)*, Madrid, Turner, 2005.

²⁶ El escritor y pensador español Rafael Sánchez Ferlosio ha reflexionado en muchos de sus libros sobre el “cargarse de razón” y sobre el “victimato”, es decir, sobre el sindicato de las víctimas y de quienes pretenden representarlas, que se constituye como tal cuando sus demandas de justicia se transforman en una demanda de venganza. Véase *Campo de retamas. Pecios reunidos*, Barcelona, Random House, 2015, p. 29 y pp. 174-175.

²⁷ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.

conciencia. Este mecanismo de capitalización moral del sufrimiento es lo que permite comprender, por ejemplo, la impunidad con que el Estado de Israel ha justificado la violencia ejercida desde 1948 sobre el pueblo palestino. El historiador judío Norman G. Finkelstein ha denunciado, a este respecto, lo que él denomina la “industria del Holocausto”.²⁸

Poco importa que el destinatario de la venganza no sea el mismo que causó la herida. Basta realizar una transferencia simbólica y emocional al elegido como *chivo expiatorio*.²⁹ En el caso de Israel, los causantes directos del Holocausto de los judíos europeos fueron los nazis, pero el chivo expiatorio son los palestinos.

Tampoco importa que el sentimiento de víctima sea originado por una herida real o imaginaria. Basta el temor y el odio al otro, basta la desconfianza ante cualquier supuesta amenaza que pueda provenir de él, para justificar el “ataque preventivo” como un acto de “legítima defensa”. Este fue, por ejemplo, el mecanismo utilizado por el presidente estadounidense George W. Bush, cuando se atribuyó el derecho a atacar “preventivamente” al Irak de Sadam Hussein, al que acusó falsamente de poseer armas nucleares y de pretender utilizarlas contra Estados Unidos. Siempre se ha dicho que “la mejor defensa es el ataque”, pero lo importante es convencerse a sí mismo de que es un “ataque defensivo”, porque ése es el gran argumento exculpatorio que permite cometer violencia contra otros y al mismo tiempo conservar intacta la buena conciencia de la víctima.

10. La interrupción de la violencia: justicia y perdón

Toda regulación política de los conflictos entre los humanos se basa en una cierta idea de *justicia*. Ahora bien, toda idea de justicia conlleva tanto la exigencia de un *reparto* equitativo y proporcional de las obligaciones y de los beneficios, como la exigencia de un *castigo* igualmente equitativo y proporcional de las infracciones y de los perjuicios.³⁰ Es decir, toda idea de justicia conlleva la administración equitativa y proporcional de la violencia, para imponer tanto el reparto como el castigo.

En la medida en que toda justicia instituida se impone por medio de la fuerza, permite a las víctimas satisfacer su deseo de venganza, aunque sea en el marco de los límites jurídicamente establecidos. Pero, al mismo tiempo, estos límites permiten refrenar la furia de la venganza e impedir que estalle la espiral de la violencia. En este sentido, la regulación de la justicia como procedimiento equitativo de resolución de conflictos es uno de los pilares fundamentales de todo régimen político y una de las más importantes invenciones de la humanidad, puesto que gracias a ella las sociedades pueden *interrumpir* la espiral de la violencia.

Pero la justicia instituida y su recurso a la fuerza corren el riesgo de convertirse no en un freno sino en un acicate de la venganza, de la santa venganza de las víctimas.³¹ Para evitar que esto ocurra, es imprescindible que la justicia se vea acompañada y

²⁸ Finkelstein, N. G., *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Akal, 2014.

²⁹ Sobre la figura del chivo expiatorio, Girard, R., op. cit., pp. 76-126.

³⁰ Aristóteles, en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, ya distinguía entre estos dos aspectos de la justicia, es decir, entre la justicia “distributiva” y la “correctiva”: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe griego-español de María Araujo y Julián Marías, introd. y notas de J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (1ª ed. 1949), Libro V, 1129a 1 - 1138b 14, pp. 70-88.

³¹ Sobre la relación aporética entre la fuerza, el derecho y la justicia, véase Derrida, J., “Del derecho a la justicia”, en *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 11-67. Derrida se basa, sobre todo, en las reflexiones de Michel de Montaigne, Blaise Pascal y Walter Benjamin.

complementada por el *perdón*. Pero el perdón, a su vez, para que no se convierta en el simple olvido del daño sufrido y en la simple impunidad de sus causantes, debe estar acompañado y complementado por la justicia. Como dice Arendt, perdonar no significa olvidar y disculpar el daño, sino permitir que tanto los culpables como las víctimas no queden atados a él por completo y para siempre, es decir, que puedan emprender una nueva vida e incluso compartir el mismo espacio de convivencia, una vez que los culpables confiesen su culpa y paguen la pena, y las víctimas reciban reparación y dispongan de las condiciones adecuadas para la realización del duelo.³²

Solo mediante la conjunción de justicia y perdón, es posible interrumpir la espiral de la violencia. Solo de este modo es posible desprenderse del daño padecido y no responder a la violencia con violencia. Hay sociedades que se han visto sometidas a formas extremas de violencia (guerras civiles, dictaduras militares, regímenes de segregación racial, secuestros y matanzas por parte de grupos armados, etc.), y que sin embargo han sido capaces de poner en marcha “políticas del perdón”, como las ha llamado Sandrine Lefranc³³, basadas en la combinación de justicia y perdón, reparación y reconciliación. A estos procesos se les ha dado el nombre de “justicia transicional”, precisamente porque pretenden transitar de la violencia a la justicia.³⁴

Hay también muchas víctimas que han sufrido traumas terribles y, sin embargo, han sido capaces de recuperarse y emprender una nueva vida, sin transmitir a otros las heridas recibidas: son las personas dotadas de *resiliencia*. Según Boris Cyrulnik, el secreto de estas personas “resilientes” está en los profundos vínculos afectivos de los que gozaron en su primera infancia.³⁵ Si la familia es la primera escuela de violencia, como nos han recordado las pensadoras feministas antes citadas, eso quiere decir que es también la primera escuela de convivencia.

Pero, tanto en la vida privada como en la vida pública, tanto en las relaciones éticas o interpersonales como en las relaciones políticas o institucionales, no hay convivencia posible sin una inseparable combinación de justicia y perdón.

³² Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 255-262.

³³ Lefranc, S., *Políticas del perdón*, Madrid, Cátedra, 2004.

³⁴ Valencia Villa, H., “Introducción a la justicia transicional”, en *Claves de razón práctica*, 180, marzo de 2008, pp. 76-82; Elster, J., *Rendición de cuentas: La justicia transicional en perspectiva histórica*, Buenos Aires, Katz, 2006. Véase también la web del Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ), editada en inglés, español y árabe: <https://www.ictj.org/es/que-es-la-justicia-transicional>

³⁵ Boris Cyrulnik es neurólogo, psiquiatra, psicoanalista y etólogo francés de origen judío. Nació en Burdeos en 1937 y logró escapar de los nazis durante la ocupación, pero sus padres fueron deportados y asesinados. Entre sus muchas obras, véase *Los patitos feos. La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*, Barcelona, Gedisa, 2002.