

BAJO PALABRA
REVISTA DE FILOSOFÍA
MONOGRÁFICO
La Violencia y sus Formas

Dirigida y coordinada por la
Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Mod. V, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Editoras invitadas:

Marta NOGUEROLÉS JOVÉ y Cristina HERMIDA DEL LLANO

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma de Madrid
a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía



BAJO PALABRA
JOURNAL OF PHILOSOPHY
SPECIAL ISSUE
Violence and its Forms

Edited and coordinated by the
Bajo Palabra Philosophical Association
(Asociación de Filosofía Bajo Palabra - AFBP)

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Mod. V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

Guest Editors:

Marta NOGUEROLÉS JOVÉ and Cristina HERMIDA DEL LLANO

A publication sponsored by the Autonomous University of Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students

Associate Dean of Students and Cultural Activities

Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought

Department of Philosophy



La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

- ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science
- GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)
- SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

Bases de datos especializadas:

- THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)
- Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- FUENTE ACADÉMICA PLUS

Sistemas de evaluación:

- ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.
- CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
- DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
- ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- LATINDEX - Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.
- LATINDEX - Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134
- MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
- I2OR. International Institute of Organized Research
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

- BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europeana que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
- Biblioteca digital OEI
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
- IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
- E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
- RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

- EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
- Ulrich's Periodicals Directory
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

- BNE. Biblioteca Nacional de España
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- Catálogo SUDOC (Francia)
- OCLC WorldCat (mundial)
- COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente **servicio de canje de revistas** realizado por la [Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid](#) se pueden consultar ejemplares de Bajo Palabra en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... gracias al cual se pueden consultar ejemplares de la revista *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre **canje de la revista** en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

*NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en **SCOPUS: The largest database of peer-reviewed literatura, Elsevier**; en **ESCI: Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters, Journal Index**, en el repertorio **Fuente Académica Plus, EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek)**, en **AE Global Index** y en **ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)**.

Actualmente se ha solicitado su inclusión en **CARHUS, ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)** y en **Arts and Humanities Citation Index (Clarivate Analytics)**.

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el **Portal de Revistas electrónicas UAM**:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)



Este obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](#).

Editor: ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / Editorial Board

| | |
|---|--|
| Directora / <i>Editor in Chief</i> | Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España) |
| Director Adjunto / <i>Assistant Editor in Chief</i> | David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania) |
| Secretaria de redacción / <i>Secretary of Redaction</i> | Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España) |
| Responsable edición inglés / <i>Responsible for the English Edition</i> | Donald Emerson Bello Hutt (King's College London, U.K.) |
| Editoras invitadas / <i>Guest Editors</i> | Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, España) |
| Diseño de Cubierta / <i>Covert Design</i> | André Luis Barreiro Santana (Universidade Católica do Salvador, Brasil) |
| Secretarios técnicos / <i>Technical Secretaries</i> | Manuel López Forjas (Universidad Autónoma de Madrid) |

Comité Científico / Scientific Board

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Berlin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casas, Teresa (Universidad Carlos III Madrid, España), Cueva Fernández, Ricardo (Universidad Carlos III Madrid, España), Cuiñas, María (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), García Temprano, Omar (UNED), Gil Escribano, Miguel Ángel (Universidad Carlos III Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela, España), Gordo Piñar, Gemma (Universidad Autónoma de Madrid, España), Kamají, Rivara (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F.), Krebs, Sebastian (University of Bamberg, Alemania), Maiello, Angela (Universidad de Palermo, Italia), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martínez Puerta, José Senén (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Olmedo Álvarez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Peñín, Ignacio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Porrás Belara, Javier (University CEU San Pablo, Madrid), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington

Redwood, España), Sánchez Bayón, Antonio (ISEMCO-Univ. Rey Juan Carlos, UNIR, EAE BS y Univ. Bernardo OHiggins), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Europea de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / Advisory Board

Aranzueque Sauquillo, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), Jaglowski, Mieczyslaw (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham, Reino Unido), Roldán, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton, (University of New South Wales, Australia)

SUMARIO / CONTENTS

La Violencia y sus Formas

Violence and its Forms

Páginas / Pages

Presentación 11-12
Marta NOGUEROLAS JOVÉ y Cristina HERMIDA DEL LLANO

ARTÍCULOS / ARTICLES

I. Poder, religión y violencia / Power, religion and violence

El perverso juego de la pederastia. Poder-violencia sobre las almas/ The perverted game of pederasty. Power-violence on souls 15-22
Juan José TAMAYO

Autoridad y violencia en el Antiguo Testamento: los relatos de Caín y Abel, y de Judit/ Authority and violence in the Old Testament: The stories of Cain and Abel, and Judith 23-33
Andreu GRAU I ARAU

La Iglesia de la frontera y su lucha por la paz (una paz educativa y profética) El jesuitismo disidente/ The Church of the border and their struggle for peace (educational and prophetic peace). The dissident Jesuitry 35-43
Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

II. Estado, derecho y violencia / State, law and violence

La mutilación genital femenina desde la perspectiva jurídica española/ Female genital mutilation from the Spanish legal perspective 47-66
Cristina HERMIDA DEL LLANO

La violencia en México y los itinerarios de su memoria; algunos apuntes para la reflexión/ Violence in Mexico and the itineraries of its memory; some notes for reflection 67-84
Mauricio PILATOWSKY BRAVERMAN

Violencia, justicia y perdón / Violence, justice and pardon 85-98
Antonio CAMPILLO

Estado, Violencia y Anarquismo / State, Violence and Anarchism 99-116
Elina IBARRA

Asesinado por el anarquismo: anarquismo y violencia legítima / Assassinated by anarchism: anarchism and legitimate violence 117-134
Félix GARCÍA MORIYÓN

III. Antropología, civilización y violencia / Anthropology, civilization and violence

Antropología de la violencia: René Girard / Anthropology of violence: René Girard 137-147
Juan Alberto SUCASAS PEÓN

Las formas de la violencia y la identidad personal en Hanna Arendt / Shapes of Violence and Personal Identity in Hannah Arendt 149-164
Agustina VARELA MANOGRASSO

El primate que puede dejar de torturar y matar. Sobre civilización, descivilización y barbarie / The great ape who can stop torturing and killing. On civilization, uncivilization and barbarism 165-181
Jorge RIECHMANN

La aproximación de Manuel Sacristán a la cuestión de la tecnología / Manuel Sacristán's approach to the question concerning technology 183-196
Adrián ALMAZÁN GÓMEZ

NORMAS DE PUBLICACIÓN / PUBLICATION PROCEDURES 197-202

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST 203-204

PRESENTACIÓN

Marta NOGUEROLAS JOVÉ y Cristina HERMIDA DEL LLANO

Universidad Autónoma de Madrid y Universidad Rey Juan Carlos

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.001>

Los días 7, 8 y 9 de septiembre de 2015 se celebró, en el salón de actos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, el Curso de Verano titulado “La violencia y sus formas”, gracias a las ayudas concedidas por la Fundación Cultura de Paz y por el Movimiento por la Paz, que presiden Federico Mayor Zaragoza y Paquita Sauquillo respectivamente. El principal objetivo del Curso, dirigido por Marta Noguerolas y Delia Manzanero, fue crear conciencia de que nuestra cultura es patriarcal y violenta. Durante tres días se estudiaron algunas formas de violencia presentes en nuestra sociedad, analizando las condiciones que le dan origen para tratar de averiguar, en la medida de lo posible, si la violencia es una condición natural del ser humano o un modo de vivir, es decir, un hecho cultural. En definitiva, se trataba de poner en cuestión la idea tan arraigada de que la humanidad es violenta por naturaleza. También como contrapunto se dedicaron algunas intervenciones a las posibilidades de la paz. Uno de los frutos de aquellos tres días intensos es este monográfico, que reúne la mayoría de las conferencias que se presentaron durante el curso, con la excepción de dos trabajos ajenos al mismo pero que, por su temática e interés, nos parece muy oportuno incluir con la intención de ofrecer una visión lo más completa posible sobre el fenómeno de la violencia.

Hemos dividido los trabajos que aquí se presentan en tres bloques. El primero de ellos lleva como título “Poder, Religión y Violencia” y recoge las aportaciones de Juan José Tamayo, Andreu Grau i Arau y Juan Antonio Delgado de la Rosa. El reconocido teólogo en “El perverso juego de la pederastia. Poder-violencia sobre las almas, poder sobre las conciencias, poder sobre los cuerpos” analiza sin tapujos las raíces más profundas de la abominable, violenta y criminal práctica de los abusos sexuales contra víctimas indefensas cometidos en numerosas instituciones eclesíásticas por cardenales, arzobispos,

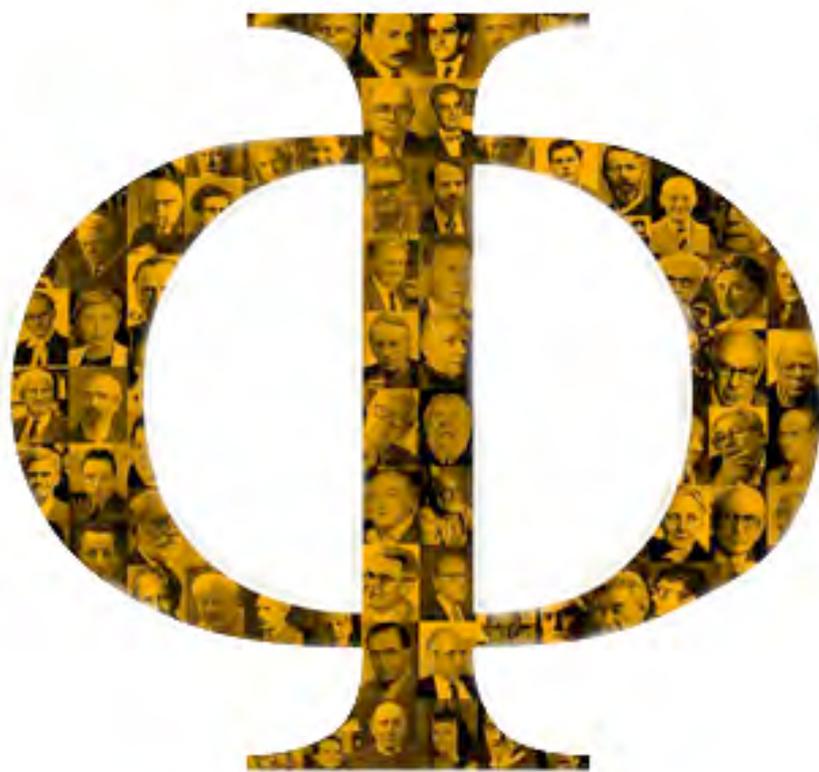
obispos, sacerdotes, formadores religiosos, educadores, padres espirituales, etc. Andreu Grau i Arau, en “Autoridad y violencia en el Antiguo Testamento: los relatos de Caín y Abel, y de Judit”, nos ofrece un interesante análisis sobre las narraciones veterotestamentarias en las que la violencia humana aparece como tema principal. Por último, Juan Antonio Delgado de la Rosa con “La Iglesia de la frontera y su lucha por la paz (una paz educativa y profética). El jesuitismo disidente”, pone el contrapunto reflexionando sobre la paz a partir de las propuestas de la tradición cristiana desde su faceta más heterodoxa.

El segundo bloque de trabajos se titula “Estado, Derecho y Violencia” y reúne las aportaciones de Cristina Hermida del Llano, Mauricio Pilatowsky Braverman, Antonio Campillo, Elina Ibarra y Félix García Moriyón. Una de las formas más crueles de violencia sobre la mujer es la mutilación genital y a este tema dedica una particular atención Cristina Hermida en su trabajo titulado “La mutilación genital femenina desde la perspectiva jurídica española”. Mauricio Pilatowsky Braverman, en “La violencia en México y los itinerarios de su memoria; algunos apuntes para la reflexión” aborda el tema de la violencia en México a partir de dos teorías complementarias: el psicoanálisis y la memoria histórica. El artículo de Antonio Campillo, titulado “Violencia, justicia y perdón” distingue entre la fuerza física, la agresividad animal y la crueldad humana, hace una crítica de las tres grandes ideologías políticas modernas (liberalismo, socialismo y nacionalismo) para terminar esbozando siete tesis sobre las características de la violencia humana. Elina Ibarra analiza en su artículo titulado “Estado, Violencia y Anarquismo” la relación que tanto el Estado, como el Anarquismo, guardan con la violencia. Félix García Moriyón, en “Asesinado por el anarquismo: anarquismo y violencia legítima” nos ilustra sobre la actitud del movimiento anarquista frente al uso de la violencia y sobre las propuestas de lucha no violenta que están ganando terreno en los últimos tiempos.

Por último “Antropología, Civilización y Violencia”, integra los trabajos de Alberto Sucasas, Agustina Varela Manograsso, Jorge Riechmann y Adrián Almazán Gómez. Alberto Sucasas en “Antropología de la violencia: René Girard” nos acerca a la teoría antropológica de este notable filósofo francés cuyo tema central es la violencia como origen de la sociedad humana. Agustina Varela Manograsso en “Las formas de la violencia y la identidad personal en Hannah Arendt” analiza el tratamiento arendtiano de la violencia. Jorge Riechmann, en “El primate que puede dejar de torturar y matar. Sobre civilización, descivilización y barbarie” explora la polisemia del concepto “civilización”, proponiendo una noción deflacionaria de progreso y una idea modesta de civilización. Por su parte, Adrián Almazán Gómez en “La aproximación de Manuel Sacristán a la cuestión de la tecnología” repasa las reflexiones que el filósofo Manuel Sacristán dedicó a la cuestión de la tecnología.

Nuestro deseo es que este monográfico contribuya a una mejor comprensión del fenómeno de la violencia y sus formas, a partir de un análisis multidisciplinar y variado, siendo plenamente conscientes de que sólo desde una aproximación holística cabe profundizar en la problemática que ello entraña.

I. Poder, Religión y Violencia



El perverso juego de la pederastia

Poder-violencia sobre las almas, poder sobre las conciencias, poder sobre los cuerpos

The perverted game of pederasty. Power-violence on souls

Juan José TAMAYO¹

Universidad Carlos III de Madrid

juanjotamayo@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.002>

Recibido: 24/03/2016
Aprobado: 15/11/2016

Resumen: Este artículo trata sobre la permisividad del delito, el silencio, la falta de castigo, el encubrimiento, la complicidad y la negativa a colaborar con la justicia que convierten la pederastia no solo en una agresión sexual individual, sino en una práctica legitimada estructural e institucionalmente –al menos de manera indirecta– por la jerarquía eclesiástica en todos sus niveles en una cadena de ocultamiento que va desde la más alta autoridad eclesiástica hasta el pederasta, pasando por los eslabones intermedios del poder religioso.

Palabras Clave: Poder, violencia, pederastia, jerarquía

¹ Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones. Universidad Carlos III de Madrid

Abstract: This article deals with the permissiveness of crime, silence, lack of punishment, concealment, complicity and refusal to collaborate with justice that make pederasty not only an individual sexual aggression, but also a legitimized structural and institutionally practice –at least indirectly– by the ecclesiastical hierarchy at all levels in a chain of concealment that goes from the highest ecclesiastical authority to the pederast, passing through the intermediary links of religious power.

Keywords: Power, violence, pederasty, hierarchy

1. Una llamada del papa Francisco que contrasta con los silencios y encubrimientos de sus predecesores y de los obispos

No todas las llamadas telefónicas son ociosas e ineficaces. Hay algunas que logran sus objetivos y tienen efectos inmediatos. Los han tenido las que el papa Francisco hizo al joven profesor granadino que le escribió una carta informándole de los abusos sexuales que él y otras personas menores de edad sufrieron desde la infancia por parte de algunos sacerdotes y seglares. Francisco le llamó en dos ocasiones para pedirle perdón, mostrarle su apoyo, comprometerse a investigar el caso y decirle que lo pusiera en conocimiento del arzobispo de Granada, quien, a decir verdad, no mostró la misma diligencia que el papa, ya que tardó en responder a las llamadas del joven agredido sexualmente.

El arzobispo solo tomó medidas sancionadoras bajo la presión del papa, más solícito en la solidaridad con la persona herida y en el castigo del delito que el propio pastor diocesano. Es algo que viene repitiéndose últimamente. Los obispos encubren las agresiones sexuales de los clérigos y llegan a comprar el silencio de las víctimas y de sus familias con dinero. El papa, empero, toma la iniciativa de la denuncia y sanciona a los propios obispos retirándolos de sus funciones pastorales por la indignidad de su inmoral comportamiento.

Las llamadas de Francisco contrastan con el largo silencio de Juan Pablo II y del cardenal Ratzinger, durante su presidencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ante situaciones similares. Fue un silencio cómplice con los abusos sexuales producidos contra víctimas indefensas en numerosas instituciones eclesiásticas: parroquias, seminarios, noviciados, colegios, cometidos por cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes, formadores religiosos, educadores, padres espirituales, y conocidos por la citada Congregación por las numerosas denuncias que llegaban hasta ella.

Ésta, lejos de tramitar e investigar los casos denunciados y ponerlos en manos de la justicia, imponía silencio a las víctimas para que no trascendiera el escándalo de tamaña agresión, y, para disuadirlos de que revelaran o denunciaran las agresiones sexuales, los amenazaba con penas temporales y eternas, que generaban total indefensión e incluso culpabilidad en la persona objeto de los abusos. ¿Sanción para el pederasta? Hasta hace poco tiempo, las sanciones eran excepción. A lo sumo, el obispo ordenaba el cambio de destino pastoral al religioso pederasta sin informar a la nueva feligresía de la razón de dicho traslado. Así, el pederasta podía seguir cometiendo las agresiones sexuales con total impunidad.

La permisividad del delito, el silencio, la falta de castigo, el encubrimiento, la complicidad y la negativa a colaborar con la justicia convertían la pederastia no solo en una agresión sexual individual, sino en una práctica legitimada estructural e institucionalmente –al menos de manera indirecta– por la jerarquía eclesiástica en todos sus niveles en una cadena de ocultamiento que iban desde la más alta autoridad eclesiástica hasta el pederasta, pasando por los eslabones intermedios del poder religioso.

2. Masculinidad sagrada y pederastia

La raíz de tan abominable, violenta y criminal práctica se encuentra, a mi juicio, en la estructura patriarcal de la Iglesia católica y en la masculinidad hegemónica; más aún, de la *masculinidad sagrada*. Como afirma la filósofa feminista norteamericana Mary Daly en su libro pionero de teología feminista *Beyond God the Father* (Boston, 1973, p. 19), “Si Dios es varón, el varón es Dios”. La masculinidad de Dios convierte al varón en representante único de Dios en la tierra y en dueño y señor en todos los campos del ser y del quehacer humanos y, muy especialmente dentro de la institución eclesiástica: organizativo, doctrinal, moral, religioso-sacramental, sexual, etc. Y no cualquier varón, sino el clérigo –en sus diferentes grados: diácono, sacerdote, obispo, arzobispo, papa–, que es elevado a la categoría de persona sagrada.

La masculinidad sagrada legitima todos los actos del varón, por muy perversos que sean, en cuanto representante y portavoz de Dios: guerras de religiones, violencia patriarcal, violencia religiosa, simbólica, psicológica, intolerancia religiosa, autoritarismo, etc. Con similares comportamientos se convierte a Dios en un ser violento y, en definitiva, en asesino. Precisamente porque las personas sagradas violentas convierten a Dios en un asesino, no es extraño, que como dicen los chistes del humorista El Roto, Dios haya decidido darse de baja de todas las religiones o, ante el uso violento de su nombre, haya huido despavorido hace tiempo.

La masculinidad sagrada se torna condición necesaria para ejercer el poder, todo el poder, todos los poderes. Lo domina y controla todo, absolutamente todo: el acceso a lo sagrado, la elaboración de la doctrina, la moral sexual, los puestos directivos, la representación institucional, la presencia en la esfera pública, el poder sagrado de perdonar los pecados, el milagro de convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, el triple poder de enseñar, de santificar y de gobernar.

Este poder empieza por el *control de las almas, sigue con la manipulación de las conciencias y llega hasta la apropiación de los cuerpos en un juego perverso* que, como demuestran los numerosos casos de pederastia, termina con frecuencia en las agresiones sexuales más degradantes para los que las cometen y más humillantes para quienes las sufren. Se trata de un comportamiento diabólico programado con premeditación y alevosía, practicado con personas indefensas, a quienes se intimida, y ejercido desde una pretendida autoridad sagrada sobre las víctimas que se utiliza para cometer los delitos impunemente.

El *poder sobre las almas* es una de las principales funciones de los sacerdotes, si no la principal, como reflejan las expresiones “cura de almas”, “pastor de almas”, etc., cuyo objetivo es conducir a las almas al cielo y garantizar su salvación, conforme a una concepción dualista del ser humano, que considera el alma la verdadera identidad del ser humano e inmortal, y a la que hay que proteger de todo contacto con el cuerpo que la contamina y la torna impura. La espiritualidad se torna espiritualismo, que significa no hacer pie en la tierra, pasar por el mundo como por brasas. Es esta una forma de violencia.

El poder sobre las almas lleva derechamente al *control de las conciencias*. Solo una conciencia limpia, pura, no contaminada con lo material, garantiza la salvación. Por eso la misión del sacerdote, en la más clásica concepción del ministerio ordenado, es formar a sus feligreses en la recta conciencia que exige renunciar a la propia conciencia y someterse a los dictámenes morales de la Iglesia. Se llega así al grado máximo de alienación y de manipulación de la conciencia. Violentar la conciencia personal, torcer la conciencia individual, obligar a actuar en contra de la conciencia es una de las formas más sutiles y graves de violencia ejercida con frecuencia por los dirigentes e ideólogos religiosos sobre las personas creyentes que siguen crédulamente sus orientaciones morales.

Pero aquí no termina todo. El final de este juego de controles es el *poder sobre los cuerpos*, que da lugar a los delitos de pederastia cometidos por clérigos y personas que se mueven en el entorno eclesiástico y clerical. Quienes ejercen el poder sobre las almas y sobre las conciencias se creen en el derecho de apropiarse también de los cuerpos y de usar y abusar de ellos. *Es, es sin duda, la consecuencia más diabólica de la masculinidad sagrada hegemónica*. Cuanto mayor es el poder sobre las almas y más tiránico el control de las conciencias, mayor es la tendencia a abusar de los cuerpos de las personas más vulnerables que caen bajo su influencia: personas crédulas, niños, niñas, adolescentes, jóvenes, personas discapacitadas, etc.

Tenemos múltiples ejemplos de dichos abusos, a cuál más indignos en la medida en que las personas de las que se abusa son más indefensas. Los relatos de las propias víctimas son escalofriantes. Es conocido el caso de un sacerdote norteamericano capellán de un centro de personas discapacitadas que cometió actos de violencia sexual contra cerca de doscientas personas durante decenas de años. ¿Es posible que pudiera actuar tan violentamente durante tanto tiempo con total impunidad? Más bien me inclino a pensar que dicha actuación contó con cómplices que lo encubrieron. Encubrimiento que torna igualmente culpables a los cómplices.

Un efecto perverso más para intranquilizar las conciencias de las personas creyentes, e incluso de quienes no lo son, y para impedir el disfrute gozoso de la sexualidad es que la masculinidad sagrada se presenta como hetero-normativa y considera la homosexualidad:

- a) desde el punto de vista religioso, como *pecado* que debe ser condenado, incluso la propia inclinación homosexual;
- b) desde el punto de vista jurídico, como *delito* que debe ser castigado, y de hecho lo es en numerosos países hasta con la pena de muerte;
- c) desde el punto de vista médico-sanitario, como una *enfermedad* que hay que curar.

3. El mayor escándalo de la Iglesia católica

La violencia pederasta es el mayor escándalo de la Iglesia católica de todo el siglo XX y de principios del siglo XXI, el que más descrédito ha provocado en esta institución bimilenaria y el que ha generado más pérdida de creyentes, que han abandonado la Iglesia, bien dando un portazo, bien hecho mutis por el foro. Algunos de los que se presentaban como modelos de entrega a los demás, se entregaron a crímenes contra personas desprotegidas. Algunos de los que eran considerados expertos en educación, utilizaron su supuesta excelencia educativa para abusar de los niños y las niñas que los padres les confiaban para recibir una buena formación. Algunos de los que se presentaban como guías de “almas cándidas” para llevarlas por el buen camino de la salvación, se dedicaban a mancillar sus cuerpos y anular sus mentes.

Y eso sucedió durante décadas en no pocas de las instituciones religiosas: parroquias, seminarios, colegios, noviciados, etc., y afectó a decenas de miles de víctimas, según el reciente Informe de la ONU. Los delitos sexuales fueron cometidos por miles de eclesiásticos apoyándose en su poder espiritual, que demostró ser una coraza para actuar criminalmente y protegerse de la justicia. ¡El poder, siempre el poder! Y en este caso, el poder espiritual, el más dañino de los poderes cuando se desvía del camino de la espiritualidad liberadora, transita por la senda del control de las conciencias y manipula la voluntad de los creyentes; y el poder patriarcal, que ha ejercido más violencia en la historia que todas las guerras. ¡El poder espiritual y el poder patriarcal, siempre unidos en las religiones!

¿Desconocía el Vaticano tan extendida, programada y perversa situación de la pederastia y tan humillantes prácticas para las víctimas? La conocía perfectamente, ya que hasta él llegaban informes y denuncias que archivaba sistemáticamente hasta olvidarse de ellas. A las víctimas y a los informantes les imponía silencio para salvar el buen nombre de la Iglesia, amenazando con penas severas que podían llegar hasta la excomunión si osaban hablar. Tal modo de proceder creó un clima de permisividad, una atmósfera de oscurantismo y un ambiente de complicidad con los abusadores, a quienes se eximía de culpa, mientras que la culpabilidad se trasladaba a las víctimas, que se veían bloqueadas para ir a los tribunales ante la imagen de autoridad que daban los pederastas. Hacerlo público se consideraba una desobediencia a las orientaciones eclesiásticas y una traición al silencio impuesto por las autoridades competentes, que decían representar a Dios en la tierra.

No importaba la pérdida de dignidad de las víctimas, ni los daños y secuelas, muchas veces irreversibles, ni las lesiones graves físicas, psíquicas y mentales con las que tenían que convivir los afectados de por vida. Faltó compasión con las víctimas y sensibilidad hacia sus sufrimientos. No hubo acto de contrición alguno, ni arrepentimiento, ni propósito de la enmienda, ni reparación de los daños causados, ni se produjo acto alguno de rehabilitación, ni se hizo justicia. Todo lo contrario: se echó más leña al fuego de las agresiones. Tal actitud supuso una nueva y más brutal agresión.

Sucede, además, que la mayoría de las veces los casos de pederastia se produjeron en instituciones y centros de formación masculinos dirigidos por varones: párrocos, formadores de seminarios, educadores de colegios, maestros de novicios, padres espirituales, obispos, todos célibes, en el ejercicio del poder patriarcal en estado puro. Lo que demuestra que el patriarcado recurre incluso a los abusos sexuales para demostrar su poder omnímodo en la sociedad y en las religiones y, en el caso que nos ocupa, sobre las personas más vulnerables. Un poder legitimado por la religión, que convierte a los varones en “vicarios de Dios” y portavoces de su voluntad. Es la forma más perversa de entender y de practicar la masculinidad, que despersonaliza y cosifica a quienes previamente ha destruido. Masculinidad y violencia, pederastia y patriarcado son binomios que suelen caminar juntos y causan más destrozos humanos que un huracán.

El cáncer de la pederastia con metástasis, extendido por todo el cuerpo eclesial, es la mejor y más fehaciente prueba del fracaso del catolicismo del Juan Pablo II y del cardenal Ratzinger, que lo encubrieron: el primero como papa concediendo todo tipo de atenciones religiosas a reconocidos pederastas como Marcial Maciel; el segundo como todopoderoso presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe durante casi un cuarto de siglo. Ratzinger, ya como papa Benedicto XVI, se vio obligado a dimitir ante la suciedad que le llegaba al cuello y que no supo limpiar a tiempo.

¿Quiso limpiarla de verdad? No lo sabemos. Lo cierto es que no lo hizo. ¿No pudo? Claro que pudo. ¿No demostró mano dura con los teólogos y las teólogas que disientían de su manera de pensar, a quienes vigiló detectivescamente, impuso silencio, retiró el reconocimiento de “teólogos católicos”, condenó sus libros, expulsó de sus cátedras? ¿No puso bajo sospecha a la Conferencia de Liderazgo de Mujeres Religiosas de Estados Unidos –que representa al 80% de monjas de ese país-, a quienes acusó de feminismo radical y las colocó bajo el control de un arzobispo, que actúa como detective? ¿Por qué entonces le tembló el pulso y no actuó con la misma contundencia ante los casos de pederastia?

4. Denuncia de la ONU contra el Vaticano

Aunque con retraso, llega ahora una severa denuncia de la ONU contra el Vaticano, al que acusa de anteponer su reputación a la defensa de los derechos de los niños, de violar la Convención que protege dichos derechos, de no reconocer la magnitud de los crímenes, de ejercer una prolongada y sistemática política de encubrimiento de la violaciones y, ante la gravedad de los hechos, limitarse a trasladar a los pederastias de parroquias.

La reacción inmediata del Vaticano, a través de su portavoz, el jesuita Federico Lombardi, no ha sido precisamente la de ofrecer su colaboración a la ONU y a los tribunales civiles de justicia, ni la de proceder con urgencia al esclarecimiento de tamaños crímenes. Lo que ha hecho ha sido contra-atacar y acusar a la ONU de llevar a cabo “ataques ideológicos” y de interferirse en las enseñanzas de la Iglesia y en la libertad religiosa. Me parece una respuesta equivocada, ya que, a mi juicio, la ONU no hace ataques ideológicos ni interfiere en asuntos ajenos a su competencia, sino que exige, como es su obligación, el cumplimiento de la Convención de los Derechos del Niño. ¡Demasiado tarde lo ha hecho!

Si el modelo de Iglesia de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI fracasó, fue, entre otras razones, por su actitud permisiva hacia la pederastia. El nuevo modelo de cristianismo que está gestándose solo puede ver la luz si el Vaticano cambia de actitud en este tema. En una institución tan centralista y vertical como la Iglesia católica, donde el papa tiene la plenitud del poder, le corresponde a Francisco responder a las graves denuncias y a las legítimas peticiones de la ONU sin titubeos ni estrategias dilatorias, y actuar con contundencia contra la pederastia: poner fin a la impunidad, condenar públicamente los crímenes cometidos, pedir perdón por ellos, cesar en sus funciones a los responsables, abrir los archivos donde se encuentra la información acumulada durante décadas y entregar a la justicia a los pederastas y a sus encubridores.

Y debe hacerlo sin demora, ya que el tiempo puede jugar a favor de la credibilidad de Francisco, que hoy es muy elevada, pero también en contra. A mayor retraso y más ambigüedad en la respuesta, más pérdida de credibilidad; a más celeridad en la colaboración y más contundencia en la condena de la pederastia, el papa argentino será más creíble.

Si se refugia en injustificados contra-ataques, como ha hecho torpemente su portavoz monseñor Lombardi, y no actúa en la dirección que le ha marcado la ONU, mucho me temo que la reforma de la Iglesia con la que se ha comprometido fracasará. Sus gestos de apertura se quedarían en gestos para la galería y sus palabras de solidaridad se las llevará el viento. ¡Así de triste!

Ante tamaños e indignos delitos contra la dignidad de personas indefensas como los cometidos por los pederastas hay que indignarse, denunciar, tomar medidas, pedir justicia, exigir sanciones para que no reine la impunidad. Ojalá se hubieran producido

estas reacciones desde el principio, cuando comenzaron a conocerse los casos de pederastia, y no se hubiera esperado a actuar cuando se habían dado ya miles y miles de agresiones y cuando muchos de los delitos habían prescrito.

Yo creo que las actitudes condenatorias, muy necesarias, no son suficientes, si se quedan en la mera denuncia. Pueden ser incluso un acto de cinismo si no se llega hasta el fondo del problema. Hay que ir a las raíces del fenómeno de la pederastia, mucho más extendido en la Iglesia católica que los casos que aparecen, a las causas de fondo de tan diabólico comportamiento: *la masculinidad dominante convertida en sagrada, el poder igualmente sagrado de los varones consagrados a Dios sobre las almas y las conciencias, el poder fálico-sagrado sobre los cuerpos y el sistema patriarcal imperante en la Iglesia católica.*

Mientras la masculinidad hegemónica se eleve a la categoría de sagrada y siga siendo la base del ejercicio del poder, mientras el patriarcado sea la ideología sobre la que se sustenta el aparato eclesiástico y la forma organizativa del mismo, volverán a producirse dichos comportamientos criminales contra las personas indefensas: niños, niñas, adolescentes, jóvenes, seminaristas, novicios, mujeres, personas discapacitadas, alumnos, alumnas, etc. Se buscarán métodos más sibilinos, pero las cosas no habrán cambiado.

Y no me parece que haya voluntad, ni deseo, ni compromiso de cambiar las cosas a nivel institucional. Es verdad que con el papa Francisco se empieza a notar un cambio de prioridades, que ya no son el dogma, la moral sexual o la defensa de un único modelo de matrimonio calificado de “cristiano”. Las prioridades del papa argentino son la creación de una Iglesia de los pobres, el mensaje social liberador del cristianismo, la denuncia radical del actual modelo económico neoliberal. Francisco está demostrando un mayor respeto hacia las diferentes identidades y opciones sexuales que sus predecesores.

5. Necesidad de un cambio estructural en la Iglesia católica

Pero, aun así y todo, en el organigrama eclesiástico siguen imperando la masculinidad hegemónica y el patriarcado homofóbico. No hay más que ver la organización jerárquico-patriarcal de la Iglesia católica: el papa, los cardenales, los arzobispos y obispos, las conferencias episcopales, los sacerdotes, los diáconos, el gobierno de la Iglesia (la Curia romana), los presidentes de las Congregaciones romanas, los responsables de las instituciones judiciales, los miembros de la Comisión de cardenales nombrada por Francisco para la reforma de la Iglesia, los miembros del Sínodo de obispos sobre la familia con voz y voto, los que presiden y administran los sacramentos: ¡Todos hombres!

¿Y las mujeres? No son consideradas sujetos religiosos, eclesiales, ni morales, ni sacramentales, son excluidas de los espacios de responsabilidad eclesial, del ámbito de lo sagrado, de los ministerios eclesiales, de la reflexión teológica “magisterial”, de la elaboración de la moral, de la representación eclesial. Son personal subalterno. ¿No esto violencia dura y pura, aunque no se recurra a la agresión física? ¿No es suficiente agresión la falta de reconocimiento de las mujeres como sujetos? ¿Cabe mayor violencia contra las mujeres que negarles la subjetividad y considerarlas y tratarlas como “subalternas”?

Los homosexuales son también excluidos de dichos espacios. Es verdad que el papa Francisco se ha negado a juzgar y a condenar a las personas homosexuales. Pero los hechos desmienten las palabras del papa. Veamos solo dos ejemplos que podrían multiplicarse. Algunos sacerdotes se niegan a aceptar como padrinos de bautizos a personas creyentes que son homosexuales. El Vaticano rechaza sistemáticamente como embajadores ante la Santa Sede a diplomáticos propuestos por los Estados.

La organización patriarcal homofóbica no es una excepción o una desviación de la norma. Responde al más estricto cumplimiento y es la más escrupulosa aplicación de la legislación y de la actual normativa en la Iglesia católica, tal como se fija en el vigente Código de Derecho Canónico (promulgado por el papa Juan Pablo II, 25 de enero de 1983), que ha suplantado al Evangelio.

La exclusión de las mujeres del sacerdocio se pretende justificar teológica y bíblicamente apelando a los orígenes de la Iglesia, a su fundación divina, al orden jerárquico-patriarcal establecido por Jesús de Nazaret, conforme a la elección solo de hombres y al principio de la sucesión apostólica, a la que solo tienen acceso los hombres. Por ello, al ser de origen divino y al responder a la voluntad del fundador, tal organización se considera inmutable e irreformable.

¿Dónde está la trampa de este razonamiento? En que no responde a los orígenes del cristianismo, ni al movimiento que puso en marcha Jesús de Nazaret, sino que es una reconstrucción ideológica dictada por el deseo de perpetuación de la hegemonía patriarcal en todos los campos dentro de la Iglesia: el doctrinal, el moral y el organizativo.

Vuelvo al horrendo crimen de la pederastia. Estoy de acuerdo con las denuncias, las condenas, las sanciones, la tolerancia 0 ante los numerosos casos de pederastia que se han producido y siguen produciéndose en todos los grados de la clerecía y en las diferentes instituciones católicas. Pero no es suficiente. *Es necesario cambiar la actual estructura mental, organizativa y legislativa autoritaria de la Iglesia, que es patriarcal, homófoba y de hegemonía masculina, por otra que sea realmente igualitaria e inclusiva, respetuosa de los diferentes modelos de pareja y de las diferentes identidades sexuales.*

Autoridad y violencia en el Antiguo Testamento: los relatos de Caín y Abel, y de Judit

Authority and violence in the Old Testament:
The stories of Cain and Abel, and Judith

Andreu GRAU I ARAU

Universitat de Barcelona

andreugrau@ub.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.003>

Recibido: 27/05/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: Las narraciones veterotestamentarias en las que la violencia humana aparece como tema no solo nos ayudarán a comprender mejor las normas morales y el código legal del pueblo de Israel, sino a descubrir también aquellos principios que llevan a Dios, como auténtica autoridad, a condenarla o a aceptarla.

Palabras Clave: autoridad, soberanía, violencia, agresión, Antiguo Testamento, guerra, Dios, Israel.

Abstract: The Old Testament narratives in which human violence appears as a subject will not only help to better understand the moral norms and the legal code of the people of Israel, but also to discover those principles that lead to God, as real authority, to condemn or to accept.

Keywords: authority, sovereignty, violence, aggression, Old Testament, war, God, Israel.

El teólogo católico alemán Bernhard Uhde diferencia entre dos tipos de violencia existentes desde la antigüedad: (a) aquella que aparece como “dominio” (*potestas*); y (b) la que se impone con “coacción” (*vis*) en contra de la voluntad de otros o que obtiene esta imposición hiriendo con “violencia” (*violentia*).¹ La violencia, en todos los casos, nos dice muy bien el citado autor, se fundamenta en la imposición de la voluntad, en cuanto la posibilidad de esta imposición, que se basa en un acto de la voluntad, es hecha realidad mediante el poder.

Partiendo del Primer Testamento, en especial de las narraciones de Caín y Abel y de Judit, nuestra exposición se centrará en las siguientes cuestiones: (1) Dios como soberano del universo; (2) agresión y enemistad; (3) la guerra y el Dios de los ejércitos; y (4) permisión y justificación de la violencia.

1. Dios: soberano del universo

Para Israel, la voluntad del Altísimo se ha expresado en la Torá, la cual ha servido de instrucción para su pueblo. La Ley es el fundamento de soberanía divina, de la que el israelita, como individuo, e Israel mismo, como pueblo, no pueden escapar. En las relaciones humanas organizadas, hay un órgano de autoridad que representa el poder más elevado y se encuentra en posición suprema. En el orden de la creación, el ser humano domina al resto de las criaturas. Dios dijo: “Procread y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que bulle sobre la tierra”; y “he aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra entera y todo árbol que contenga en sí fruto de árbol seminífero que os servirá de alimento” (Gén, 1,28-30).²

En el orden global de las naturalezas, Dios es la suprema, la sobrenatural, la absolutamente incondicionada e independiente. Como creador y todopoderoso, es el soberano de la creación y no renunciará nunca a su reinado. Las alianzas con su pueblo no son más que declaraciones de su soberanía, en las que la obligación tiene prioridad ante la promesa.

Ontológicamente hablando, en Dios, por su naturaleza eterna, no hay posibilidades de transformación y no es posible que haya otro como Él: “Así dice Yahveh, rey de Israel y su redentor, Yahveh-Sebaot –leemos en Is 44,6-: Yo soy el primero y yo el último, y fuera de mí no existe dios alguno.” Con su poder, ordena todo según su voluntad, y gobierna Israel y el mundo entero; y por eso, es el único Señor de todos los poderes y el único que es auténticamente poderoso o sabe ostentar el poder.

Y ante el poderío veraz, lo único que se pide es obediencia sincera, es decir, cumplimiento sin tapujos, sin peros y sin excepciones de todo lo que Él manda. Nos indica muy bien Uhde: “y el asentimiento de los que están comprometidos no sólo es provocado por la promesa de retribución, sino también por la amenaza de castigo mediante un poder lesivo en el caso de que no se cumpla el deber.” No se trata, por supuesto, de un abuso de poder por parte de Dios en forma de venganza, ya que en Él, como ser perfecto, no puede haber nada vicioso. Por eso, decimos que Su acción hacia las criaturas no es violenta, es

¹ Bernhard Uhde, “¿Religiones del amor? Reflexiones sobre religión y violencia en las grandes religiones monoteístas”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVII, n. 2, 2005, pp. 213-236.

² Citamos la versión crítica de la *Sagrada Biblia*, sobre los textos hebreo y griego, de José María Bover y Francisco Cantera Burgos (Madrid, B.A.C., 1961).

decir, no rompe con nada, sino que sigue un curso en la historia humana marcado por su voluntad, pero que, a causa de la debilidad humana, tiene que acabar expresándose en la “ley”.

En el paraíso, reinaba una armonía constante que impedía cualquier tipo de degradación o destrucción. Lo que Adán y Eva tendrían que haber hecho era comer libremente de lo que había en el vergel, salvo del árbol de la ciencia del bien y del mal, “porque el día que comas de él morirás sin remedio” (Gén 2,17). El hombre y la mujer, inducidos por la serpiente, abusaron del poder e incurrieron en una falta grave. En esta desobediencia, hallaríamos el primer acto de violencia humana. Al respecto, es interesante el comentario de Romano Guardini: “En ese árbol ha de decidirse si el hombre quiere vivir en la verdad de la semejanza a Dios o si tiene la pretensión de ser prototipo; si quiere ser criatura de Dios, o si pretende subsistir sobre lo suyo propio: si quiere amar a Dios y obedecerle, y a partir de ahí elevarse a una libertad cada vez mayor, o si quiere tomarse, a sí mismo y al mundo, bajo su propio dominio. Ahí se decidió el destino del hombre: el de nuestros antepasados, y en ellos, el nuestro propio. Pero también –lo decimos con gran respeto- se decidió algo para Dios mismo. Pues la obra que Dios había llenado de tan divino sentido y que tanto amaba, la había puesto en manos del hombre, confiando en él para que la conservase con gloria y realizase en ella un trabajo que proseguiría la obra de Dios. Pero el hombre traicionó esa confianza, con el intento impío de quitarle a Dios Su mundo de las manos.”³ ¿Qué significa, pues, el árbol? El citado teólogo nos dirá que “es más bien la marca de la grandeza de Dios, y nada más. Quiere decir: En tu conocimiento, en tu voluntad, en tu mente, en toda tu vida, debe estar presente el hecho de que sólo Dios es Dios, y tú, en cambio, eres criatura: que eres imagen Suya, pero sólo imagen; Él es el modelo. Tú puedes y debes llegar a ser señor del mundo; pero por Su gracia, pues sólo Él es señor por esencia. Él es el orden. Por este orden, compréndete y vive en él.” Para Guardini, la prohibición de comer hace sólo referencia a la ocasión, expresada en la forma concreta del fruto, para decidirse entre la obediencia o la desobediencia.⁴ Con la falta de Adán y Eva, con ese pecado, entendido como una ofensa al orden divino, se inicia nuestra historia. La expulsión del paraíso supondrá el desastre para la humanidad y llevará a Dios a tener que escoger a su pueblo, tenerlo como propiedad y convertirlo en su santuario. Confiará en la fidelidad de sus escogidos, a pesar de su debilidad. La conducta de su pueblo quedará regulada gracias a la ley revelada; y cuando esos mandamientos no se observen, surgirá la profanación, es decir, se perderá la santificación, presente hasta en el campo de batalla. “Guardaréis, pues, mis leyes y mis decretos –leemos en el Levítico-, y guardándolos vivirá aquel que los practique” (Lev 18,5); y en el mismo libro, más adelante: “No profanaréis mi santo nombre, a fin de que sea yo santificado en medio de los hijos de Israel. Yo, Yahveh, que os santifico” (Lev 22,32).⁵

La violencia –humana- es el corte, la suspensión del curso histórico: algo que pasa, pero que no tendría que suceder si el ser humano, desde el primer momento, hubiera entendido su propia libertad. Podemos muy bien afirmar que, en términos teológico-políticos, la ley impide la revolución, es decir, la oposición a la voluntad divina; y si esta se da, entonces decimos que la ley queda negada. El hagiógrafo tendrá que expresar el desagrado de Dios y sólo podrá hacerlo bajo las estructuras del lenguaje humano, hecho que hará que Dios se presente como un sujeto irado, con actitudes propias de *nuestra* violencia.

³ Romano Guardini, *Verdad y orden. Homilias universitarias*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 67.

⁴ *Ibidem*, pp. 74-75.

⁵ Cfr. Uhde, p. 222.

Vamos a centrarnos en el libro deuterocanónico de Judit. En la réplica de la heroína a los concejales Cabris y Carmis, de la ciudad de Betulia, se puede observar una teología fundada en la correspondencia poder-obediencia, en la que no entra tentar a Dios como el demonio tienta al hombre. Les dice Judit: “No es razonable ese lenguaje que hablasteis a oídos del pueblo en este día ni ese juramento que pronunciasteis entre Dios y vosotros diciendo que entregaríais la ciudad a vuestros enemigos si dentro de esos días no se volviere a vosotros el Señor para socorreros. Y ahora ¿quiénes sois vosotros, que así tentasteis a Dios en el día de hoy y usurpastes el lugar de Dios en medio de los hombres? Y ahora sondeáis el pensamiento del Señor omnipotente, incapaces como sois de penetrarlo en toda una eternidad. Pues no alcanzáis el fondo del corazón humano ni sorprendéis los razonamientos de su mente, ¿y cómo penetraréis las intimidades del Dios que hizo todas las cosas y conoceréis su mente y comprenderéis su pensamiento? De ninguna manera, hermanos; no provoquéis a ira al Señor Dios nuestro. Pues si dentro de los cinco días no quisiere socorrernos, derecho tiene él de protegernos en los días que quiera o también de exterminarnos delante de nuestros enemigos. Vosotros no hipotecáis los planes del Señor Dios nuestro; pues no es Dios como el hombre para ser amedrentado con amenazas, ni como el hijo del hombre para admitir imposiciones. Por lo cual, aguardando pacientemente la salvación que de Él ha de venir, invoquémosle pidiendo socorro, y Él escuchará nuestras voces, si tal fuere su beneplácito. Porque no se ha alzado en nuestros tiempos ni hay en el día de hoy tribu ni familia, pueblo ni ciudad que adoren dioses fabricados por mano de hombre, como acaeció en tiempos pasados; por razón de lo cual nuestros padres fueron entregados a la espada y a la rapiña y sucumbieron abatidos delante de nuestros enemigos. Mas nosotros no conocimos otro Dios sino a Él; por donde confiamos que no nos mirará con desvío ni apartará el rostro de nuestro linaje” (Jdt 8,11-20). Judit destaca muy bien que el poder de Dios no es el poder de los hombres: un poder caracterizado por su relatividad ante las circunstancias; al contrario, Yahvé no está a disposición de nada ni de nadie, tal como acabamos de ver en el discurso de Judit. A Yahvé, no se le pueden exigir garantías de sus planes ni se le puede intimidar o regatear como se hace con los seres humanos; su poder surge de su voluntad y de su sabiduría. Se trata, sin más, de un poder originariamente suyo y no transferible, figurado, literariamente, en manifestaciones de soberanía o en imposiciones violentas.⁶

El profeta puede llegar a predicar las consecuencias fatídicas del incumplimiento de la voluntad de Yahvé, quien, sin embargo, puede decidir, finalmente, no mostrarlas, aunque esto suponga el incumplimiento de su prédica. De la misma manera que Dios puede enviar al enemigo para castigar a Israel, también puede perdonar al enemigo, si éste cumple lo que manda, para que Israel también aprenda, como sucede en el librito de Jonás. Nínive, amenazada por las palabras divinas que le comunica el profeta, acaba enmendándose. Dios la perdona y esto no le gusta a Jonás, quien le reprocha su misericordia con un pueblo violento y opresor: “¡Oh, Yahveh!, ¿no era esto lo que yo me decía cuando estaba aún en mi tierra? Por eso me anticipé a huir de Tarsis, porque sabía que tú eres un Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira, de gran benignidad, y que te compadeces del mal. Ahora, pues, ¡oh Yahveh!, quítame la vida, por favor; pues mejor me es la muerte que la vida” (Jon 4,2-3). Quejoso Jonás también con Dios a causa de la destrucción del árbol, el Altísimo le responde con un mensaje de compasión hacia los seres que gozan de vida superior, a pesar de que, como es el caso de los ninivitas, sean unos ignorantes: “Te da compasión el ricino,

⁶ Cfr. Uhde, *op. cit.*, p. 220.

por el cual no te has tomado fatiga alguna ni lo has hecho crecer, que en una noche surgió y en una noche pereció, ¿y no habré yo de tener compasión de Nínive, la gran ciudad, donde hay más de ciento veinte mil personas que no saben discernir entre su diestra y su izquierda, y tanta cantidad de animales?” (Jon 4,10-11). Ante el poder de Dios, la queja de Jonás queda injustificada.⁷

En el *Eclesiastés*, se nos dice que, en nuestro mundo todo tiene su tiempo: tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de derruir y tiempo de construir; tiempo de callar y tiempo de hablar; tiempo de amar y tiempo de odiar; tiempo de guerra y tiempo de paz.⁸ Aunque el hombre pretenda tener un conocimiento profundo de las cosas, nunca podrá llegar a comprender la obra de Dios. Comenta Gabriel Pérez Rodríguez: “El hombre siente el deseo –lo ha puesto Dios en su corazón- de conocerlas en su continuidad, es decir, anhela un conocimiento más profundo de las cosas que se eleve por encima del momento presente y pueda dar con las causas mismas de las cosas. Pero no puede el hombre comprender la obra de Dios en su conjunto ni los principios o leyes por las que se rige, por lo que se ve obligado a obrar con esa incertidumbre que no le permite entrever un éxito seguro en el que pueda confiar y poner su corazón.” El hombre es impotente ante el orden que Dios ha establecido en el universo: “He reconocido que nada hay bueno para ellos sino alegrarse y procurar el bienestar en su vida. Mas también que cualquier hombre coma y beba y disfrute bienestar por todo su esfuerzo, eso es un don de Dios. He reconocido que todo lo que hace Dios subsiste por siempre; a ello es imposible añadir nada y de ello nada se puede quitar; Dios ha hecho [esto] para que se le tema. Lo que [ahora] ha sido fue ya [hace tiempo], y lo que ha de ser ya fue [tiempo ha], y Dios *lo* reclama en su devenir” (Ece 3,12-15). Según Pérez Rodríguez, cuando el autor manifiesta que lo que Dios ha hecho durará siempre, quiere decir que eso “se realiza conforme a unas leyes constantes que el hombre no puede alterar”, y que, en consecuencia, tiene que “buscar su felicidad dentro de esas disposiciones divinas respecto de las acciones humanas. Esa distancia inmensa que separa al hombre de Dios, frente a cuyo poder nada puede, ha de llevarle al reconocimiento de la majestad divina, a ese temor reverencial que implica respeto y veneración, a la práctica de la religión.”⁹

Entendida la revelación como la manifestación de la voluntad divina a lo largo de la historia, la Biblia no esconde algo que parece ser natural en el hombre: la imposición de la fuerza sobre el otro, sobre el prójimo, en contra de su voluntad, como la muerte de Abel por parte de su hermano Caín. Si atendemos a los géneros literarios, se puede comprobar que la violencia humana, desde las agresiones individuales hasta las guerras tribales y nacionales, ha sido interpretada de muy diferentes maneras y ha tenido un papel importante en la fundamentación de la teológica moral que parte de la Sagrada Escritura.

Pasemos a observar, analizar y comentar los temas de la “agresión” y de la “enemistad” en sus textos, y hagámoslo, en primer lugar, con el relato de Caín y Abel.

⁷ El arqueólogo e historiador de las religiones Salomon Reinach indica que, para algunos, este libro supone una crítica al nacionalismo israelita, lleno de odio hacia las naciones extranjeras y enemigas, después de su retorno del exilio (vid. *Orfeo. Historia general de las religiones*, Madrid, Ediciones Istmo, 1985, pp. 240-241).

⁸ Vid. Ece 3,1-8.

⁹ Maximiliano García Cordero – Gabriel Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada. IV Libros Sapienciales*, Madrid, BAC, 1962, pp. 883-884.

2. Agresión y enemistad

Se parte de una distinción de oficios: Caín cultivaba el campo y Abel era pastor de ovejas. “Al cabo de algún tiempo –leemos en el Génesis-, presentó Caín de los frutos del suelo una ofrenda a Yahveh. Y también Abel ofreció de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de ellos” (Gén 4,3-4). El hagiógrafo no emite juicio alguno sobre la naturaleza o estado de los dones de ambos hermanos. Continúa: “Yahveh miró favorablemente a Abel y su ofrenda; mas a Caín y su presente no miró así. Irritóse Caín por ello sobremanera y se abatió su semblante” (Gén 4,4-5). Ante esta humana actitud de Caín, Dios le pregunta: “¿Por qué te has irritado y por qué se ha abatido tu semblante? ¿Acaso, si obraras bien, no lo erguirías?; pero si obras mal, el pecado acechará a la puerta, y hacia ti tenderá, aunque podrás dominarlo?” (Gén 4,6-7). Más allá de lo ofrecido, que no sabemos si es bueno o malo, aceptable o rechazable, la omnisciencia de Dios se ha fijado en la conciencia del sujeto: en la conciencia de un sujeto que sabe que está obrando mal con lo que ofrece. No pudiendo enfrentarse contra quien ha descubierto su verdad debido a su omnipotencia, se bate contra el que está a su nivel: contra su hermano, y no por odio a él, sino por odio a Dios y a sabiendas que Él así lo entenderá. La conducta de Caín, psicológicamente hablando, desde el primer momento, es la propia del agresor: el típico comportamiento hostil y destructor de un sujeto inadaptado y de mal carácter. Su reacción está estrechamente relacionada con su frustración ante la valoración negativa de su ofrenda; y esa frustración hace que aumente su agresividad hasta llegar al fratricidio. “¿Qué has hecho? –le pregunta Dios-. La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo. Rechazado como maldito serás de este suelo que ha abierto su boca para recibir por mano tuya la sangre de tu hermano. Cuando trabajes el suelo no volverá a darte sus frutos. Errante y vagabundo vivirás por la tierra” (Gén 4,10-12). La agresión humana contra Abel, sin embargo, tendrá consecuencias negativas para el futuro de la vida de Caín. Agredir, además de ofender a Dios, no es algo beneficioso para la creación: “¡Sobrado grave de soportar es mi delito! –reconoce Caín-. He ahí que tú me arrojas hoy de la haz de este suelo y de tu presencia habré de esconderme; andaré vagabundo y errante por la tierra y ocurrirá que cualquiera que me encuentre me asesinará” (Gén 4,14). Y eso es lo que no quiere Dios: muerte, entendida aquí como pérdida irremediable de la individualidad o “aniquilación del sí”, como sostiene el psicólogo Norbert Sillamy.¹⁰ De ahí que Dios dictamine: “Por eso, quienquiera que asesine a Caín, siete veces será castigado.” El Señor, entonces, marcó a Caín para que “no le hiriera nadie que le hallase. Luego, partido Caín de la presencia de Yahveh, se asentó en el país de Nod, al oriente de Edén” (Gén 4,15-16). El mandamiento contra el homicidio queda preanunciado, independientemente del comportamiento del sujeto.

Desde un punto de vista antropológico, y sin dejar de lado las teorías psicoanalíticas, el hombre atribuye su agresividad a la parte animal, irracional o instintiva que se encuentra en su naturaleza. Se preguntan Paul Beauchamp y Denis Vasse si no es el violento un hombre animalizado y si no es allí donde se juega el destino no sólo del individuo, sino de toda la sociedad y de toda la humanidad.¹¹ En las manifestaciones de las primeras civilizaciones, se puede percibir una clara defensa de la diferencia existente entre el hombre y el animal en el orden de la vida cotidiana. En los primeros capítulos del Génesis, se mostrará un Adán al que no se le parece ningún animal; ahora bien, cuando intervenga el redactor sacerdotal, se puntualizará que el hombre sólo se parece a Dios. La tradición sacerdotal, más moderna y meditada que la yahvista, sobre unas bases que se podrían calificar de institucionales, se

¹⁰ Vid. “Muerte” en Norbert Sillamy, *Diccionario de la psicología*, Barcelona, Plaza & Janes, 1969, p. 208

¹¹ Vid. Beauchamp-Vasse, *La violencia en la Biblia*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 7.

guiará por el principio según el cual la carne tiene que obedecer al espíritu y éste tiene que cumplir con lo que Dios le ordena. “Interpretémoslo –ensayan Beauchamp y Vasse-: la verdad de la imagen humana de Dios se basa en la diferencia entre el hombre y los animales. Cuando el hombre domina a los animales, es imagen de Dios. Recibe el poder para ello gracias a la fuerza eficaz de la bendición, fuerza que reside en el *verbo*, en la palabra de Dios. No se trata de una función que pueda compararse con las que se derivan de su anatomía (ver, respirar, reproducirse) y que, por otra parte, comparte con los animales (también ellos, por ejemplo, son macho y hembra). Recibida por la palabra divina, esta función de dominación, que es de un orden distinto, se ejercerá –conviene señalarlo- por la palabra humana: todo el mundo sabe que, para mandar a los animales, hay que hablarles.”¹²

El relato sacerdotal recuerda que el hecho de parecerse el hombre a Dios implica dirigir las acciones de su vida con prudencia y según las órdenes divinas. El dominio de la naturaleza ofrecido por Dios al hombre es un dominio racional, un dominio dirigido por el verbo sobre las criaturas que el Altísimo pone a su servicio, dominio que puede integrar actos de violencia necesaria y aceptada, como la cacería o el sacrificio. Si el hecho de dirigirse a la divinidad se tiene como un rasgo civilizador, también lo será el dominio racional del animal en beneficio del hombre, como se demuestra en la preservación de las especies en el arca de Noé.¹³ La teología judía mirará de ligar a la idea de “creación”, como consecuencia, la de “conservación”, haciendo todo lo posible para no aceptar como cualidad divina la “destrucción”, como sucedía en la religión fenicia, donde Baal, el dios del sol, se tenía a veces como creador y a veces como destructor (Moloc), que era cuando se le ofrecían sacrificios humanos. Una manera de materializar lo superior de nuestra vida es dominando al propio animal con violencia, es decir, haciéndonoslo nuestro según su forma natural de proceder, creyendo que, así, no se cae en la animalidad, sino que, al contrario, se superan las maneras de proceder primarias y abyectas de nuestra naturaleza.

Muchas de las narraciones del Antiguo Testamento en las que aparecen actos de agresión parten de la existencia de la enemistad. Ágnes Heller nos dice que la enemistad “consiste en un conflicto cotidiano estabilizado, que no exige obligatoriamente, como la disputa o el contraste, el contacto personal.” Según la socióloga húngara, los motivos de la enemistad se pueden deber a conflictos particulares o bien a conflictos genéricos. El citado de Caín y Abel, independientemente de su sentido e interpretación teológica, se nos presenta como particular; pero a lo largo de su historia, Israel se enemista también con otros pueblos e imperios: egipcios, moabitas, amalecitas, cananeos, amorreos, edomitas, madianitas, filisteos, asirios, caldeos... Cuando los enemigos eran muy amenazadores, las tribus de Israel se reunían para defenderse bajo el gobierno de un juez. Yahvé es quien permite, según su voluntad y para preservar la integridad étnica, esa enemistad, negando a Israel la posibilidad de mezclarse con otros pueblos. No es difícil ver, pues, en estas narraciones, que la enemistad, como muy bien sostiene Heller, “no implica la voluntad de hacer valer una opinión o una posición”, sino que constituye una especie de competición en la que los participantes no quieren persuadirse recíprocamente, sino sólo “vencer o dominar al adversario.” Deja muy claro esta filósofa que la enemistad acaba no cuando uno de los participantes está satisfecho o bien reconciliado, sino cuando sucumbe o se rinde.¹⁴

¹² Vid. *ibídem*, p. 8.

¹³ Vid. Gén 6-9.

¹⁴ Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Editorial Península, 1977, p. 397.

3. La guerra y el Dios de los ejércitos¹⁵

La guerra es también un recurso para la regeneración del pueblo escogido. Así, si éste, instrumento del plan de Dios, cae en el pecado, el Señor toma el mando de los ejércitos enemigos para castigarlo; pero también los ejércitos enemigos son por Él mismo destruidos. Llegados a este punto, en el que vemos la intervención de Dios en los actos violentos del hombre, es normal que nos preguntemos sobre el significado de “no matarás” del quinto mandamiento. El exegeta calvinista suizo Jean-Jacques Allmen sostiene que esta prescripción no supone una condena de la guerra, ya que, al decir “no matarás”, lo que en verdad se está prohibiendo es el asesinato, es decir causar la muerte con premeditación y traición. Allmen añadirá que, aunque el texto anterior sea ambiguo, la cantidad de testimonios bíblicos que demuestran la existencia de la guerra santa es determinante. El pueblo elegido, para lograr el gran designio de Yahvé en un mundo belicoso, tiene también que tomar las armas y luchar. Digamos que no se puede quedar atrás, porque, entonces, también su Dios, que ya se tiene por único y verdadero, se quedaría atrás. El auténtico jefe de Israel es Dios, que aparece como un luchador, como un defensor, como un señor de la guerra, que no es más que una referencia a su poder total. Pero lo importante es ver que Él lucha en lugar de los soldados y por ellos ha recibido el nombre de “Yahvé Sebaot”, Señor de los ejércitos. Nos avisa, sin embargo, José Salguero que “el título de Yahvé Sebaot parece no tener relación alguna con el arca, aunque es originario del santuario de Silo en donde se encontraba el arca. Ni siquiera se sabe con plena certeza que *Yahwe Seba’ot* signifique *Yahvé de los ejércitos* (de Israel) o que tenga alguna relación con las instituciones militares israelitas y con su aspecto religioso. El título se refiere más bien al poder soberano de Yahvé como señor que comanda los ejércitos de estrellas y de astros en el firmamento.”¹⁶

Yahvé santifica a los que combaten y el mismo campo de batalla se convierte en un lugar santo. En el desarrollo de las guerras de Yahvé, no puede haber pecado, no puede haber mácula, porque son santas y son vehículo del plan salvífico de Dios. Ello se comprueba en las hazañas sucesivas: después de salir de Egipto; durante el viaje del desierto; al entrar en la Tierra Prometida, cuya posesión había sido prometida a sus ancestros; y en su conquista en las últimas empresas reales para la liberación del territorio y la independencia nacional. Los soldados solo tienen que obedecer.

¿Qué encontramos en la imagen de este Dios que hace la guerra? Es necesario ir al salmo 45(46): “Dios, refugio y fortaleza de la nación”. Se nos dice que Dios es un castillo de refugio, una defensa firme en horas de peligro. Yahvé de los ejércitos está con nosotros. Para demostrar el poder infinito de Dios, el autor del salmo se vale de un doble léxico: (a) el relativo a la actividad militar (castillo de refugio, defensa firme, horas de peligro, nuestra muralla, combates, arcos, lanzas, escudos) y (b) el propio de las fuerzas de los elementos y de los fenómenos naturales (el movimiento de la tierra, montañas hundidas en el mar, olas, truenos...). La primera alteración del orden, el primer acto violento, aquí, se encuentra en la naturaleza; pero esto no tiene que preocuparnos porque Dios está con nosotros. El lenguaje militar es defensivo, mientras que el correspondiente a la naturaleza es ofensivo; sin

¹⁵ Algunas de las ideas que aparecen en este apartado fueron defendidas en nuestra intervención: “El Déu dels exèrcits”, en los XIX Col·loquis de Vic (2014). Vid. *Col·loquis de Vic XIX. La guerra*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia – Institut d’Estudis Catalans, 2015, pp. 27-32.

¹⁶ Manuel de Tuya – José Salguero, *Introducción a la Biblia. Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina*, Madrid, BAC, 1967, vol. II, p. 420.

embargo, es ante la provocación de las naciones enemigas que Dios mueve la naturaleza a favor de su pueblo; no es Él, pues, la parte ofensiva o quien ofende primero. Es importante señalar que Dios es el castillo de protección. No se trata de una fabricación humana, sino que la protección se encuentra en el mismo creador. No tenemos que fiarnos de los elementos contingentes, sino de la causa necesaria, que es Dios. Este es, sin duda, uno de los grandes mensajes de la religión y que se concreta en el reconocimiento de lo Absoluto.

Las civilizaciones y las culturas antiguas no ven como un hecho negativo que haya un dios o una diosa de la guerra o que Dios sea dios de la guerra o de los ejércitos. Tenemos que decir que, aunque las contiendas no se tengan como una acción preferible, no acaban, sin embargo, de identificarse con el mal y, por lo tanto, desde esta mentalidad, ser dios de la guerra o dios de los ejércitos no supone una tendencia demoníaca ni una atribución contradictoria con su naturaleza. No parece haber, pues, una identificación entre “guerra”, “mal” y “muerte”. Así, la mitología grecorromana hace corresponder a cada uno de estos hechos una divinidad particular: Marte fue el dios de la guerra, entendida como un valor positivo para el estado, como lo eran la sabiduría, el trabajo o la agricultura; Plutón será el dios de los infiernos y de la muerte. Y lo mismo pasa en la cultura germánica antigua, en la que también se contempla la guerra como una demostración de la virtud, de la fuerza y del poder: Wotan, dios de la guerra, padre y señor de las batallas, es quien la confiere y la preserva como un auténtico bien. Las valquirias, a caballo por los campos de batalla, recogían a los héroes que habían tenido una muerte gloriosa y los llevaban al Walhalla. Pero la causa de las acciones malas será Nifheim, el dios del mal, que vive en el interior de la Tierra, en una oscura y tenebrosa cueva.

Las guerras de Israel, como ya hemos apuntado, no son profanas, sino santas. La idea de “guerra santa” se potencia con el profetismo. Indica Salguero que los profetas se oponen frecuentemente a los reyes, ya que estos no tienen en cuenta las exigencias de la religión yahvista en la conducción de la política y de la guerra; y, sin embargo, ellos insisten en los rasgos que son propios de la guerra santa: fe en Yahvé, certeza en la victoria y acción guerrera de Dios, que desencadena los elementos y hiere a sus enemigos con el terror.¹⁷ En resumen, y siguiendo las enseñanzas de Daniel Krochmalnik que reproduce Uhde, “las guerras divinas son justamente las guerras de Dios a favor de la salvación de los perseguidos, mas no guerras de los que llevan a cabo la persecución y que han sido legitimadas con el recurso de la religión.”¹⁸

Pero volvamos al libro de Judit para mirar de comprender no sólo teológica, sino etnológica y legalmente, la violencia humana como algo permitido e, incluso, justificado, lo que contrasta con la condena de la acción de Caín.

4. Permiso y justificación de la violencia

El acto violento que va a realizar Judit con Holofernes, el general asirio, parece, en principio, justificado no solo por ser su voluntad, sino por ser la de Dios. Ante estas circunstancias, la violencia deviene el único remedio y recurso. Aun así, Judit, en su oración, para que el homicidio no sea tomado como algo desagradable a Dios, es decir, de naturaleza cainita, ni juzgado negativamente por la ley, por claro incumplimiento del sexto mandamiento, le pide benevolencia: “Señor Dios omnipotente, vuelve tus ojos en esta hora a la obra de mis manos para exaltación de Jerusalén. Porque ahora es el tiempo de venir en

¹⁷ Vid. De Tuya – Salguero, *op. cit.*, p. 422.

¹⁸ Uhde, *op. cit.*, p. 220.

socorro a tu heredad y de ejecutar mi designio para aplastamiento de los enemigos que se alzaron contra nosotros” (Jdt 13,4-5). A título personal –como diríamos hoy-, pide la comprensión de Yahvé; y lo hace como mujer, como ser humano que, además de realizar una acción obligada para el bien de su pueblo y de su Dios, es consciente de que el acto violento va a hacer no está bien. Seguimos leyendo: “Y llegando al poste que estaba junto a la cabeza de Holofernes, sacó de él su alfanje, y acercándose al lecho, cogió la cabellera de su cabeza y dijo: Dame fuerzas, Señor Dios de Israel, en esta hora” (Jdt 13,6-7), y acaba decapitándolo.

Lo dicho de la acción de Dios se confirma cuando, ante el pueblo, y antes de sacar de la alforja la cabeza de Holofernes, grita: “Alabad a Dios, alabadle. Alabad a Dios, que no apartó su misericordia de la casa de Israel, antes aplastó a nuestros enemigos esta noche por mi mano. Y sacando de la alforja la cabeza, mostróla y dijo: Ved ahí la cabeza de Holofernes, jefe supremo del ejército de Asur, y ved ahí el conopeo bajo el cual dormía su borrachera; y le hirió el Señor por mano de mujer” (Jdt 13,14-15). En términos ontológicos, Judit es la ocasión para que Dios actúe. Y la ley se preserva porque así Dios lo ha dispuesto. Él no ha querido siquiera que Judit tuviera que ponerse en contra de la ley, cosa que podría haber sucedido: “Y vive el Señor, que me guardó en el camino que anduve – exclama Judit ante el pueblo-, porque le sedujo mi faz para su perdición, mas no cometió delito conmigo que fuese para mi mancilla y vergüenza” (Jdt 13,16). El poder de Dios se ha dejado ver: ha aniquilado a los enemigos de Israel. De Él es la hazaña y no de Judit. Lo único que ella ha hecho, como mujer, es exponer su vida ante la humillación de Israel y vengar su ruina con rectitud en presencia de Yahvé, es decir, bajo su consentimiento y como algo santo. Lo importante es que se ha dominado al enemigo.¹⁹ Ágnes Heller nos indica que la enemistad no es una rivalidad de juego, sino una venganza particular, a saber: una lucha que no siempre, como acabamos de ver, se resuelve con medios pacíficos.²⁰

Un juicio interesante se encuentra en el cántico de Judit: “Porque Dios es quien troncha las guerras” (Jdt 16,2). Él ha puesto final a la opresión y ha puesto fin al derramamiento de sangre. Con el cese de la guerra, viene la paz y se revela la justicia como signo de sabiduría. No será lícito, pues, que proceda violencia alguna de Israel, salvo que no la legitime el mismo Creador. Sólo en su nombre, puede un israelita servirse de la violencia, pero nunca en nombre propio, ni siquiera como defensa ante el mal, tal como nos enseña la historia de Job.²¹ Y se ve también que la oposición contra el enemigo, aquí, es la oposición contra aquel que no posee las virtudes, sino los vicios: “Entonces vociferaron las huestes de Asur, en presencia de mis pequeños se amedrentaron, delante de mis débiles quedaron aterrados, oyeron su voz y retrocedieron huyendo. Hijos de jóvenes madres los traspasaron, como a esclavos fugitivos los herían; perecieron en el fragor de la batalla, a manos de las huestes del Señor” (Jdt 16,11-12).

Como en el salmo 136 (137): “Junto a los canales de Babilonia”, en cuyo final, ante la desesperación del hebreo increpado por los opresores, hallamos las duras frases, tan polémicas hoy para el oficio litúrgico: “¡Babilonia [que ha de ser] devastada, feliz quien te dé el pago que nos diste a nosotros! Feliz quien estrelle a tus parvulillos contra la peña” (Sal 136(137),8-9), en la narración de Judit no se esconde un lenguaje violento que denota más el triunfo que la acción propiamente dicha: los israelitas, ante el caos de los militares asirios que había provocado la muerte del generalísimo, los persiguieron y los destrozaron

¹⁹ Vid. Jdt 13,17-20.

²⁰ Vid. Heller, *op. cit.*, p. 397.

²¹ Cfr. Uhde, *op. cit.*, pp. 220-221.

sin piedad.²² La decapitación de Holofernes aparece muy bien detallada: “Y con toda su fuerza asestó dos golpes en su cuello y le cortó la cabeza” (Jdt 13,8). Y la amenaza a aquellos pueblos que, como el asirio, quieran atacar a Israel promete ser cruel y repugnante: “¡Ay las gentes que se alcen contra mi linaje! El Señor omnipotente tomará de ellos venganza, en el día del juicio los visitará. Meterá fuego y gusanos en sus carnes, y llorarán penando eternamente” (Jdt 16,17-18).

Conclusiones

1) El ser humano es un animal agresivo. Los resultados de las investigaciones en el terreno de la bioantropología, de la sociología y de la psicología de la conducta lo confirman, y no se esconde en los testimonios bíblicos.

2) Sin embargo, es la autoridad de Yahvé la que tiene que determinar la condena de la violencia, como en el caso del fratricidio cometido por Caín, o su permisibilidad, como en el Judit. El poder de Dios, tal como hemos visto en los textos del libro de las hazañas de esta heroína, aparece como causa de una acción violenta justificada en beneficio de la salvación de Israel.

3) La soberanía de Yahvé se define como un poder originariamente suyo y no transferible, totalmente diferente a aquel que los seres humanos muestran en sus acciones agresivas; de ahí que Él aparezca como único Señor de los ejércitos o como verdadero aniquilador de los enemigos de su pueblo, hechos que, literariamente, se expresan con manifestaciones típicas de la violencia humana.

4) La experiencia hace ver a Israel que la autoridad de Dios es necesaria: sin ella, la vida se desarrolla mal, la personalidad se debilita y la conciencia moral se pierde. El ser humano, entonces, vive en la inseguridad y muestra síntomas de ansiedad. Ahora bien, si la autoridad es mal entendida o es tiránica, eso será tan nocivo como su ausencia. Por ello, como un padre, Yahvé ejerce su autoridad para proteger a su pueblo, el cual, a veces, es incapaz de dominar las situaciones conflictivas, como hemos visto en el caso de los concejales de Betulia. Yahvé, entonces, aparece como un educador benévolo y firme que sabe valorar las circunstancias y los riesgos, y ofrecer ayuda mediante sus elegidos.

²² Vid. Jdt 14,4; 15,3-5.

La Iglesia de la frontera y su lucha por la paz (una paz educativa y profética) El jesuitismo disidente

The Church of the border and their struggle for peace
(educational and prophetic peace). The dissident Jesuitry

Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

Gredos San Diego Cooperativa

jadelgadodelarosa@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.004>

Recibido: 01/04/2016
Aprobado: 21/10/2016

Resumen: La macro paz reside en el hombre y la mujer, en su valoración personal de actitudes humanas, en sus acciones y reacciones ante las circunstancias diversas, en su misma e íntima educación. Pues bien, aquí hay que llamar a la fe, a las creencias profundas, a la consciencia y alma y reconocer que tan sólo desde estos planteamientos se puede ofrecer y exigir el esfuerzo debido para crecer y aceptar y propagar la paz. ¿La teología sistemática y las iglesias históricas han estado alguna vez al lado de la revolución?

Palabras Clave: Iglesia, frontera, Compañía de Jesús, justicia, encarnación, denuncia, dignidad, derechos humanos, libertad de conciencia, violencia

Abstract: The macro peace lies in the men and women in their personal assessment of human attitudes, their actions and reactions to various circumstances, in the same intimate education. Well, here's to call faith, a deep beliefs, consciousness and soul and recognize that only since they can offer and demand due effort to grow and accept and spread peace. Does the systematic theology and historic churches have ever been off the revolution?

Keywords: Church, border, Society of Jesus, justice, incarnation, complaint, dignity, human rights, freedom of conscience, violence

En las décadas de los sesenta¹ y setenta, José María de Llanos escribía sobre educación y paz, sobre violencia y no-violencia, sobre denuncia crítica, sobre una paz socializante. Llanos llevaba en el Pozo del Tío Raimundo una década y desde esta perspectiva anunciaba el mensaje de la paz. Atrás quedaba la España² gloriosa sembrada y regada con la sangre de sus hermanos. España le dolía y le cansaba. Esto le hace valedor de un premio. En 1972 le conceden al padre Llanos el premio *Memorial Juan XXIII* en Barcelona³. En el acto de entrega del mismo expresaría el padre Llanos que debía su modo de pensar y de vivir, especialmente a la encíclica de Juan XXIII⁴.

Pero, este premio no es solamente por escribir su obra *Un plan de paz*. Ya hay frutos anteriores. En 1970 escribe otra obra clave en torno a la paz, que titula *La denuncia no-violenta*⁵, en la que planteaba preguntas cruciales: “¿Es el hombre violento siempre, ocasionalmente reprimido?, ¿Es un denunciante tenaz, ocasionalmente refrenado?”⁶. Desde estas coordenadas Llanos comienza a dibujar lo que entiende por violencia: “es la negación que se hace a otro de su dignidad, de su libertad, de cualquiera de sus derechos”⁷. Por tanto, toda violencia es indigna de un ser dotado de razón, de capacidad para descubrir en todo hombre y mujer otra razón semejante y otra dignidad como la propia⁸. Sin olvidar, que el hombre es sujeto de educación: “invertir en el proceso humano de más bienes y cantidades y posibilidades dirigidas a educar a los hombres más que a armarlos”⁹.

¹ LLANOS, J.M^a., *Ser católico y obrar como tal*, Bilbao, Mensajero, 1968, pp. 187-188: “La paz es la no turbación del espíritu...el cristiano es hombre de paz, y bien lo muestra en sus ojos y en sus manos, en su vida y sus trabajos...el cristiano no se turba, no se espanta, es sensible y mucho a todo dolor ajeno, a toda ofensa al Padre, a toda mentira y falsedad...”.

² LLANOS, J.M^a., *Un plan de paz*, Madrid, PPC, 1972, p. 11: “España es un “esto” social formado ante todo por unos millones de hombres herederos de situaciones pasadas, cultivadores de herencias equívocas, cómplices de miserias, héroes de esfuerzos, siempre a medias”.

³ Datos extraídos del *Institut Víctor Seix de Polemologia de Barcelona* y de LA VANGUARDIA ESPAÑOLA, sábado 7 de abril de 1973, p. 27: “El padre José María de Llanos, jesuita, promotor de la obra social y apostólica del Pozo del Tío Raimundo, ha sido galardonado con el premio Memorial Juan XXIII 1972, que concede anualmente la sección española de *Pax Christi*...”.

⁴ LLANOS, J.M^a., “El Pacem in Terris”, *Vida Nueva* n° 880, 28/04/1972, p. 625.

⁵ LLANOS, J.M^a., *La denuncia no violenta*, Algorta (Vizcaya), Zero, 1970.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

Pero Llanos, había escrito unos años antes, un interesante artículo sobre la recepción de la *Populorum Progressio* entre los españoles¹⁰. Dice expresamente, que lo escribe desde un suburbio a media hora de Madrid, donde todavía expropiadas, pero habitadas, existen 1800 chabolas y añade, que al lado de las mismas se encuentra lo que duele tanto, la capital del inmenso lujo, de los pisos de precio sideral¹¹. Esto para Llanos traerá consecuencias graves de ruptura de la paz¹². Llanos no se queda en esta parte cruda de descripción de la encíclica. Plantea los horizontes, asumiendo las líneas de un nuevo humanismo¹³. En estas coordenadas la paz. Una humanidad donde la paz tenga bases sólidas y garantizadas: “Esta paz, fruto inmediato de una sociedad en régimen de justicia, sobre todo exige, y trae consigo una fórmula política: el mundialismo, la superación de un mundo dividido y subdividido en soberanías e independencias con sus gravámenes de orgullos, fobias y filias...”¹⁴.

Llanos ante la pregunta lacerante de ¿cómo iba a ser posible una revolución sin el recurso a la fuerza?, sencillamente, en virtud de la otra fuerza, la del Espíritu, la que no acababan de reconocer los mismos marxistas. Para Llanos esta fuerza estaba inédita y que ciertamente era difícil desarrollarla, porque era más fácil poner a punto la fuerza física, el odio y el alboroto. La revolución en definitiva, para Llanos debía hacerse por las vías de la paz, de la verdad y del amor¹⁵.

Todo este aspecto de la no violencia traería dialécticas distintas, por un lado Joaquín Ruiz-Giménez, José María de Llanos y Carlos Santamaría, en la línea que planteaba Llanos y que hemos ido describiendo anteriormente y por otro lado, José María González Ruiz¹⁶ o José Aumente¹⁷. Para estos últimos, la no violencia, en una sociedad por naturaleza violenta sería irreal y no tendría sentido¹⁸.

En cambio habría una tercera posibilidad de planteamiento, la postura de José María Díez-Alegría, en este aspecto tan crucial me parece fundamental, ya que propone una vía intermedia en relación al proceso contra la violencia. Detengámonos en sus planteamientos:

Ítem más. Para Díez-Alegría, los signos de los tiempos en el campo de las relaciones internacionales entre las comunidades políticas, señalan, cada vez con más relieve, la necesidad de eliminar la guerra¹⁹ y sustituirla por otras soluciones (negociaciones...). Realmente es contrario a la razón pensar, que en la era atómica, la guerra sea un

¹⁰ LLANOS, J.Mª., “Que dice la Populorum a los españoles”, *Iglesia Viva* números 10 y 11, julio-agosto 1967, pp. 361-372.

¹¹ *Ibidem*, p. 363.

¹² *Ibidem*, p. 364.

¹³ *Ibidem*, p. 366.

¹⁴ *Ibidem*, p. 368.

¹⁵ LLANOS, J.Mª., *9 signos de los tiempos*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1968, p. 229.

¹⁶ GONZÁLEZ RUIZ, J.Mª., *Creer es comprometerse*, Madrid/Barcelona, Marova/Fontanella, 1970, pp. 129-130: “se da por descontado que la única manera que tienen los oprimidos de liberarse de la opresión es recurrir a métodos violentos para sacudir el yugo que pesa sobre ellos. Moisés actúa como un auténtico líder revolucionario. En primer lugar acude a los medios pacíficos y se entrevista con el Faraón. Posteriormente, cuando la experiencia le demuestra drásticamente que el camino de las negociaciones pacíficas se ha agotado, recurre al método de las guerrillas...”.

¹⁷ AUMENTE, J., “Sobre el nuevo libro de José María González Ruiz (reseña de *Creer es comprometerse*)”, *Cuadernos para el Diálogo* n° 53, febrero 1968, pp. 39-40 y “Valores morales y violencia política” en *Cuaderno para el Diálogo* n° 85, octubre 1970, pp. 19-22.

¹⁸ MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 200.

¹⁹ Díez-ALEGRÍA, J.Mª., “La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad”, en: AA.VV., *Comentarios civiles a la Encíclica ‘Pacem in terris’*, Taurus, Madrid 1963, p. 112.

instrumento apto para restablecer la justicia²⁰, pero hasta ahora lo que reina es una ley de temor, que lleva a los pueblos a multiplicar sus gastos en armamento.

Díez-Alegría, con todo esto, creía que lo más lícito es que los hombres se reúnan y vuelvan a descubrir los profundos vínculos que les une, derivados de su común humanidad y así logren comprender, que una de las exigencias más profundas de su común humanidad es que entre cada uno de ellos las relaciones deben responder al ágape y no al miedo, sólo así se derivarán innumerables bienes²¹. La justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana, exigen claramente que se detenga toda carrera armamentística y que se proscriba todo tipo de violencia²². La educación debe orientarse en este sentido, para incidir en un desarrollo educativo que trabaje para evitar la guerra y encontrar la paz verdadera y promocionar el progreso de todos los hombres y mujeres, pero con especial interés en los más pobres²³. En esta línea de pensamiento quería situar al hombre, desde una perspectiva de creciente humanidad y progreso, tanto en sus estructuras sociales (culturales, políticas, jurídicas, económicas) como es el mismo mundo natural, modificable por el trabajo digno y la tecnología²⁴.

Para Díez-Alegría el hombre tiene una vocación y un destino esencialmente solidario y social²⁵ y para que esta verdad progrese, pensaba que era necesario cambiar profundamente la sociedad, sin usar ninguna forma de violencia, porque jamás la violencia puede ser en sí misma un constitutivo positivo del propio progreso humano²⁶. Realmente el concepto de violencia tiene en sí mismo una afanosa complejidad, que dificulta situarla en la propia trama humana. Para despejar este camino enmarañado, nuestro profesor de ética, consideraba la posibilidad de plantear planos diferentes de violencia:

1) La violencia, entendida como existencia de estructuras económicas, sociales, jurídicas y culturales, que causan la opresión del hombre e impiden que el hombre sea liberado. A esta forma de violencia la llama “violencia estructural”.

2) La violencia, entendida como cambio de dichas estructuras realizado no por simple evolución de las estructuras mismas, siguiendo su interno dinamismo, sino por una supresión de las estructuras anteriores y una sustitución de las mismas por otras estructuras, que son establecidas en lugar de aquellas. A esta forma de violencia la llamaremos “revolución de estructuras”.

²⁰ *Ibíd.*, p. 113.

²¹ *Ibíd.*, p. 114: “Hay que aportar a las negociaciones un esfuerzo de auténtica comprensión, una esperanza y una intención efectiva de superar las dificultades. Sería la actitud correspondiente a la auténtica buena voluntad”.

²² DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Introducción a la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II, 1962-1965)*, Barcelona, Editorial Estela, 1966, Colección Mens Petri, Volumen 17, pp. 23-24: “El Concilio condena la obediencia ciega a órdenes que prescriben acciones que deliberadamente se oponen a los principios universales del derecho natural internacional... el deber de no obedecer por motivo de conciencia a órdenes de realizar acciones contrarias a la justicia es subrayado enérgicamente”.

²³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, Estela, 1967, pp. 272-273.

²⁴ Este aspecto de la humanización del hombre le preocupa con gran intensidad a Díez-Alegría, por eso descubrimos que lo desarrolla en varios documentos muy interesantes: DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., “A christian view of progress through violence”, en: AA.VV., *Theology meets progress. Human implications of development*, Gregorian University Press, Rome 1971, pp. 171-206; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972, pp. 91-141; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso, en: AA.VV., *La teología al encuentro del progreso*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973, pp. 203-244.

²⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972, p. 92.

²⁶ *Ibíd.*, p. 94.

3) La violencia, entendida como ejercicio de procedimientos no armados, de oposición activa y efectiva al *stablishment*: denuncias públicas, manifestaciones, concentraciones, ocupaciones de lugares públicos, boycotts, huelgas, desobediencias cívicas. A esta estrategia se le suele dar el nombre de “no violencia activa”.

4) La violencia, entendida como uso de las armas para forzar a otros a plegarse, es la “violencia armada”²⁷.

Díez-Alegría estaba convencido, que eran necesarios cambios profundos en las estructuras para que la humanidad entrara de verdad en vías de progreso, aceptando por tanto, una revolución de estructuras²⁸, pero desde un punto de vista ético, es decir, de la recta conciencia del hombre²⁹. Es necesario, por tanto, profundizar en el concepto de la ley moral, de su estructura gnoseológica y normativa³⁰, donde el contenido de la ley moral natural es del orden de los principios éticos³¹. Los principios éticos de la ley moral tienen prevalentemente el carácter de direcciones de valor, en un campo de valores de contenido material. Son abiertos a la evolución de los condicionamientos históricos, sociales y antropológicos, pero, a la vez, tienen la potencia de una dirección de valor, que tienen que ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, en normas concretas de conducta, que realicen concretamente en la vida los valores indicados por los principios³².

Las proposiciones representan un esfuerzo del espíritu humano, de la conciencia moral, para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana, esencialmente histórica y social, dando un contenido vivo en la historia y en la convivencia humana³³. Para Díez-Alegría cada vez era más necesario reflexionar en profundidad sobre los principios, para iniciar un proceso de búsqueda e iluminación, capaz de llegar a opciones que no fueran puramente arbitrarias, que mantengan la dignidad que es propia de la conciencia. Este principio, debe ser esencialmente dinámico, y no hay la menor duda de que éste es el amor. Todo hombre está bajo este influjo.

Con todo este planteamiento se trata de alejarse de la ciega arbitrariedad y esforzarse por adecuarse a las normas de la moralidad objetiva, que pasa irremediamente por el principio del amor³⁴. Este amor al prójimo, al próximo, impulsa inexorablemente a oponerse a la injusticia, a luchar contra la opresión de los inocentes y los débiles³⁵. Una

²⁷ *Ibíd.*, p. 96-97.

²⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972, p. 101; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Proceso a la violencia*. Madrid, Mañana editorial, colección aperos del cristiano n°19, 1978, pp. 73-103; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Rebajas teológicas de otoño*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1980², pp. 188-208.

²⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972, p. 107.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 106-108: “La ciencia no nos da una receta rigurosa y puramente científica para hacer o para excluir la revolución. La ciencia no nos dice, en términos de ciencia si en el mundo triunfará o no la revolución... la ley moral no debe ser concebida como un código de proposiciones, comparables a los artículos de un código de legislación positiva. No es codificable en esa forma”.

³¹ *Ibíd.*, p. 108: “La llamada ley moral natural (que no es propia y estrictamente natural) no puede suministrar un sistema cerrado de normas de conducta, expresables en forma de proposiciones concretas y estáticamente determinadas, con las que pueda construirse un código de conducta, aplicable a todos los tiempos y lugares, como la letra de una ley escrita de una vez para siempre, y que se trata sólo de interpretar casuísticamente”.

³² *Ibíd.*, p. 109.

³³ *Ibíd.*, p. 110.

³⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972, p. 121.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 134-137: “Si se parte del amor al prójimo, abierto incluso al enemigo, es difícil poder llegar, sobre esa raíz, a acciones armadas contra otros hombres... ahora bien, si se afirma la posibilidad de empleo lícito de la fuerza armada en defensa de la justicia, sería absolutamente inadmisibles decir que esta posibilidad no la tienen de ningún modo los pueblos oprimidos, que vean conculcados, de manera evidente y prolongada, sus más fundamentales derechos... la violencia revolucionaria armada sólo podría justificarse, en caso extremo, como

ética correcta y un genuino cristianismo, excluyen absolutamente el espíritu de violencia, del que serían manifestaciones el odio a las personas, la depreciación de la dignidad de la persona, la pasión de venganza, el sadismo, la injusta opresión del prójimo, la muerte de personas inocentes³⁶.

El problema ético y el problema histórico de la violencia son bastante complejos, porque se debe hacer, por una parte, un llamamiento constante a la no violencia y a la vez, la asunción efectiva del compromiso histórico en pro de la liberación³⁷. La conciencia cristiana, en esta tensión dialéctica, debe enfrentarse con el despotismo de las estructuras que generan violencia ya que en ellas hay un germen del mal. El hombre debe construir un nuevo proyecto de sociedad desde la vocación de la paz, de la caridad. Sólo desde aquí se podrá combatir la conciencia laxa³⁸. Realmente, la utopía escatológica³⁹, para el profesor Díez-Alegría, apuntaba hacia una superación total de la violencia como destino de la humanidad⁴⁰. Para desarrollar esta posibilidad de crecimiento dentro de la humanidad, Díez-Alegría reflexionaba desde los aspectos éticos y filosóficos, planteando, que la estructura de lo que podemos llamar norma moral racional o natural es más bien un conjunto de principio o direcciones de valor que se imponen intersubjetivamente a las conciencias interperándola y pueden orientar las conductas concretas⁴¹.

última posibilidad, agotados todos los recursos, y dentro de una dialéctica de no violencia...”.

³⁶ *Ibíd.*, pp. 138-139, 141: “Hay una incidencia dialéctica de medios y de fines. Si de verdad permanezco en una dialéctica de justicia, esto se reflejará en mi sentido de la acción... no se trata de entrar en una casuística de la realidad, que es complejísima, pero sí de no perder de vista ciertos principios orientadores firmes, que no pueden ser sacrificados a un impulso emocional de protesta desesperada contra la injusticia. Por otra parte, en el juicio concreto de las situaciones, habrá que tener en cuenta también las complejidades de la realidad, y cierto margen de aproximación en la aplicación concreta de los juicios de valor... sería un equívoco grave, por parte de los cristianos, rechazar la acción revolucionaria armada, por su violencia sin empeñarse, a la vez, a fondo, en la lucha por la justicia, vivida con todas sus consecuencias, cada uno desde su propia circunstancia. Y, a mi juicio, sería un grave pecado histórico cerrar los ojos ante la violencia institucional del mundo en que vivimos”. Para ampliar información remitimos DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Cristianismo y revolución*, en la obra AA.VV., *¿Cristianismo sin Cristo?*, Vizcaya, Ediciones Paulinas, 1970, pp. 128-140.

³⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Proceso a la violencia*, Madrid, Mañana Editorial, colección aperos del cristiano nº19, 1978, p. 6.

³⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., La guerra y sus justificaciones. Un caso de conciencia laxa colectiva, en: A.A.V.V., *Cristianos en una sociedad violenta. Análisis y vías de acción*, Colección punto límite, número 12, Santander, Sal Terrae, 1980, pp. 127-128, 131-132, 138-139: “Soy francamente muy crítico con respecto a las experiencias reales del socialismo, pero soy muy crítico también con respecto al capitalismo. Vivo en un barrio obrero, me siento identificado con el tercer mundo y con los pobres, llevo 68 años aguantando al capitalismo y la verdad no me parece una cosa tan maravillosa como para que vayamos por ahí tirando bombas destructoras de la humanidad por conservarlo. De modo que vamos a procurar que venga un socialismo de rostro humano... el Concilio da un paso adelante, nada despreciable por cierto, pero no se desembaraza del todo de esa conciencia laxa”. Para ampliar información sobre estos aspectos remitimos a la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *El respeto a la vida humana*, Bilbao, Editorial Mensajero, Colección Frontera, 1981, pp. 17-18.

³⁹ TAMAYO ACOSTA, J.J., “Escatología”; AA.VV., *Diccionario abreviado de Pastoral*, Estella, Verbo Divino, 1988, pp. 176-178: “La palabra escatología solía traducirse por doctrina de las cosas últimas o tratado sobre las postrimerías... La escatología hunde sus raíces en la antropología. El hombre es un ser histórico, y corresponde a su autointelectión, tanto una mirada a un pasado temporal como una mirada anticipadora a un futuro igualmente temporal: “Anámnesis y prógnosis pertenecen a los existenciales ineludibles del hombre (K. Rahner)”... La escatología cristiana, se interroga por lo último de todas las realidades...”.

⁴⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Rebajas teológicas de otoño*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1980², p. 187: “La utopía escatológica judeo-cristiana apunta hacia una superación total de la violencia, como destino de la humanidad... es una meta que conquistar. Algo difícil y complejo, que no tenemos a la vuelta de la esquina... la paz infinita no va a venir sin esfuerzo y sin contraste...”.

⁴¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., “La carrera de armamentos y la ética”, *Questions de vida cristiana* 121, Guanyar la Pau, Abadía de Montserrat 1984, p. 31.

El hombre, la persona humana, es un ser constitutivamente moral y sus acciones, por tanto, pueden tener una ineludible dimensión ética. Para ello, la ley moral, la norma humanamente cognoscible del bien y del mal, nos da orientaciones, sobre qué actos y en qué circunstancias son buenas o malas⁴². Entendiendo la concepción de la ley moral como conjunto de principios, de orientaciones, de direcciones de valor y no como código de proposiciones, confiere a la conciencia moral de la persona el papel que le corresponde, porque sobre las indicaciones que vienen de los principios morales y delante la problemática complejidad de las situaciones, la conciencia personal busca un camino de salida, que muchas veces no podrá ser satisfactorio del todo, pero que en todo caso mirará de adecuarse a todas las exigencias axiológicas que se plantean en cada caso. En esta búsqueda el hombre utilizará la razón, pero el conocimiento moral, sobre todo el conocimiento concreto y práctico de la conciencia es estimativo, porque tiene elementos intuitivos y afectivos esenciales de connaturalidad con el bien y no puramente lógicos⁴³.

La concepción de la norma moral como una ética de principios y no de proposiciones, hace posible, por tanto, el intento de llevar a la práctica una ética de responsabilidad. La moral es existencial⁴⁴.

Desde estas claves, Díez-Alegría, planteaba, que los moralistas, tanto filósofos como teólogos, debían ser humildes y modestos a la hora de proponer un discurso ético, ya que la realidad era compleja y por tanto, era mejor: una conducta menos perfecta en abstracto, pero vivida en convencimiento y con amor en la autonomía de la conciencia, porque realmente se habían interiorizado los valores.

Pero volvamos, a la reflexión de José María de Llanos sobre la no violencia. Ya hemos visto el debate, que se estaba generando en torno a este aspecto de ver la posibilidad de cuadrar algún elemento comprensible sobre la violencia o no violencia en absoluto y con José María de Llanos en empatía con Díez-Alegría ira transformando su pensamiento.

Llanos concluye su libro sobre "*La denuncia no violenta*" con una última parte, con su propia propuesta de un proyecto de futuro⁴⁵, destacando que todo hombre y mujer es un conjunto intocable de derechos primarios, que es menester respetar siempre y en toda circunstancia, en toda situación, y ante todas las actitudes, porque a pesar de su capacidad de hacer el mal, de ser obstáculo y contra de otros hombres y de la sociedad misma, no pierde por ello la intangibilidad de sus básicos derechos⁴⁶. Respetar al prójimo incluye una nota distinta al simple amor, para Llanos podemos decir que era sobre todo no dominar, no pegar voces ni dejar de escuchar a todos, respetar que es dialogar, pensar las razones contrarias, saludar, ceder el paso, sentirse al lado de todos y no por encima de nadie, porque todo prójimo es digno de toda honra. Respetar es, pues, desarrollar ante ellos, ante

⁴² *Ibíd.*, p. 32: "La dignidad de la persona humana, la solidaridad interpersonal y social, el interés por el bien común, el no hagas al prójimo lo que no te gusta a ti del rabino Hillel, el todo lo que queréis que los demás os hagan a vosotros hacedlo vosotros a ellos de Jesucristo, el tomar la humanidad, en ti mismo y en los demás siempre como fin, nunca como medio de Immanuel Kant, la igualdad, libertad, fraternidad de la revolución francesa, el imperativo categórico de tirar por tierra todas las relaciones en que el hombre es esencia degradada de Karl Marx, todo esto son principios básicos que, de alguna manera, trascienden un puro relativismo cultural e histórico".

⁴³ *Ibíd.*, pp. 32-33.

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 33-34: "El filósofo francés Paul Ricoeur, inspirándose en Max Weber, distingue una ética de convicción y una ética de responsabilidad. Esta segunda aborda la existencia del poder y de la violencia como factores que pertenecen al tejido de la sociedad y de la historia, a las posibilidades de viabilidad evolutiva de la humanidad".

⁴⁵ LLANOS, J.M^a., *La denuncia no violenta*, Algorta, Vizcaya, Zero, 1970, pp. 51-79.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 53.

cualquiera, toda la delicadeza, toda la honra, todo el honor que se puede hacer uso entre los hombres. Respetar al prójimo, y de aquí el original humanismo (es cierto que el cristianismo no es un humanismo, pero no es menos cierto que el cristiano por consecuencia sí lo es y un humanista comprometido en todo lo humano, responsable de todo lo humano, copartícipe de todo lo humano, un humanista que hace humanidad)⁴⁷ de los que siguen al Maestro, humanismo práctico, inmediato, encarnado en éste y en aquél, humanismo que gira en torno que todo hombre y mujer es un ser tan grande, tan digno, con su destino inmortal y la carga de esta estampa del Padre que lleva entre sus ojos, todo hombre es un enviado, tanto que nos trae un recuerdo, una presencia, una llamada de atención, un saludo de Dios, un espionazo divino en mitad de nuestra distracción.

Conclusiones finales

José María de Llanos y José María Díez-Alegría reconocen, que la revolución radical, de raíz, es la que no quiere utilizar los procedimientos de la opresión radical, por tanto, no excluye la repugnante violencia, pero la llama repugnante.

Quizás sean planteamientos ambiguos, pero lo hacen con toda sinceridad ante un tema tan complejo: “Por supuesto que a la hora de contabilizar violencias, la violencia del opresor es infinitamente más repugnante que la violencia del oprimido. La violencia del poder es muchísimo más repugnante que la violencia del que quiere defenderse de esa opresión. Y ya estamos en línea revolucionaria. No es que haya que equiparar las dos violencias. Es que hay que llamar a una más repugnante que a otra...deseo que llegue un día en que vaya siendo menos necesaria esta violencia. Ojalá que lo logremos superar a fuerza de promoción intelectual y a fuerza de fe, en la línea de las relaciones humanas sin violencia...”⁴⁸.

Si reflexionamos sobre todo esto, incluso sobre el derecho del errante a ser respetado porque se deriva de la dignidad de la persona humana, de su capacidad de vencer el error y de la providencia divina, que habiendo creado al hombre libre, actúa con su gracia en el curso de la vida moral en que se va plasmando la personalidad⁴⁹, nos daremos cuenta, que esto es lo único verdaderamente fecundo para edificar la verdadera paz, es la no violencia, el entendimiento fraterno entre unos y otros.

⁴⁷ LLANOS, J.M^a., *Ser católico y obrar como tal*, Bilbao, Mensajero, 1968, pp. 144-145.

⁴⁸ LLANOS, J.M^a., RABADE ROMEO, S., LOSADA, J., SETIÉN, J.M^a., GONZÁLEZ RUIZ, J.M^a., *El cristianismo de cara al futuro*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1972, pp. 33-34.

⁴⁹ Díez-ALEGRÍA, J.M^a., “Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa”, *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 129-133: “Para hacer un planteamiento correcto y para dar una solución adecuada al problema de la libertad de las conciencias en materia religiosa, es necesario analizar cuidadosamente la situación especial del que obra siguiendo el dictamen de una conciencia honesta y absolutamente sincera, aunque invenciblemente errónea. Ha habido una tendencia fuerte en el pensamiento católico a identificar error y mal (extravío moral)... ya en Santo Tomás de Aquino se encontraban elementos para un análisis profundo, inspirado en Aristóteles, de la diferencia entre el orden especulativo y el orden práctico, respecto al problema de la verdad... el profesor Franz Hürth, en un curso especial sobre la virtud de la prudencia en Santo Tomás, profesado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en el año 1947 me dio por primera vez idea de la certera interpretación de la doctrina de Santo Tomás de Aquino... lo que Santo Tomás de Aquino viene a iluminar, es que en toda conciencia sincera (aún en la invenciblemente errónea) se da siempre una conformidad de la acción hecha según esa conciencia con el apetito rectamente ordenado del sujeto. Y ese apetito rectamente ordenado corresponde al orden objetivamente verdadero...”.

Lo único fecundo entre los hombres y mujeres es el amor que empareja, olvida ofensas mutuas y se siente capaz de comenzar un nuevo camino en unión, olvidándose de todo ese conjunto de puntos desgraciados y miserables que son el prestigio del “vencedor”. Toda violencia muerde como una plaga en la pradera de las realizaciones humanas⁵⁰. Y el “arma” más eficaz para detener, hacer reflexionar a los poderosos injustos es la no violencia como compañía de la denuncia⁵¹. Y esto no se entiende sin escuchar a los viejos profetas, sin dialogar íntimamente o interpersonalmente con ellos⁵². Dialogar para los jesuitas de la y en la frontera⁵³ era dar la cara, demandar del prójimo, responder y sobre todo escuchar. Dialogar era también conceder al que piensa de modo diferente o según un sesgo distinto, concederle el derecho a opinar, el derecho a equivocarse y atender desde la discrepancia a lo que en ella puede haber de verdad. Nadie que tiene una opinión para Llanos afirma un error absoluto porque el absoluto error es tan difícil a una naturaleza hecha para la verdad⁵⁴.

⁵⁰ LLANOS, J.Mª., *La denuncia no violenta*, Algorta (Vizcaya), Zero, 1970, p. 60.

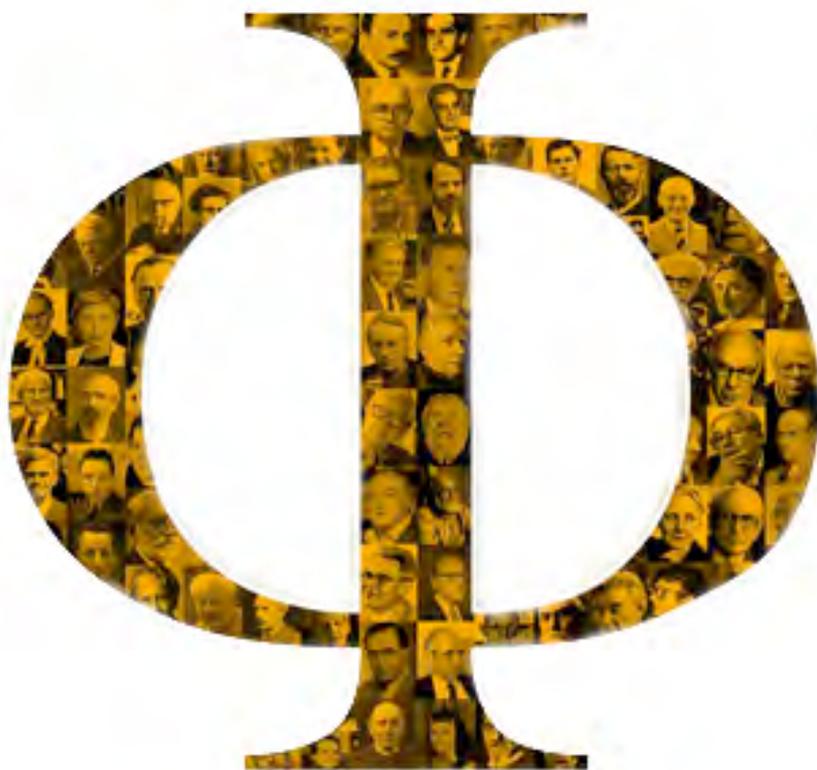
⁵¹ *Ibidem*, p. 62.

⁵² *Ibidem*, pp. 64 y 79.

⁵³ GUY, A., “Les tendances progressistes dans la Philosophie Espagnole Contemporaine”: *Bulletin Hispanique* 69 (1967) p. 464: “Notre inventaire serait incomplet si nous oublions, pour finir, les noms d’autres progressistes, inclassables également, tels que Luzuriaga, Mira, José Germain, Luis Recasens Siches, Miguel Sánchez Mazas (le frère du romancier d’ El Jarama), Rof Carballo, Joaquín Ruiz-Giménez, María Aurelia Capmany, Álvarez Pastor, Navarro Flores, Agustín Mateos, Juan Roura, Díez-Alegría (le jésuite frondeur), Vera, etc... L’analyse, sommaire certes, mais fidèle, à laquelle nous nous sommes livré aura permis, au moins, de faire sentir au public le bouillonnement des idées progressistes en Espagne de nos jours et tous les espoirs qu’il suscite pour un proche ou lointain avenir”. También tenemos otras aportaciones muy interesantes al respecto: HERMET, G., *Les catholiques dans l’Espagne franquiste. Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale Des Sciences Politiques, 1980, pp. 57-62.

⁵⁴ LLANOS, J.Mª., *Ser católico y obrar como tal*, Bilbao, Mensajero, 1968, p. 88.

II. Estado, Derecho y Violencia



La mutilación genital femenina desde la perspectiva jurídica española

Female genital mutilation from the Spanish legal perspective

Cristina HERMIDA DEL LLANO¹

Universidad Rey Juan Carlos

crisrina.hermida@urjc.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.005>

Recibido: 30/05/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: La mutilación genital femenina (MGF) abarca todas aquellas actuaciones que alteren o causen lesiones intencionadamente a los órganos genitales femeninos sin que existan razones médicas que las justifiquen. En la actualidad la mutilación genital es una realidad que afecta a más de 140 millones de mujeres en todo el mundo, siendo sometidas en torno a 2 millones de niñas y adolescentes cada año. La práctica de la MGF está tipificada como delito en todos los Estados miembros de la Unión Europea. La actuación del poder legislativo español para dar respuesta a la MGF, en el contexto más amplio de la eliminación de las diferentes formas de discriminación contra la mujer a que le obligan los distintos compromisos internacionales contraídos por España, se ha plasmado en la aprobación de dos leyes. La primera de ellas, la L. O. 11/2003, de 29 septiembre, que

¹ Prof^a Titular de Filosofía del Derecho, Universidad Rey Juan Carlos.

modifica el Código penal, y en la cual tiene lugar la tipificación de un nuevo delito de mutilación genital mediante la nueva redacción dada al art. 149 del Código Penal. La segunda, la L. O. 3/2005, de 8 de julio, de modificación de la Ley Orgánica del Poder Judicial, para perseguir extraterritorialmente la práctica de la MGF. Aquí se examinará la cobertura legal existente para poner freno a esta práctica violatoria del derecho a la integridad de niñas y mujeres, que pone de relieve una violación de derechos humanos basada en la pertenencia de las víctimas al sexo femenino y al rol social que se les asigna en cuanto tales, violaciones que demandan nuevos instrumentos dirigidos a evitar toda discriminación, entre cuyas modalidades más graves se encuentra la violencia de género.

Palabras Clave: Mutilación Genital Femenina, Violencia de Género, Derechos Humanos, Multiculturalismo, Principio de No Discriminación

Abstract: Female genital mutilation (FGM) encompasses all acts that intentionally alter or cause lesions to the female genital organs without medical reasons to justify them. Today, genital mutilation is a reality that affects more than 135 million women across the world and to which around 2 million children and adolescents are subjected every year. The practice of FGM is proscribed in all member States of the European Union. To combat FGM through the power of legislation in Spain, within the wider context of eliminating the different forms of discrimination against women and in response to specific contractual international obligations incurred by Spain, two laws have been passed. The first of these, L. O. 11/2003, approved September 29th, modifies the Criminal Code, such that a new crime of genital mutilation is defined through a new revision of article 149 of the Criminal Code. The second law, L. O. 3/2005 of July 8th, modifies the Ley Orgánica del Poder Judicial, to permit the extraterritorial prosecution of the practice of FGM. Here we analyze the existing legal protections to put a stop to this practice, which violates the right to personal and physical integrity of girls and women, which highlight a violation of human rights based on the victims belonging to the female sex and to the social role assigned to them, which require new instruments directed to preventing all discrimination, among whose most injurious modalities is gender-based violence.

Keywords: Female Genital Mutilation, Gender-Based Violence, Human Rights, Multiculturalism, Principle of Non-Discrimination

1.- Introducción

Mediante esta contribución pretendemos analizar la terrible práctica ancestral de la mutilación genital femenina (MGF) de la que se tiene constancia en la actualidad en países occidentales como consecuencia de los movimientos migratorios o debido a los periodos de estancia vacacional de niñas y mujeres en los países de origen². La Organización Mundial de la Salud (OMS) calcula que alrededor de 140 millones de mujeres y niñas en todo el mundo han sufrido la mutilación genital, siendo sometidas a dicha práctica en torno a 2

² Vid. Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013. Roj: SAP B 4991/2013 - ECLI:ES:APB:2013:4991. Id Cendoj: 08019370092013100024. Órgano: Audiencia Provincial. Sede: Barcelona. Sección: 9. Nº de Recurso: 3/2012. Nº de Resolución: 42/2013. Procedimiento: Sumario. Ponente: JOSE MARÍA TORRAS COLL.

millones de niñas y adolescentes cada año³. Se trata de una práctica con un marcado carácter transfronterizo y se realiza en países muy heterogéneos entre sí, aunque resulta más frecuente en las regiones occidentales, orientales y nororientales de África⁴, llegándose a contabilizar su práctica en alrededor de treinta países de este continente. Asimismo se da en algunos países de Asia y de Oriente Medio como Indonesia, Malasia y Yemen, y entre las comunidades de migrantes y refugiados procedentes de estas zonas en Europa, Australia, Nueva Zelanda, Canadá y Estados Unidos. Según una Resolución del Parlamento Europeo de 2012, al menos, medio millón de mujeres que viven en la Unión Europea han sido víctimas de la mutilación genital y 180.000 corren el riesgo de sufrirla. Precisamente por ello, cada año miles de mujeres y niñas de países en los que se ejecutan mutilaciones genitales femeninas piden asilo en Europa.

Aunque parezca mentira, a pesar de ser una práctica que claramente atenta contra los derechos humanos, constituye una tradición profundamente arraigada en ciertas comunidades y en sus estructuras sociales, económicas y políticas. Escalofriantes en este sentido son declaraciones de hombres y mujeres que declaran en defensa suya ante el juez que «la mutilación de los genitales de las mujeres es una práctica ancestral de más de tres mil años en su país y que no busca menoscabar la integridad física de las mujeres sino cumplir con una costumbre que facilita la integración de la niña en su comunidad»⁵.

En realidad, el origen de la circuncisión femenina no está del todo claro puesto que como práctica social se remonta a la cristiandad y al islam en los países donde existe, a pesar de que en la actualidad renombrados líderes religiosos han insistido en que la MGF no constituye en absoluto una obligación para el musulmán o cristiano. En épocas pasadas se cree que existió en la preislámica Arabia, en la antigua Roma y en la época de los zares en Rusia. Incluso en Inglaterra parece ser que se practicó durante los siglos XIX y XX en aras de tratar ciertos trastornos psicológicos⁶.

La gravedad de esta práctica justifica la realización de esta contribución. No podemos permanecer indiferentes ante esta realidad que contraviene las normas de los derechos humanos básicos, violando el derecho de integridad física y psíquica de todas las niñas y mujeres que la padecen, obligadas en muchos casos por normas consuetudinarias o culturales que no les permiten escapar a esta brutal tradición.

Aquí trataremos de averiguar qué posición ha adoptado ante esta problemática la legislación española en el ámbito nacional y autonómico, y nos preguntaremos si la respuesta adoptada, desde el ámbito penal, es la correcta para tratar de prevenir, castigar y abolir esta terrible práctica ancestral que incluye un claro trato discriminatorio contra la mujer.

³ vid. Informe de Amnistía Internacional, pp. 2 y 16. *vid. ¿Qué es la mutilación genital femenina?*. <http://www.es.amnesty.org/nomasviolencia/sabermas10mgf.php>.

⁴ Los países donde se practica la MGF incluyen a Benín, Burkina Faso, Camerún, Chad, Congo, Costa de Marfil, Egipto, Eritrea, Etiopía, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea-Bissau, Kenia, Liberia, Malí, Mauritania, Níger, Nigeria, República Centroafricana, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Tanzania, Togo, Uganda, Yemen y Yibuti. Según las encuestas MICS de 2011, la tasa de prevalencia de la MGF en Irak es del 8,1%, pero aumenta al 42,8% en la región del Kurdistán (Suleimaniya: 54,3%, Erbil: 57,5%, Kirkuk: 19,9%). *Vid. Iraq -Multiple Indicator Cluster Survey, 2011, Final Report*, Central Statistics Organization, Kurdistan Regional Statistics Office, Ministry of Health, UNICEF, septiembre 2012, disponible en: <http://goo.gl/qKyUJ>

⁵ Sentencia de la Sala de lo Penal del Tribunal Supremo de 31.10.2012. Roj: STS 7827/2012 - ECLI:ES:TS:2012:7827. Id Cendoj: 28079120012012100900. Órgano: Tribunal Supremo. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 1. Nº de Recurso: 3/2012. Nº de Resolución: 835/2012. Procedimiento: RECURSO CASACIÓN. Ponente: JOAQUIN GIMENEZ GARCIA.

⁶ DELLER ROSS, SUSAN: *Women's Human Rights. The International and Comparative Law Casebook*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, p. 464-466.

2.- Aproximación conceptual a la MGF

Antes que nada, convendría comenzar aclarando en qué consiste la MGF⁷. En líneas generales, esta práctica consiste en la eliminación total o parcial de los genitales femeninos externos u otras lesiones en los mismos órganos por razones culturales o religiosas o por otros motivos no terapéuticos⁸. Con otras palabras, la MGF abarcaría todas aquellas actuaciones que alteran o causan lesiones de forma intencionada a los órganos genitales femeninos sin que existan razones médicas que las justifiquen. Es indiscutible que la ablación provoca serios e irreversibles problemas para la salud física y psíquica de sus víctimas aunque con un alcance diferente para cada mujer en función de cómo se haya llevado a cabo la práctica en cuestión⁹. Ello se debe a que existen tres variantes en torno a la MGF¹⁰:

- a) la extirpación total o parcial del clítoris -denominada clitoridectomía-;
- b) la extirpación del clítoris y de parte o de la totalidad de los labios menores, lo que se conoce como escisión;
- c) la infibulación, a través de la ablación de los labios mayores para crear superficies en carne viva que después se cosen con el fin de que tapen la vagina, dejando una pequeña abertura para permitir el paso de la orina y de la menstruación.

No deja de sorprender que mujeres de edad avanzada que en su mayoría se ocupan de atender en los partos dentro de la comunidad, aun habiendo sido víctimas en el pasado de esta práctica, practiquen la MGF a otras mujeres. Verdaderamente este dato creo que merecería una reflexión. Los instrumentos de los que se sirven para llevar a efecto el ritual son muy variados pero, en todo caso, estremece saber que manejan cuchillos afilados, tijeras o piezas de cristal, mientras que para sanar las heridas producidas utilizan mezclas de hierbas, tierra, cenizas, estiércol, etc. Parece importarles poco a quienes lo llevan a cabo el hecho más que demostrado de que la MGF lejos de asegurar la pureza o fertilidad, lo que provoca a menudo es, además de infecciones, la infertilidad de la mujer.

Desgraciadamente, el hecho de que este tipo de prácticas estén oficialmente prohibidas por las normas penales de los países de procedencia¹¹ no permite descartar la existencia de

⁷ Expresión oficial utilizada para referirse a la esta práctica por la OMS (Organización Mundial de la Salud).

⁸ <http://www.amnistiainternacional.org/revista/rev667articulo8.html>

⁹ La Organización Mundial de la Salud distingue, básicamente, tres modalidades distintas relacionadas con la misma:

Tipo I, extirpación del prepucio, con o sin extirpación total o parcial del clítoris.

Tipo II, escisión del clítoris acompañada de la extirpación total o parcial de los labios menores.

Tipo III, extirpación del clítoris, junto con la del resto de los genitales externos y suturación de la vagina, dejando un mínimo orificio para la salida de la orina y el flujo menstrual. Esta modalidad, denominada *circuncisión sudanesa o faraónica* (infibulación), es la más traumática y de consecuencias más graves para la salud de la mujer.

Por último, se suele incluir un IV tipo en el que se incluyen prácticas lesivas más variadas como pinchazos, perforaciones, incisiones y estiramientos del clítoris y o los labios; quemaduras del clítoris y tejidos circundantes, introducción de sustancias corrosivas o hierbas en la vagina que provocan erupciones y quemaduras; abrasión de la piel circundante al orificio vaginal y cortes de la vagina.

Consultado en <http://www.who.int>.

¹⁰ Vid. Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013, arriba citada.

¹¹ Son así muchos los países africanos y de Oriente Medio que han venido promulgando o adaptando legislaciones que prohíben la MGF, lo que no significa que sean realmente efectivas. Entre ellos, tenemos los ejemplos de Sudán (1941); Sierra Leona (1953); Guinea (1965, actualizada en 2002); República Centroafricana (1966); Somalia (1978); Kenia (1982/2001); Liberia (1984); República de Guinea (1985); Ghana (1994); Yibuti (1995); Burkina Faso (1996); Egipto (1996, por Decreto Ministerial); Tanzania (1998), Togo (1998); Costa de

un peligro real a padecerlas. No debe olvidarse que la MGF se desarrolla en el ámbito privado y, en la mayoría de las ocasiones, con la aquiescencia familiar y social del entorno que rodea a la mujer que la padece, y en el que las autoridades gubernativas, en muchas ocasiones, son incapaces de brindar una protección efectiva contra tal abuso a causa de la propia situación social de las mujeres y por el fuerte arraigo social de las mismas, hasta el punto de que las propias afectadas se ven coartadas a denunciar tales hechos por el rechazo familiar y social que ello supone¹².

La presión para someter a las niñas a la MGF proviene tanto de las familias como de las comunidades situadas tanto en los países de origen como en Europa. La edad a la que se practica la MGF tampoco es fija y oscila de un país a otro. En algunas regiones se lleva a cabo durante la primera infancia (en algunos casos, sólo un par de días después del nacimiento), en otras durante la niñez, con motivo del matrimonio, durante el primer embarazo de la mujer o después del nacimiento de su primer hijo. Esto último, de hecho, ha sido alegado por algunas solicitantes de asilo en España¹³. En todo caso, lo usual es que se practique entre la primera infancia y los 15 años, según ACNUR.

A mi modo de ver, las razones que ayudan a preservar esta práctica brutal se encuentran a menudo en la falta de educación e información de las mujeres que la padecen así como en su status vulnerable en términos económicos y sociales puesto que el matrimonio viene siendo considerado como la única salida social para la mayoría de las mujeres que se ven forzadas a pasar por esta aterradora experiencia.

3.- Concienciación social en España ante la MGF

Uno de los factores más acusados de la sociedad actual, también de la española, es el alto grado de interculturalidad que presenta como consecuencia de las fuertes corrientes migratorias a países de más alto nivel de vida, realizadas por el deseo de conseguir una vida mejor por parte de aquellos sujetos que proceden de países empobrecidos. Es un viaje desde la desesperanza a la esperanza. Tales grupos proceden de otras culturas y tienen ritos y prácticas muy diferentes a los de los países de acogida¹⁴.

La sensibilización de la opinión pública en España ante las prácticas tradicionales atentatorias contra la salud y el bienestar de las mujeres ha ido aumentando, sobre todo, a raíz de la llegada regular de personas de muy distintos orígenes, teniendo en cuenta que Europa se ha convertido en destino cualificado de la inmigración en el contexto más amplio y complejo de la globalización.

Marfil (1998); Senegal (1999); Mauritania (2001); Benín (2003); Níger (2003); Eritrea (2007); Egipto (2008); Uganda (2010); Nigeria (2015).

¹² Ello justificó que la recurrente no hubiese denunciado estos hechos ante las autoridades competentes y se le reconociera el derecho de asilo y la condición de refugiada en la Sentencia de la Sala de lo Contencioso de la Audiencia Nacional de 21.06.2006. Roj: SAN 2734/2006 - ECLI:ES:AN:2006:2734. Id Cendoj: 28079230032006100403. Órgano: Audiencia Nacional. Sala de lo Contencioso. Sede: Madrid. Sección: 3. Nº de Recurso: 1076/2003. Procedimiento: CONTENCIOSO. Ponente: DIEGO CORDOBA CASTROVERDE.

¹³ Vid. Sentencia en apelación de 23.06.2010. Roj: SAN 3185/2010 - ECLI:ES:AN:2010:3185. Id Cendoj: 28079230042010100400. Órgano: Audiencia Nacional. Sala de lo Contencioso. Sede: Madrid. Sección: 4. Nº de Recurso: 176/2010. Procedimiento: CONTENCIOSO – APELACION. Ponente: ANA MARIA SANGÜESA CABEZUDO.

¹⁴ Así lo pone de relieve la Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013, ya citada.

No puedo dejar de reproducir un pasaje de la Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de trece de mayo de dos mil trece¹⁵ puesto que revela la posición de nuestro país ante este atropello a los derechos humanos, que aparece a menudo amparado bajo distintas perspectivas por los que tratan de legitimarlo como práctica cultural: «Un mayor pluralismo cultural, religioso e ideológico que comporta el fenómeno propio del flujo migratorio evidencia uno de los problemas que desde la vertiente penal no pueden quedar sin respuesta: el conflicto que surge entre lo dispuesto por la ley imperante en la sociedad de acogida y las creencias y concepciones religiosas, tradicionales o culturales de unos determinados grupos sociales migratorios que, a su vez, son iconos de identidad y de diferencia, en el seno de la pluralidad e interculturalidad.

Así las cosas, se suscita una tensión inevitable entre el poder, el Estado de acogida, y el individuo inmigrante, entre la autoridad y los valores del individuo, entre los valores sociales y colectivos y las vivencias personales del hombre.

No obstante, el Estado no puede admitir, bajo el alegato de la libertad de conciencia o al abrigo de la tradición y al amparo de la costumbre, todas las actuaciones que según criterios individuales sean conformes a los dictados de la conciencia, ya que ello supondría olvidar la afectación de bienes jurídicos de fundamental importancia y trascendencia que constituyen un referente universal, tales como la vida, la integridad física, la indemnidad sexual».

Concretamente, la presencia de la MGF en España se detecta inicialmente en comunidades de inmigrantes africanos asentados en Cataluña y donde los distintos agentes sociales en contacto con la población que mantiene esas prácticas han elaborado una estrategia de actuación para su evitación con un marcado carácter preventivo en el ámbito policial, sanitario, educativo, y a través de los Servicios Sociales pertinentes¹⁶.

Lo cierto es que la mutilación genital de las menores practicada en territorio español, y que llegó por primera vez a juicio¹⁷, fue descubierta gracias a la implementación de los protocolos de prevención del riesgo de tales prácticas execrables que la Generalitat de Catalunya tiene aprobados desde el año 2001 para prevenir y erradicar dicha práctica, lo que incluye, amén de una campaña de concienciación y sensibilización dirigida a los grupos de riesgo, las revisiones ginecológicas periódicas de las niñas cuyos padres pertenecen a las etnias africanas de riesgo. Asimismo, estudios contrastados y avalados indican que la dispersión territorial de los inmigrantes en España y, en Cataluña en particular, ha contribuido a que no se formen guetos ni grandes concentraciones ni aislamiento social que dificulte su integración y adaptación social en la sociedad de acogida. En este sentido, en Cataluña son conocidas las campañas institucionales realizadas con respecto a los

¹⁵ Roj: SAP B 4991/2013 - ECLI:ES:APB:2013:4991. Id Cendoj: 08019370092013100024. Órgano: Audiencia Provincial. Sede: Barcelona. Sección: 9. Nº de Recurso: 3/2012. Nº de Resolución: 42/2013. Procedimiento: Sumario. Ponente: JOSE MARIA TORRAS COLL.

¹⁶ Sobre los protocolos destinados a prevenir la mutilación genital en las comunidades autónomas pioneras en el abordaje de esta realidad *vid.* LUCAS, B.; "Prevención de la ablación o mutilación genital femenina en España: planes de acción y medidas de protección de menores, complementos necesarios a la prohibición legal". *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 17, 2008, http://www.uv.es/CEFD/17/blucas_prevention.pdf.

¹⁷ Resuelto en Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013, ya citada. La Sentencia de la Sala Penal del Tribunal Supremo de 8.05.2014 se refiere a otro supuesto similar de condena a los padres a seis años de prisión por cada uno de los delitos cometidos, al haberles extirpado a sus dos hijas menores el clítoris, incurriendo en consecuencia en dos delitos de mutilación genital femenina por haber sido realizados los actos delictivos en España. Roj: STS 2026/2014 - ECLI:ES:TS:2014:2026. Id Cendoj: 28079120012014100383. Órgano: Tribunal Supremo. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 1. Nº de Recurso: 1904/2013. Nº de Resolución: 399/2014. Procedimiento: RECURSO CASACIÓN. Ponente: LUCIANO VARELA CASTRO.

denominados "Nouvinguts". Asimismo en el Instituto Dexeus de Barcelona se ofrece la reconstrucción del clítoris a todas aquellas mujeres inmigrantes que han sufrido una ablación parcial con el fin de devolver la sensibilidad a este órgano de la mujer¹⁸.

4.- Respuesta del legislador español frente a la MGF

La actuación del poder legislativo español para dar una adecuada respuesta a la MGF, en el contexto más amplio de la eliminación de las diferentes formas de discriminación contra la mujer a que le obligan los distintos compromisos internacionales contraídos por España, se ha plasmado en la aprobación de dos leyes que podemos decir parten de la convicción de que si bien España se ha convertido en un Estado de acogida para personas procedentes de otros países, con otras costumbres, tradiciones y creencias, sin embargo, el respeto a tales costumbres y tradiciones tiene un límite allí donde se produzcan comportamientos aberrantes e inaceptables para nuestro entorno cultural. A ese fin responde la tipificación de estas conductas como delictivas y además, como quiera que en la mayoría de ocasiones son los padres o los familiares directos de las víctimas quienes las obligan a someterse a este tipo de mutilaciones aberrantes es por lo que se ha previsto la inhabilitación especial, con naturaleza de pena principal, para proteger a la niña de futuras agresiones o vejaciones.

La primera reforma llega con la L. O. 11/2003, de 29 septiembre, que modifica el Código penal, y en la cual tiene lugar la tipificación de un nuevo delito de mutilación genital mediante la nueva redacción dada al art. 149 del CP. Dicho artículo describía un tipo agravado de lesiones en atención a su entidad, a los cuales se equipara el nuevo resultado lesivo expresamente descrito. Su texto, en vigor desde el 1 de octubre de 2003, es el siguiente:

1. El que causara a otro, por cualquier medio o procedimiento, la pérdida o la inutilidad de un órgano o miembro principal, o de un sentido, la impotencia, la esterilidad, una grave deformidad, o una grave enfermedad somática o psíquica, será castigado con la pena de prisión de seis a 12 años.
2. El que causara a otro una mutilación genital en cualquiera de sus manifestaciones será castigado con la pena de prisión de seis a 12 años. Si la víctima fuera menor o incapaz, será aplicable la pena de inhabilitación especial para el ejercicio de la patria potestad, tutela, curatela, guarda o acogimiento por tiempo de cuatro a 10 años, si el juez lo estima adecuado al interés del menor o incapaz.

De este modo mediante la L.O. 11/2003, de 29 de septiembre, se incorporó de forma explícita a nuestro ordenamiento jurídico penal, como nuevo delito autónomo y específico, la mutilación genital o ablación, con su tipificación en el art. 149.2 del C. Penal, puesto que conforme a su Exposición de Motivos, se entiende que con la integración social de los extranjeros en España aparecen nuevas realidades a las que el ordenamiento jurídico debe

¹⁸ Este tipo de cirugía se realiza por primera vez en España por el doctor del departamento de Obstetricia, Ginecología y Reproducción del Instituto Dexeus, Pascual Soldevilla. El doctor Pascual aprendió la técnica de reconstrucción del clítoris en el Hospital Bichat-Claude Bernard de París, trabajando a las órdenes del cirujano que fue el precursor de este método que ha hecho posible la regeneración genital femenina. Dicha técnica viene avalada por los excelentes resultados obtenidos en la intervención de más de mil mujeres que han sufrido una mutilación del clítoris. Cualquier mujer que haya sufrido una ablación, que se encuentre en edad adulta, y que sea consciente de la pérdida de su vida sexual es susceptible de ser operada. Vid. Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013 ya citada con anterioridad.

dar adecuada respuesta y ello porque la mutilación genital de mujeres y niñas constituye una práctica que debe combatirse, y ser erradicada, con la máxima firmeza, sin que pueda en absoluto justificarse por razones pretendidamente religiosas o culturales¹⁹.

La otra reforma ha sido la llevada a cabo por la L. O. 3/2005, de 8 de julio, de modificación de la Ley Orgánica del Poder Judicial, para perseguir extraterritorialmente la práctica de la mutilación genital femenina. Su texto añade un nuevo apartado g) al artículo 23.4 de la LOPJ con el siguiente tenor: «Los relativos a la mutilación genital femenina, siempre que los responsables se encuentren en España». Su objetivo es evitar la impunidad de tales hechos cuando se realizan en los países de origen de las familias de las niñas aprovechando un viaje de vacaciones, si bien, a pesar de la habilitación de tal cláusula legal para perseguir esos hechos cuando se realizan fuera del territorio nacional, no alcanza a salvar las dificultades materiales de la investigación del hecho imprescindible para acreditar su comisión y determinar la responsabilidad correspondiente.

Es interesante hacer notar que, conforme explica la Sentencia de la Sala Segunda de lo Penal del Tribunal Supremo de seis de mayo de dos mil quince²⁰, se introdujo expresamente en el art. 23.4 LOPJ la referencia a “vínculos de conexión”, fundamentalmente, debido a los problemas en las relaciones internacionales de España que la interpretación expansiva de la Jurisdicción Universal estaba ocasionando. Esta reforma la lleva a cabo la Ley Orgánica 1/2009, de 3 de noviembre, que modificó el art 23.4 de la LOPJ, exigiendo para el ejercicio de la Jurisdicción Universal, la concurrencia de una conexión nacional o un vínculo relevante que relacione a España con el hecho perseguido. De tal manera que a partir de dicha reforma el art. 23.4 LOPJ declara lo siguiente:

4. Igualmente, será competente la jurisdicción española para conocer de los hechos cometidos por españoles o extranjeros fuera del territorio nacional susceptibles de tipificarse, según la ley española, como alguno de los siguientes delitos:

- a) Genocidio y lesa humanidad.
- b) Terrorismo.
- c) Piratería y apoderamiento ilícito de aeronaves.
- d) Delitos relativos a la prostitución y corrupción de menores e incapaces.
- e) Tráfico ilegal de drogas psicotrópicas, tóxicas y estupefacientes.
- f) Tráfico ilegal o inmigración clandestina de personas, sean o no trabajadores.
- g) Los relativos a la mutilación genital femenina, siempre que los responsables se encuentren en España.
- h) Cualquier otro que, según los Tratados y convenios internacionales, en particular los Convenios de Derecho Internacional Humanitario y de protección de los derechos humanos, deba ser perseguido en España.

Sin perjuicio de lo que pudieran disponer los Tratados y Convenios Internacionales suscritos por España, para que puedan conocer los Tribunales españoles de los anteriores delitos deberá quedar acreditado que sus presuntos responsables se encuentran en España o que existen víctimas de nacionalidad española, o constatarse algún vínculo de conexión relevante con España²¹ y, en

¹⁹ Vid. Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013, anteriormente citada.

²⁰ Roj: STS 2046/2015 - ECLI:ES:TS:2015:2046. Id Cendoj: 28079120012015100266. Órgano: Tribunal Supremo. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 1. N° de Recurso: 1682/2014. N° de Resolución: 296/2015. Procedimiento: PENAL - PROCEDIMIENTO ABREVIADO/SUMARIO. Ponente: CANDIDO CONDE-PUMPIDO TOURON.

²¹ Se ha suprimido aquí la negrita de la propia Sentencia del Tribunal Supremo referida. El régimen que rige entre Estados es, por tanto de cooperación, y no de competición. La Sentencia de la Sala Segunda de lo Penal del Tribunal Supremo de seis de mayo de dos mil quince insiste en el Fundamento de Derecho cuadragésimotercero en que «los Tribunales españoles no son ni pueden actuar como Tribunales internacionales, solo sujetos a las normas de este carácter y a sus propios estatutos, sino Tribunales internos que deben aplicar su propio

todo caso, que en otro país competente o en el seno de un Tribunal internacional no se ha iniciado procedimiento que suponga una investigación y una persecución efectiva, en su caso, de tales hechos punibles.

El proceso penal iniciado ante la jurisdicción española se sobreseerá provisionalmente cuando quede constancia del comienzo de otro proceso sobre los hechos denunciados en el país o por el Tribunal a los que se refiere el párrafo anterior.

5.- La tipificación como delito de lesiones en el ámbito penal español

Adentrándonos en la regulación de la nueva modalidad de lesiones incorporada al Código Penal, el hecho prohibido en el tipo del artículo 149.2 consiste en «causar a otro una mutilación genital». Pero ¿qué significa mutilar? Mutilar es, según el Diccionario de la Real Academia española, “cortar o cercenar una parte del cuerpo, y más particularmente del cuerpo viviente”²², mientras que el adjetivo genital, significa “que sirve a la generación”, si bien, en su segunda acepción y considerado como sustantivo plural, alude, propiamente, a “los órganos sexuales externos”²³. Puede así mantenerse que la expresión “mutilación genital” describe la amputación de los órganos sexuales externos, y dado que el tipo se refiere a la conducta como causar a otro, siendo éste un tercero indiferenciado formulado al igual que en el tipo básico de lesiones, la mutilación del tipo de 149.2 puede ser tanto de un hombre como de una mujer. Tal conclusión se ve reafirmada al definirse el resultado del delito como “mutilación sexual en cualquiera de sus manifestaciones”, lo que permite incluir cualquier hecho que tenga como efecto la escisión de un órgano sexual, ya sea masculino o femenino, pues en ambos casos se trata de la manifestación de una amputación sexual.

Es cierto que la razón de que se tipificara como delito en el Código Penal fue únicamente el deseo de castigar la mutilación genital femenina, y es lo que verdaderamente se quiere evitar mediante el recurso a la amenaza de sanción penal, como queda de manifiesto a lo largo de toda la tramitación parlamentaria y la Exposición de Motivos de la Ley. Sin embargo, parece más adecuada la tipificación genérica finalmente llevada al texto legal, atendiendo la indicación de la enmienda 141 del Grupo Parlamentario Catalán, pues con una excesiva especificación de la conducta se corría el riesgo de dejar abiertas nuevas zonas de impunidad, de manera que quedasen fuera del tipo conductas igualmente merecedoras de castigo penal que las expresamente descritas en el texto del nuevo 149.2 del Proyecto de ley, y que no encontrasen un adecuado reflejo en ninguno de los tipos penales del artículo 149 del CP²⁴. No obstante, la redacción definitivamente dada al nuevo delito provoca otra clase de cuestiones como es la relación de concurso entre algunas de las modalidades de lesiones del art. 149.1 y del 149.2 CP.

ordenamiento. No obtienen su jurisdicción del derecho internacional consuetudinario o convencional, sino, a través del principio democrático, de la Constitución Española y de las leyes aprobadas por el Parlamento. El ejercicio del Poder Judicial se legitima, así, por su origen. Por lo tanto, no es posible ejercer ese poder más allá de los límites que la Constitución y la ley permiten, ni tampoco en forma contraria a sus propias disposiciones».

²² Como “cortar [a un ser vivo] una parte externa del cuerpo” se define en SECO, M.- ANDRÉS, O.- RAMOS, G.: *Diccionario del español actual*, Madrid, 1999.

²³ En el mismo sentido, en su modalidad de sustantivo plural, genitales se define como “parte externa del aparato genital” en SECO, M.- ANDRÉS, O.- RAMOS, G.: *Diccionario del español actual*, op. cit.

²⁴ Sobre la tramitación parlamentaria *vid.* con detalle TORRES FERNÁNDEZ, M. E.: “El nuevo delito de mutilación genital”, en *Estudios penales en homenaje al Prof. Cobo del Rosal*. Coord. J. C. CARBONELL. Madrid, 2005, pp. 949-952.

Respecto de la mutilación genital femenina, mediante la expresión “en cualquiera de sus manifestaciones” parece querer incluirse en el tipo penal todas las distintas modalidades de lesión descritas por la OMS, siempre que alcancen el efecto mínimo de amputación, siquiera sea parcial de los órganos sexuales femeninos, dentro de las cuales la infibulación o circuncisión faraónica es la más traumática y de mayores consecuencias para la salud de la mujer.

Quizá sea la modalidad IV de la clasificación de la Organización Mundial de la Salud²⁵, la que más dudas presenta respecto de la posibilidad de incardinarlas en el tipo del 149.2, pues al tratarse de un conjunto de variadas técnicas lesivas, incisión, punción, quemaduras, abrasión química, de las que no se precisa específicamente su idoneidad para producir estrictamente el resultado descrito de amputación, siquiera sea parcial, de los órganos sexuales externos, no cabría estrictamente decir que se trata de una mutilación sexual. No obstante, cabe sostener su tipicidad en cuanto se trate de lesiones de una entidad equiparable en sus efectos sobre la capacidad sexual a la efectiva amputación ya descrita.

De hecho, a mi modo de ver, semejante valoración estará plenamente justificada siempre que, como consecuencia de alguna de esas acciones sobre los órganos sexuales femeninos, y muy especialmente, el clítoris -como el más directamente relacionado con la posibilidad de mantener relaciones sexuales satisfactorias-, sea dañado de manera que impida cumplir su función para el ejercicio de la sexualidad en plenitud. En ese sentido, una lesión de tales características es similar en sus efectos sobre la mujer a la impotencia tipificada en el art. 149.1, y consistente en la incapacidad masculina de realizar el acto sexual, en cuanto que ambas suponen una falta de aptitud para mantener una relación sexual placentera y plenamente satisfactoria.

Dicha interpretación es completamente razonable y encaja con otro de los significados posibles del verbo mutilar (el de “cortar o quitar una parte o porción de algo que de suyo debiera tenerlo”), y que respecto de una persona serviría para expresar la privación de una capacidad que le pertenece por el hecho serlo. Ahora bien, teniendo en cuenta que no todas las modalidades descritas son capaces de producir un resultado lesivo de la misma intensidad y gravedad habrá que analizar caso por caso el alcance del hecho realizado sobre la capacidad de la mujer para mantener un encuentro sexualmente satisfactorio, excluyendo de la relevancia típica del 149.2 aquellas que no alcancen ese umbral lesivo que es el único merecedor de la grave pena conminada en el tipo penal, no así de otros tipos penales²⁶.

Con anterioridad a la tipificación expresa del delito de mutilación sexual, la amputación de cualquiera de los órganos sexuales masculinos se estimaba como privación de miembro principal, mientras que la ausencia de jurisprudencia respecto de la ablación de clítoris impedía saber si tal órgano tenía o no la consideración de principal. Afortunadamente, a favor de que se considerara igualmente como órgano principal se manifestaron distintas opiniones a lo largo de la tramitación parlamentaria, así como algunos autores²⁷. No

²⁵ Vid. Cita número 8.

²⁶ LLABRÉS FUSTER considera que el uso de la expresión “en cualquiera de sus manifestaciones” obliga a incluir en el tipo del 149.2 cualquier práctica mutilatoria de las muy variadas consideradas como mutilación genital femenina, si bien se muestra crítico con tal opción pues precisamente la variedad de sus efectos en la salud de las afectadas, que pueden ir desde el simple pinchazo en el clítoris hasta el cierre artificial de la vagina tras haber escindido el clítoris, no las hace igualmente merecedoras del grave reproche penal del art.149.2 CP *vid.* “El tratamiento de la mutilación genital femenina en el ordenamiento jurídico penal español”, en *Europa: derechos y culturas*. Valencia, 2006, pp. 81 y 82.

²⁷ En ese sentido se pronuncia el Informe de la Fiscalía General del Estado sobre el Anteproyecto de L. O. de medidas concretas en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros, p. 22.

obstante, su consideración definitiva como “órgano principal” vendría, finalmente, dada a través de la vía interpretativa de tal concepto, con la consiguiente dosis de inseguridad jurídica que ello generaba²⁸.

Tampoco resultaría tarea fácil, por las serias objeciones que despertó, el intento de llevar la mutilación sexual femenina al tipo agravado del artículo 149 considerando tal hecho como un supuesto de *impotencia*, y ello pese a que algunos autores consideraban tal efecto predicable del varón y de la mujer, entendiéndose por tal la *impotentia coeundi* o imposibilidad de realizar el coito, y con ella, la anulación de la capacidad para disfrutar de una vida sexual plena²⁹. Ello, en realidad, supone que ambos elementos, esto es, la capacidad para realizar la unión sexual (coito) y la obtención de placer sexual son inseparables en la mujer, lo que no sucede en la práctica ni es del todo cierto, si tenemos en cuenta que, una mujer que ha sido sometida a la clitoridectomía puede realizar una unión sexual aunque privada absolutamente de cualquier sensación placentera. Es, precisamente, en esa posibilidad de disociar la realización del acto sexual y la obtención de placer por la mujer donde se encuentra el origen de la ablación femenina como medio de sumisión y dominio masculino, pues si las prácticas mutilatorias privaran absolutamente de la posibilidad de mantener una unión sexual perderían su sentido.

El motivo principal de la reforma penal no obedeció a que hubiera una auténtica falta de tipos penales para castigar la mutilación genital femenina, puesto que era posible su sanción por medio de las figuras ya existentes de lesiones, sino el deseo de dotar de un mismo tratamiento legal agravado a las lesiones, que incapacitan para una vida sexual satisfactoria a las mujeres, y que en defecto de esa reforma tenían un tratamiento punitivo más benévolo que lesiones de entidad similar causadas a un varón, que en todo caso era reconducible a alguna de las modalidades más graves de delito, ya se tratase de impotencia o de la privación de un miembro, que tratándose de alguno los genitales externos de un varón, en todo caso, se catalogaban como principales. En definitiva, la reforma del Código Penal trataba de paliar la diferencia de tratamiento de la mujer frente al hombre en caso de lesiones de carácter grave realmente similares.

6.- La llegada de la MGF a España por vía jurisprudencial

Sobre la práctica de MGF hemos tenido noticia a través de los medios de comunicación que nos han informado de la aparición de supuestos de ablación de clítoris a niñas, hijas de inmigrantes³⁰ pero además a través de distintos fallos judiciales. Concretamente en la Sentencia de quince de noviembre de dos mil once de la Audiencia Provincial de Teruel³¹ se consideraron como hechos probados que en fecha veintiuno de mayo de dos mil nueve había nacido en la República de Gambia Erica, hija de los procesados Abilio y Eva María.

²⁸ Vid. HERRERA MORENO, M.: “Multiculturalismo y tutela penal: a propósito de la problemática sobre la mutilación genital femenina”, en *Revista de Derecho penal*, nº 5, 2002, pp. 66-67.

²⁹ CASTELLANO ARROYO, M.: “Las lesiones en el Código penal”. *Gisbert Calabuig. Medicina legal y Toxicología*. Edit. E. VILLANUEVA CAÑADAS. 6ª Edición. Barcelona, 2004, p. 318.

³⁰ De la posible existencia de casos de mutilación sexual dan cuenta las siguientes noticias recogidas en el periódico *el País*, Sección de Sociedad de 29.04.01, 30.04.01, 01.05.01, 03.05.01. Asimismo en el periódico *El Mundo*, Sección de Sociedad de 04.03.2000.

³¹ Sentencia de la AUDIENCIA PROVINCIAL DE TERUEL de 15.11.2011. ROLLO PENAL Nº 12/2011. SUMARIO Nº 3/2010. JUZGADO DE INSTRUCCIÓN Nº 1 DE Alcañiz. Sentencia Nº 26. Roj: SAP TE 197/2011 - ECLI:ES:APTE:2011:197. Id Cendoj: 44216370012011100195. Órgano: Audiencia Provincial. Sede: Teruel. Sección: 1. Nº de Recurso: 12/2011. Nº de Resolución: 26/2011. Procedimiento: PENAL-PROCEDIMIENTO ABREVIADO/SUMARIO. Ponente: MARIA TERESA RIVERA BLASCO.

En fecha no concretada pero comprendida entre los días 20 de noviembre de 2009 y 25 de mayo de 2010, los procesados, puestos de común acuerdo bien directamente o bien a través de persona de identidad desconocida pero contribuyendo eficazmente a tal fin, habían extirpado el clítoris de la menor motivados por sus creencias religiosas y culturales, siendo conecedor el procesado Abilio de la prohibición de esta práctica en su país de residencia por llevar más de 10 años, conocimiento del que carecía la procesada Eva María.

Como consecuencia de estos hechos, la menor Érica resultó con lesiones consistentes en amputación de clítoris con cicatriz lineal con secuelas en su capacidad sexual, no imposibilitando la relación sexual pero sí alterando el placer sexual.

Los hechos declarados probados son legalmente constitutivos de un delito de lesiones, mutilación genital, previsto y penado en el artículo 149.2 del Código Penal. Castiga dicho precepto al que «causare a otro una mutilación genital en cualquiera de sus manifestaciones», considerándose como tal la amputación del clítoris según informe del Médico Forense obrante en las actuaciones, que no imposibilita a la mujer la relación sexual pero sí altera su placer sexual. La Sentencia fue contundente al precisar: «La ablación del clítoris persigue controlar la sexualidad de la mujer y, además de la peligrosidad que conlleva pues las condiciones en que se practica no suelen ser higiénicas, las afectadas padecen secuelas durante toda su vida: además del trauma, infecciones vaginales, lesiones renales, depresión, ansiedad, tumores, impidiendo todo tipo de gozo sexual y provocando dolor, en ocasiones extremo, en el momento de la penetración y el parto. Resulta evidente que para la sociedad española la ablación del clítoris supone una de las prácticas más detestables que puede realizar una sociedad contra sus niñas pues va en contra de la dignidad de las mujeres y de sus derechos como persona».

La conducta de los acusados se consideró recriminable penalmente al entenderse que era típica (el tipo está contenido en el Código Penal: «el que causare a otro una mutilación genital en cualquiera de sus manifestaciones», art. 149.2), antijurídica y culpable y, finalmente, punible con una sanción penal de prisión de seis a doce años.

A pesar de invocar la defensa por vía de informe distintas causas de exención de responsabilidad, al acusado Abilio se le consideró responsable en concepto de autor de un delito de lesiones, mutilación genital, ya definido, sin la concurrencia de circunstancias modificativas de su responsabilidad penal, a la pena de seis años de prisión, con su accesoria de inhabilitación especial para el derecho de sufragio pasivo durante el tiempo de la condena. Y a la acusada Eva María se le condenó también como responsable en concepto de autora de un delito de lesiones, mutilación genital, concurriendo un error de prohibición vencible, a la pena de dos años de prisión, con su accesoria de inhabilitación especial para el derecho de sufragio pasivo durante el tiempo de la condena.

También verdaderamente clarificadora ha sido la Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de trece de mayo de dos mil trece³² puesto que fueron condenados los padres Tomasa y Baldomero, como autores, cada uno de ellos de dos delitos de mutilación genital femenina, extirpación de clítoris a sus dos hijas, sin la concurrencia de circunstancias modificativas de la responsabilidad criminal, a la pena de seis años de prisión por cada uno de ellos. Según constaba en los hechos probados de la Sentencia: «En fecha no concretada, pero comprendida entre los días 5 de julio de 2010 y el día 20 de enero de 2011, dichos procesados, puestos de común acuerdo, bien directamente o bien a través de persona de

³² Roj: SAP B 4991/2013-ECLI:ES:APB:2013:4991. Id Cendoj: 08019370092013100024. Órgano: Audiencia Provincial. Sede: Barcelona. Sección: 9. N° de Recurso: 3/2012. N° de Resolución: 42/2013. Procedimiento: Sumario. Ponente: JOSE MARIA TORRAS COLL.

identidad desconocida, pero contribuyendo eficazmente a tal fin, extirparon el clítoris a ambas menores, motivados por sus creencias culturales y religiosas, siendo conocedores ambos procesados de la prohibición de tal práctica en su país de residencia, y sin que durante dicho período de tiempo las mencionadas menores hayan salido del territorio nacional.

Como consecuencia de los hechos descritos, ambas menores resultaron con lesiones consistentes en ausencia del glándulo del clítoris, no imposibilitando la relación sexual pero sí alterando el placer sexual». La prueba testifical en este caso fue lo suficientemente ilustrativa y esclarecedora para conformar la íntima y certera convicción de culpabilidad de los dos acusados por parte del Tribunal. Se trataba de uno de los primeros supuestos de mutilación genital femenina practicada en territorio español que había llegado a juicio, puesto que lo habitual era que ese tipo de intervenciones se realizasen en la clandestinidad en el país o que los padres aprovecharan un viaje o las vacaciones para regresar a su país de origen con el fin de extirpar el clítoris a sus hijas.

Ahora bien, la condena para este tipo de comportamientos execrables no resultaba sencilla en todos los casos y ello obedecía a distintas razones: 1) investigado el entorno familiar de las menores, sus padres declaraban que tal hecho había tenido lugar en el extranjero, durante una visita al país de origen, por lo que la jurisdicción española antes de la reforma de la Ley Orgánica del Poder Judicial no podía actuar frente a ellos; 2) en los casos en los que existían sospechas de que el hecho se había llevado a cabo en España, por su clandestinidad, se hacía muy difícil dirigir la persecución penal frente a los responsables; 3) la indecisión de si llevar a cabo una intervención penal frente a minorías marginales que no están plenamente integradas puesto que se temía que lejos de su mejor adaptación, necesariamente iba a estigmatizarlas contribuyendo así a una previsible situación de exclusión social o de mayor marginación social de las niñas en riesgo de sufrir tales prácticas, las cuales podrían verse incluso impedidas de realizar las debidas visitas al médico por el temor de sus padres a que se pudiera descubrir la mutilación practicada o la mera intención de llevarla a cabo.

Afortunadamente, la situación actual es otra, como ponen de relieve sentencias recientes, como la de veintiséis de mayo de dos mil quince de la Sala Penal del Tribunal Supremo que desestima el recurso de casación interpuesto por Clemencia contra el auto dictado por el Pleno de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de quince de octubre de dos mil catorce³³. Gracias al informe de la policía tras las gestiones practicadas, se concluyó en este caso que la familia Clemencia Gaspar, a la que pertenecen tres menores, es de etnia Sarahule de Gambia, practicante de la mutilación genital femenina, así como que la hija mayor de las tres, Milagros había venido a España con la mutilación practicada en su país de origen. Los imputados, Gaspar y su esposa Clemencia, admitieron en sus respectivas declaraciones conocer que su hija (6 años) tenía practicada la ablación, si bien manifestaron que le fue practicada el mismo año de su nacimiento y en su país de origen. (Gambia/2005) donde se permite como práctica tradicional y consuetudinaria no constitutiva de delito en su país. Llamativo y verdaderamente ocurente fue que la representación procesal del procesado (Gaspar) alegara que esta práctica era comparable con «el maltrato-tortura hacia los animales (corridas de toros), preguntándose por la legitimidad de otras jurisdicciones para sancionarla».

³³ Roj: STS 2750/2015 - ECLI:ES:TS:2015:2750. Id Cendoj: 28079120012015100358. Órgano: Tribunal Supremo. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 1. Nº de Recurso: 2287/2014. Nº de Resolución: 351/2015. Procedimiento: RECURSO CASACIÓN. Ponente: LUCIANO VARELA CASTRO.

Sin embargo, la jurisdicción española no dudó en considerarse competente para el enjuiciamiento de los hechos³⁴ y declaró procesados a Clemencia y Gaspar por delitos de mutilación genital femenina del artículo 149.2 del Código Penal y otro de conspiración para la mutilación genital femenina de los artículos 149.2 y 151 del mismo cuerpo legal, teniendo jurisdicción los tribunales españoles, respecto del primer hecho conforme a lo dispuesto en el artículo 23.4 g) de la LOPJ al residir los presuntos responsables criminales de los hechos Gaspar y su esposa Clemencia en España.

Se ha planteado, lo que resulta de gran interés, el caso de inmigrantes que consiguen la reagrupación familiar y se encuentran con que los reconocimientos médicos practicados en España revelan que a sus hijas se les ha practicado la amputación genital, cuestionándose la posible autoría por parte del padre de un delito de lesiones, en la modalidad de mutilación genital del art. 149.2 Código Penal. Buena prueba de esta problemática es la Sentencia de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de veinticuatro de julio de dos mil doce³⁵. La sentencia terminó absolviendo al acusado porque conforme declaró: «En efecto, no consta dato alguno que permita suponer la existencia de un acuerdo entre el acusado con el ignorado autor artífice de la amputación genital practicada a su hija, lo que hace inviable pensar en cualquier tipo de autoría, no ya directa, sino mediata o subsidiaria como pudiera ser la de complicidad, pues ha resultado acreditado que el acusado viajó a su país en contadas ocasiones y cuando nació su hija no tuvo el menor contacto con el autor material de la amputación practicada.

Pero, además de la falta de dato alguno acerca de su autoría, hay otra razón de política criminal, cuando se introdujo el tipo penal objeto de acusación en el año 2007, la Exposición de Motivos alude a que su razón de ser se centra en proteger a las menores que residiendo en España con sus padres inmigrantes, y sabedores éstos de la cultura y principios de nuestra sociedad, puedan olvidarse de los mismos y producir una mutilación genital cuando regresen a sus países de origen, so pretexto de su cultura ancestral».

También esclarecedora en este sentido es la Sentencia de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de cuatro de abril de dos mil trece³⁶. Los hechos probados del fallo indicaban lo siguiente: «Bárbara, mayor de edad y sin antecedentes penales, inmigrante de Senegal, vino a Cataluña en 2010 con sus hijos, una vez que su marido, Florentino, residente en Cataluña desde 1999, consiguiera permiso para reagrupar a su familia. El 16 de agosto de 2010, Bárbara, acompañada de su esposo y la menor de sus hijos, Rosana, nacida, en una aldea de Senegal el NUM003 de 2006, acudieron al centro de atención primaria de Premiá de Mar donde, con motivo de la exploración realizada dentro del protocolo de actuación de niños inmigrantes, le fue apreciada la extirpación del clitoris y, como secuela, sinequia o adherencia de labios menores que obtura los orificios uretral externo y vaginal, con una abertura mínima de entre 3 y 5 milímetros de diámetro, que precisará tratamiento quirúrgico.

³⁴ Conforme al principio de jurisdicción universal. Vid. Antecedente quinto de la Sentencia de la Sala de lo Penal del Tribunal Supremo de veintiséis de mayo de dos mil quince.

³⁵ Roj: SAN 3429/2012 - ECLI:ES:AN:2012:3429. Id Cendoj: 28079220042012100036. Órgano: Audiencia Nacional. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 4. Nº de Recurso: 13/2011. Nº de Resolución: 36/2012. Procedimiento: PENAL-PROCEDIMIENTO ABREVIADO/SUMARIO. Ponente: CARMEN PALOMA GONZALEZ PASTOR.

³⁶ Roj: SAN 1323/2013 - ECLI:ES:AN:2013:1323. Id Cendoj: 28079220042013100001. Órgano: Audiencia Nacional. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 4. Nº de Recurso: 13/2011. Nº de Resolución: 9/2013. Procedimiento: PENAL-PROCEDIMIENTO ABREVIADO/SUMARIO. Ponente: CARMEN PALOMA GONZALEZ PASTOR.

La citada lesión fue causada directamente por la acusada o por otra persona con su consentimiento, antes de venir a España, como consecuencia de motivos religiosos y culturales imperantes en las zonas rurales de Senegal». En este caso, distinto del anterior, en cuanto que se tenía conocimiento de que la madre había sido responsable de la MGF de su hija, condujo a la condena de la madre, Bárbara, como autora responsable de un delito de lesiones en su modalidad de mutilación genital, con la concurrencia de un error de prohibición vencible, y sin la concurrencia de circunstancias modificativas de la responsabilidad criminal, a la pena de dos años de prisión, inhabilitación especial para el derecho de sufragio pasivo durante el tiempo de la condena y pago de las costas del juicio y que en materia de responsabilidad civil indemnice a su hija Rosana en 10.000 euros.

7.- Regulación jurídica en el ámbito de las Comunidades Autónomas

A nivel autonómico, algunas Comunidades Autónomas (CC.AA.) han incluido la MGF, bien en sus normas relativas a la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres y contra la violencia sobre la mujer, o bien en su legislación en materia de infancia. Actualmente, solamente la Comunidad Valenciana y la Generalitat de Cataluña, han incluido referencias a la MGF en sus normas propias de protección a la infancia: la Ley de la Comunidad Valenciana 12/2008, de 3 de julio, de protección integral de la infancia y la adolescencia y la Ley de la Comunidad Autónoma de Cataluña 14/2010, de 27 de mayo, de los derechos y las oportunidades en la infancia y la adolescencia³⁷.

Paralelamente, varias CC.AA. han incorporado, en sus normas autonómicas en materia de igualdad de oportunidades y de violencia contra las mujeres, referencias a la MGF, entre ellas, las CC.AA. de Canarias, Cantabria, Madrid, Aragón, Murcia, Cataluña, La Rioja, y la Comunidad Valenciana³⁸.

Finalmente, conviene destacar la aplicación de protocolos de actuación tanto a nivel nacional como autonómico, entendidos, en todo caso, como instrumentos de prevención, disuasión e impedimento de la realización de la MGF. A nivel autonómico, Cataluña, Aragón y Navarra cuentan con protocolos de actuación. Entre ellos, podemos distinguir los micro-protocolos, que tienen una función territorial facilitando la prevención a nivel local, y los macro-protocolos, elaborados por expertos y que rigen a nivel nacional o autonómico (aunque no abordan específicamente la MGF, la contemplan en el marco de actuaciones en aspectos vinculados a la salud). Aunque los protocolos se usan como guía para el tratamiento en situaciones específicas y de enfermedades relevantes, su uso se ha extendido para casos como la MGF, ya que permite orientar la acción y el procedimiento a realizar ante este tipo de prácticas.

En el caso de Cataluña, desde julio 2008, se aplica el Protocolo para la prevención de la MGF de la demarcación de Girona. Éste fue un protocolo pionero tras el cual se han firmado los Protocolos para la prevención y actuación ante la MGF del Gobierno de Aragón (2011) y del Gobierno de Navarra (2013). El caso de Cataluña es, en cierto modo, especial porque ha sido la primera Comunidad Autónoma que comenzó a trabajar en la MGF a principios de la década de los 90, justo cuando, a nivel internacional, el tema de la MGF

³⁷ En su artículo 76, se hace referencia expresa a la prevención de mutilación genital de las niñas y las adolescentes; y en su artículo 102.2 contempla como situaciones de riesgo, a los efectos de las actuaciones correspondientes por parte de la Comunidad Autónoma, el riesgo de sufrir mutilación genital.

³⁸ *Protocolo común de actuación sanitaria ante la mutilación genital femenina (MGF)*, Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, Madrid, 2015.

empezó a tratarse de manera más decidida sobre todo por parte de Naciones Unidas (ONU). A raíz de la Resolución 832/IV de 20 de junio de 2001, de adopción de medidas contra la MGF, la Generalitat de Cataluña tomaba medidas de prevención de la MGF en las áreas de salud, servicios sociales y educación. En 2002, una comisión de trabajo de personas expertas publicó el Protocolo de actuaciones para prevenir la mutilación genital femenina de la Generalitat de Cataluña (protocolo que luego sería revisado en 2007), dirigido a profesionales de diversos ámbitos: salud, educación, servicios sociales, policía y asociaciones de prevención. En 2008, el Parlamento de Cataluña aprueba la Ley 5/2008 del 24 de abril, del *dret a les dones a erradicar la violencia masclista*, abordando algunas resoluciones y directrices del Parlamento Europeo sobre la MGF como forma de violencia de género. Esto posibilitó, en 2009, la reimpresión del protocolo, incluyendo el nuevo marco legal en Cataluña. En 2010 se aprobó una ley específica que establece la prevención, atención y protección de las niñas que han sido sometidas a la MGF o que corren riesgo de experimentar el procedimiento: la ley 14/2010, del 27 de mayo, *dels Drets i les Oportunitats en la Infància i l'Adolescència*. Además, a nivel sanitario, el *Departament de Salut de la Generalitat* desarrolló dos protocolos relativos a la MGF: uno de 2005³⁹, que completaba el protocolo general de pediatría y que establecía que la atención a los niños y niñas inmigrantes tenía que ser la misma que para el conjunto de la población infantil, pero debía atender a algunas particularidades vinculadas a la procedencia; y otro de 2008⁴⁰, que unifica los dos anteriores en uno solo.

En el caso de Cataluña, la principal herramienta que utiliza la Generalitat para erradicar la MGF es el Protocolo de Actuación liderado por los Mossos d'Esquadra, quienes actúan a nivel local y comarcal y lo difunden entre los profesionales de diversos ámbitos, principalmente de educación y sanidad. Además, se promueve la creación de una mesa de MGF a nivel territorial; mesas cuyo objetivo es la activación y aplicación del Protocolo, así como la creación de una base de datos al respecto⁴¹ para evaluar el riesgo de MGF de las niñas de la familia en cuestión. Están promovidas por la Generalitat y cuentan con el apoyo de los Ayuntamientos y los servicios sociales, salud, educación, Mossos d'Esquadra y técnicos/as de igualdad y de inmigración de la Generalitat.

En el caso de Aragón, el *Protocolo para la prevención y actuación ante la Mutilación Genital Femenina en Aragón* fue realizado por el Gobierno de Aragón en colaboración con Médicos del Mundo en 2011, dentro del marco del *II Plan Integral para la prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres en Aragón (2009-2012)*. Este protocolo está orientado a la intervención preventiva con el objetivo de profundizar en los conocimientos de los profesionales de los ámbitos educativo, sanitario y social. Insiste en el trabajo interdisciplinar entre los profesionales, los colectivos inmigrantes y las familias. Considera esencial la implementación de programas de formación continuada a los profesionales para llevar a cabo una intervención adecuada. Además, presenta información general sobre la MGF: definición, área geográfica de prevalencia, tipología, consecuencias para la salud y marco jurídico en España, entre otros aspectos. En dicho protocolo la intervención queda

³⁹ Protocol d'Atenció a Infants Immigrants: programa de seguiment del nen sa.

⁴⁰ *Protocol d'activitats preventives i de promoció de la salut a l'edat pediàtrica. Infància amb salut del 2008.*

⁴¹ Incluyendo datos como el nombre de la familia, la etnia, los nombres y fechas de nacimiento del padre y de la madre, el país de procedencia, los NIE, la dirección, si la mujer está o no mutilada, el número y nombre de las hijas que tienen, las fechas de nacimiento, si están o no mutiladas, la fecha de la última revisión, la escuela a la que van, si la familia ha viajado y si hay previsto algún otro viaje. Esta base de datos es normalmente cumplimentada por los servicios de pediatría y a ella pueden acceder los integrantes de la Mesa.

definida por tres momentos que determinan los distintos tipos de actuaciones en los sistemas educativo, sanitario y de servicios sociales: factores de riesgo (motivan la intervención); riesgo inminente (factores externos -como un viaje al país de origen-); y MGF practicada, tanto en adultas como niñas. Este protocolo se ha diseñado a partir de la experiencia de intervención preventiva, por lo que destaca su enfoque preventivo y la definición de las actividades por momentos, manteniendo la necesidad de un abordaje transcultural al tiempo que un enfoque integral de la mujer.

En el caso de Navarra, se pretendía establecer un marco de coordinación para la prevención y proporcionar a profesionales de los sistemas social, sanitario y educativo conocimientos básicos sobre la MGF. De ahí que, en junio de 2013, se aprobara el *Protocolo para la Prevención y Actuación ante la Mutilación Genital Femenina en Navarra*, redactado por el Instituto Navarro para la Familia y la Igualdad con la colaboración de los grupos técnicos del Acuerdo Interinstitucional para la coordinación efectiva en la atención y prevención de la violencia contra la mujer⁴². La prevención, la intervención, el seguimiento y la evaluación de las acciones son la base de este protocolo. Éste incorpora un marco normativo desde la perspectiva internacional y nacional, analizando la MGF desde el punto de vista de los derechos humanos y la violencia de género y sus consecuencias psicológicas, sexuales y sociales. Además, identifica y detecta a las niñas en riesgo y la intervención preventiva con sus familias, señalando los posibles e inminentes riesgos para posibles víctimas y el problema que supone en mujeres ya mutiladas. Señala, finalmente, la necesidad de una herramienta coordinada para los ámbitos de intervención y la inclusión de actuaciones de mediación cultural, formación y sensibilización en prevención de la MGF, insistiendo en la participación de los colectivos de inmigrantes en el trabajo de concienciación.

En enero de 2015 se publica el *Protocolo Común para la Actuación Sanitaria en relación con la Mutilación Genital Femenina*, aprobado por el Consejo Interterritorial del Sistema Nacional de Salud (SNS), de acuerdo con la Estrategia Nacional para la Erradicación de la violencia sobre la Mujer 2013-2016. Este es el primer protocolo a nivel nacional que aborda, desde el ámbito sanitario, esta forma de violencia contra la mujer con el objetivo de convertirse en una herramienta esencial para actuar homogéneamente en el conjunto del SNS. El objetivo esencial es mejorar la salud de las mujeres y las niñas a las que se ha practicado la MGF, trabajando en la prevención, disuasión y detección del riesgo de estas prácticas. El protocolo se aproxima de manera multilateral a la MGF, definiendo en qué consiste y su tipología, así como explicando su origen, causas y consecuencias en la salud de las mujeres. Igualmente, recoge los datos existentes a nivel mundial sobre la práctica de la MGF, mostrando su dimensión y los factores de riesgo. Con el objetivo de procurar una coordinación de acciones y garantizar la continuidad de cuidados a la persona mutilada y a la familia, este Protocolo también toma en consideración las actuaciones de los profesionales sanitarios, que se contemplan desde una perspectiva integral, multi e interdisciplinar, comprendiendo desde la atención primaria hasta la atención especializada pasando por otros servicios como los de urgencias.

⁴² Grupo Técnico de Prevención, Investigación y Formación; Grupo Técnico de Atención e Intervención y Grupo Técnico de Protección. Éstos pertenecen a distintos ámbitos de actuación: educación, salud, justicia, vivienda, empleo, protección civil, medicina legal y forense.

8.- A modo de conclusiones

La extensión de la MGF a los países occidentales ha generado el inicio de un proceso de rechazo y lucha contra esta práctica. La comunidad internacional ha entendido tradicionalmente que esta práctica atenta contra los derechos de las mujeres y las niñas y ha reaccionado consecuentemente frente a este atropello desde los ámbitos social, político y, fundamentalmente, jurídico.

Afortunadamente, ha quedado superada la etapa en la que las organizaciones internacionales que, actualmente, lideran el movimiento por los derechos humanos y la comunidad internacional, temían provocar una supuesta intromisión cultural prohibiendo esta práctica o relegándola a la esfera de una intimidad mal entendida. Hay que felicitar a que instituciones y organismos de la ONU como UNICEF y la OMS, entre otros, hayan llevado la iniciativa en la denuncia de la MGF no solo promoviendo la información y la educación para erradicar esta práctica, sino instando a los Estados y a los organismos internacionales para que adopten todo tipo de medidas (jurídicas y sociales) que contribuyan a la lucha contra la MGF a nivel internacional⁴³.

Partiendo de este contexto, la comunidad internacional, a través de la Unión Europea y de diversas agencias de Naciones Unidas (OMS, UNICEF, UNFPA...)⁴⁴, se ha pronunciado en diferentes foros, convenciones y declaraciones contra la MGF, considerándose una práctica que atenta contra los derechos humanos de mujeres y niñas. Aunque hasta el momento el impacto de estas legislaciones es aún reducido⁴⁵, el hecho de que se haya legislado en esta materia es un avance importante en el reconocimiento de los derechos fundamentales por parte de los gobiernos, permitiendo la creación de un marco jurídico desde el que poder actuar.

Es cierto que como han venido reconociendo los tribunales de justicia⁴⁶ son múltiples y variadas las razones que se suelen invocar para la defensa de la práctica milenaria y ancestral de la MGF. Encontramos que unas tienen un componente social, otras son de sesgo tradicional, como signo identificativo del sexo (fomento de la femineidad) y de incorporación de la niña en la vida social, con la correspondiente atribución de un determinado papel y función dentro del matrimonio, considerándose signo de docilidad, obediencia y sometimiento. De lo que no cabe duda es que con esta brutal práctica se reduce el deseo y placer sexual de la víctima en aras de minimizar las posibilidades de infidelidad, restringiendo la autonomía y libertad sexual de la mujer, y en definitiva, impidiendo en su libre desarrollo y ejercicio de la sexualidad.

La reforma penal en España, además de elevar esta práctica a la categoría de delito, como una variante del delito de lesiones, con tipificación penal expresa, a su vez, modifica la L.O.P.J., (art. 23.4, apartado g), atribuyendo competencia jurisdiccional (consagra el principio de universalidad o de justicia mundial, la extraterritorialidad penal)⁴⁷ a los

⁴³ ROPERO CARRASCO, JULIA: *El Derecho Penal Español ante la Mutilación Genital Femenina*, Diario *La Ley*, 26 septiembre 2001, Madrid.

⁴⁴ Fondo de Población de Naciones Unidas.

⁴⁵ Por ejemplo, en el caso de Etiopía, existe una prevalencia del 85% aunque la propia Constitución prohíbe la práctica. Igualmente, la República de Guinea fue el primer país africano en legislar la mutilación genital femenina en 1985, pero el 93% de mujeres y niñas siguen siendo mutiladas.

⁴⁶ Sirva de ejemplo la Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona de 13.05.2013, anteriormente citada.

⁴⁷ Vid. Sentencia de la Sala de lo Penal de la Audiencia Nacional de 14.05.2014. Roj: AAN 114/2014 - ECLI:ES:AN:2014:114*. Id Cendoj: 28079220022014200002. Órgano: Audiencia Nacional. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 2. Nº de Recurso: 2/2014. Nº de Resolución: 26/2014

Tribunales españoles para conocer de los delitos relativos a la mutilación genital femenina siempre y cuando los responsables se encuentren en España. Como se declara en la Exposición de Motivos de la ley 3/2005, de 8 de julio por la que se modifica la L.O.P.J., el hecho de que las mutilaciones sexuales sean una práctica tradicional en algunos países de los que son originarios los inmigrantes en los países de la Unión Europea no puede considerarse una justificación para no prevenir, perseguir y castigar semejante vulneración de los derechos humanos.

Resulta, a todas luces, loable la tipificación de esta práctica aberrante que menoscaba seriamente la dignidad de la mujer, so pretexto de un ritual iniciático, relegándola y postergándola para ser un instrumento en manos del hombre. Creo que no sería exagerado hablar de cosificación o deshumanización de la mujer, víctima de este atropello a los derechos humanos más básicos.

Estaría de acuerdo en que la MGF no tiene una única y definida respuesta. La cuestión no puede quedar reducida a un conflicto de valores culturales de la sociedad de acogida y los valores de los migrantes, buscando de esa forma una salida fácil en el sacrificio del valor minoritario. Asimismo, las posibilidades de aportar soluciones desde el ordenamiento jurídico, y en concreto desde el Derecho penal, son limitadas, por los propios rasgos de este sector del ordenamiento investido del carácter de *última ratio*. Por todo ello, el debate político criminal sobre la conveniencia de intervenir penalmente ante esa clase de comportamientos no se reduce al de su tipificación expresa en la legislación penal interna, ni al alcance de la jurisdicción nacional para conocer de esos hechos cuando son cometidos en el extranjero, sino que se extiende al más amplio del tratamiento que merece la diversidad cultural dentro del ordenamiento jurídico penal.

Resulta imprescindible no olvidar las funciones de la norma penal para valorar adecuadamente su alcance, lo que han puesto de relieve relevantes fallos como el que, a continuación, se cita: «Por la primera, función de valoración, la norma valora de forma negativa un concreto hecho, pues el legislador penal la incluye en un catálogo de conductas negativas para la convivencia social. Desde la perspectiva de lesividad al bien jurídico, constituye el mínimo exigible para la concurrencia. En segundo término, la función de sanción, por la que se comunica al juez que, en el caso de que concurra el supuesto tipificado los reprima con la consecuencia que ha señalado. En tercer término, la norma contiene una función de determinación por la que se ordena a los ciudadanos que realicen o se abstengan de realizar una conducta. Es una función motivadora al ciudadano para que sea fiel al derecho, ordenando su conducta de acuerdo a la norma general de convivencia»⁴⁸.

Procedimiento: PENAL - APELACION PROCEDIMIENTO ABREVIADO. Ponente: JULIO DE DIEGO LOPEZ. Vid. también Sentencia de la Sala de lo Penal del Tribunal Supremo de 6.05.2015. Roj: STS 2046/2015 - ECLI:ES:TS:2015:2046. Id Cendoj: 28079120012015100266. Órgano: Tribunal Supremo. Sala de lo Penal. Sede: Madrid. Sección: 1. Nº de Recurso: 1682/2014. Nº de Resolución: 296/2015. Procedimiento: PENAL-PROCEDIMIENTO ABREVIADO/SUMARIO. Ponente: CÁNDIDO CONDE-PUMPIDO TOURON.

⁴⁸ Sentencia de la AUDIENCIA PROVINCIAL DE TERUEL de 15.11.2011. ROLLO PENAL Nº 12/2011. SUMARIO Nº 3/2010. JUZGADO DE INSTRUCCIÓN Nº 1 DE Alcañiz. Sentencia Nº 26. Roj: SAP TE 197/2011 - ECLI:ES:APTE:2011:197. Id Cendoj: 44216370012011100195. Órgano: Audiencia Provincial. Sede: Teruel. Sección: 1. Nº de Recurso: 12/2011. Nº de Resolución: 26/2011. Procedimiento: PENAL-PROCEDIMIENTO ABREVIADO/SUMARIO. Ponente: MARIA TERESA RIVERA BLASCO.

A mi modo de ver, el Estado no puede admitir, bajo el manto alegatorio de la libertad de conciencia o al amparo de la tradición y al socaire de la costumbre, todas las actuaciones que, según criterios individuales, sean conformes a los dictados de la conciencia, ya que ello supondría olvidar la afectación de bienes jurídicos de fundamental importancia y trascendencia, tales como la vida, la integridad física, la indemnidad sexual. Debería quedar claro que estas inveteradas y seculares costumbres o tradiciones no pueden prevalecer ni anteponerse al principio de respeto a la dignidad de la persona y a los derechos fundamentales universalmente reconocidos y admitidos. Todavía resulta más repudiable esta práctica cuando uno piensa que las afectadas son niñas, menores de edad, y los procesados, sus padres, es decir, aquellos sujetos llamados por antonomasia a preservar la dignidad, la integridad y garantizar el libre desarrollo de la personalidad (incluida la sexualidad), de sus hijas.

No parece acertado elaborar una teoría del error de prohibición fundado en los factores culturales a los que pertenece el sujeto porque el respeto a las tradiciones y a las culturas ha de tener como límite infranqueable el respeto a los derechos humanos que actúan como mínimo común denominador exigible en todas las culturas, tradiciones y religiones.

Nuestro deseo es que esta contribución haya permitido entender que la ablación del clítoris no es cultura, es mutilación y discriminación femenina. El límite al respeto de las culturas autóctonas está en el respeto a los Derechos Humanos –con mayúsculas–, universalmente reconocidos que actúan como mínimo común denominador intercultural.

La violencia en México y los itinerarios de su memoria; algunos apuntes para la reflexión

Violence in Mexico and the itineraries of its memory;
some notes for reflection

Mauricio PILATOWSKY BRAVERMAN¹

Universidad Nacional Autónoma de México

mauripila@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.006>

Recibido: 24/05/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: En el siguiente trabajo se aborda el tema de la violencia en México a partir de dos teorías complementarias: el psicoanálisis y la memoria histórica. Siendo éste un tema muy vasto y complejo no se pretende un análisis que reúna todos los elementos que confluyen en la manera y la intensidad con la que se expresa la violencia: es más bien el bosquejo de algunas posibles pistas que ayuden a comprender lo particular de este tipo de expresión en un país como México. Del psicoanálisis rescatamos el papel que se le confiere al binomio padre-madre como elemento represor de la agresión; de la historia particular de México destacamos cómo para la configuración del imaginario nacional se recurre a la imagen de un padre violento, abusivo y explotador y una madre sumisa, sometida y deteriorada.

Palabras Clave: Violencia, psicoanálisis, historia de México

¹ Profesor titular "C" definitivo adscrito a la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Abstract: The following paper addresses the subject of the violence in Mexico from the perspective of two complementary theories: psychoanalysis and historical memory. Because this is a very vast and complex subject it is not our intention to offer here an analysis that gathers all the elements which converge in the way and intensity with which violence is expressed: it is rather the outline of some possible hints that could help to understand the peculiarities of this type of expression in a country like Mexico. From the psychoanalysis we recover the role which is given to the pairing father-mother to repress the aggression; from the History of Mexico we underline how the figure of a violent, abusive and exploitive father and a submissive, obedient and deteriorated mother is used to build the national imaginary.

Keywords: Violence, psychoanalysis, History of Mexico

*No vale nada la vida
la vida no vale nada
comienza siempre llorando
y así llorando se acaba
por eso es que en este mundo
la vida no vale nada
(José Alfredo Jiménez)*

1. Presentación

La noche del 26 de septiembre del 2014, en un poblado mexicano llamado Ayotzinapa que se encuentra en el Estado de Guerrero, desaparecieron 43 estudiantes normalistas². Este crimen tuvo una difusión internacional, se realizaron manifestaciones de repudio en muchos países del mundo incluyendo a España. Desgraciadamente lo ocurrido entonces no fue un caso aislado, en la última década se estima que han sido asesinadas más de cien mil personas en México. El gobierno alega que son menos, todos los reportes de organizaciones no gubernamentales aseguran que son más. El discurso oficial adjudica la violencia a lo que llaman “crimen organizado” sin embargo, es de todos conocido que entre las víctimas nos encontramos a dirigentes políticos, activistas de organizaciones civiles, reporteros, inmigrantes centroamericanos y muchos civiles. Las redes de corrupción y las complicidades desdibujan las fronteras entre las autoridades y los criminales; en todos los niveles de gobierno la violencia es una forma de administrar el poder.

No queda claro por qué el crimen de Ayotzinapa generó una reacción tan virulenta mientras que el resto de los asesinatos no han despertado la misma indignación. Esto por sí mismo podría ser tema de un extenso análisis que dejaremos pendiente por economía de espacio, pero que no deja de ser relevante para comprender la manera en la que se reacciona frente a las expresiones de la violencia en el caso de México. Tampoco pretendemos en un espacio tan limitado el dar cuenta de un problema tan complejo que ha sido estudiado desde diversas perspectivas sin haberlo agotado. Nuestra intención en esta breve intervención es trazar algunas líneas a manera de bosquejo para contribuir con algunas ideas que ayuden a su mejor comprensión.

² Al escribir estas líneas todavía no se sabe con certeza qué fue lo que sucedió, pero todo hace pensar que estos jóvenes fueron asesinados. En las Escuelas Normales se prepara a los profesores de nivel básico.

De manera un poco esquemática iremos de lo general a lo particular: primero presentaremos algunas de las contribuciones centrales que aporta el psicoanálisis para la comprensión de la violencia tanto en las formaciones individuales como en las colectivas; luego abordaremos muy someramente lo relativo a la configuración de los imaginarios sociales y el papel de la narrativa en éstas construcciones sociales y finalmente, a partir de lo recuperado en las dos primeras partes, buscaremos identificar algunos de los ingredientes particulares de la violencia en México y su forma de expresarse.

2. Debate sobre el origen de la violencia

En los debates sobre la violencia nos encontramos generalmente con dos posturas: la que sostiene que el hombre no es violento por naturaleza y la que asume que ésta es parte estructural de su ser. En 1989 la Organización de la Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO) publicó una declaración que afirma: “Algunos mantienen que la violencia y la guerra no cesarán nunca, porque están inscritas en nuestra naturaleza biológica. Nosotros decimos que no es verdad.”³ En esta declaración se hace también la siguiente afirmación en la segunda cláusula: “Científicamente es incorrecto decir que nunca se podrá suprimir la guerra porque forma parte integrante de la naturaleza humana.”⁴ Este documento se ha convertido en un lugar común de referencia por lo que consideramos conveniente ponerlo como representativo de los que niegan que exista una base natural en el comportamiento violento del ser humano.

En el marco de este debate sobre el lugar que ocupa la violencia en la estructura del ser humano nos encontramos con un intercambio epistolar entre dos de los científicos más importantes del siglo pasado: Albert Einstein y Sigmund Freud. Este diálogo fue motivado por la Liga de las Naciones que en 1932 le pidió al físico alemán elegir a otro científico para desarrollar un intercambio de ideas y escogió al médico austriaco. Para introducir la misiva, Einstein le escribe a Freud que lo invita a pensar juntos sí: “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?”⁵ Como parte de la justificación le comparte su opinión sobre las razones que llevan a la guerra:

¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida? Sólo hay una contestación posible: porque el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción. En épocas normales esta pasión existe en estado latente, y únicamente emerge y se desencadena como acto efectivamente destructivo en circunstancias inusuales; pero es relativamente sencillo ponerla en juego y llevarla hasta su exaltación en el poder de un delirio o una psicosis colectiva. Aquí radica, tal vez, el quid de todo el complejo de factores que estamos considerando, un enigma que el experto en el conocimiento de las pulsiones humanas puede resolver.⁶

³ *El manifiesto de Sevilla contra la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz* [en línea], presentado y comentado por David Adams, Barcelona, UNESCO, 1992, p. 10. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000943/094314so.pdf>.

⁴ *Ídem*.

⁵ Carta de Einstein a Freud en: Freud, Sigmund, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932]9”, *Obras completas. Tomo XXII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 183.

⁶ *Ibid.* p.185.

En su misiva de invitación al fundador del psicoanálisis como un “experto” en las pulsiones para que se pronuncie sobre el tema, el físico comparte que en su opinión la violencia está siempre latente y que se manifiesta en circunstancias “inusuales”, o dicho en otras palabras, sostiene que por lo general el ser humano no es violento y que esto es lo natural. Como comenta uno de sus biógrafos a “Freud no le entusiasmo mucho la tarea”⁷ pero aun así le respondió y dejó muy clara su postura con respecto a la naturaleza de la violencia:

Pues bien, los conflictos de intereses entre los hombres se zanan en principio mediante un expediente somero: la violencia, es decir el recurso a la fuerza impositiva sobre otro u otros. Así es en todo el reino animal, del que el hombre haría bien en no excluirse tan fácilmente; además en el caso del animal humano se suman todavía conflictos de opiniones, que pueden alcanzar incluso hasta el máximo grado de la abstracción y que como tales parecerían requerir de otros expedientes para resolverse. [...] Al introducirse las armas, ya la superioridad intelectual o simplemente mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta e incluso a la habilidad, el más listo sustituye entonces al más hábil o al más fuerte; pero, el propósito último [el objetivo final] de la lucha o de la disputa sigue siendo el mismo.⁸

La respuesta de Freud no deja lugar a dudas, si realmente buscamos contener la violencia debemos partir del reconocimiento del lugar que ocupa en la conformación de la naturaleza humana tanto en lo individual como en lo colectivo. Un análisis profundo sobre sus causas así como todo tratamiento de sus manifestaciones debe partir de esta consideración. De acuerdo a esto veamos someramente cómo lo expone el psicoanálisis.

3. La contribución del psicoanálisis al tema de la violencia

El psicoanálisis surgió en el ámbito de la medicina. Tanto Sigmund Freud como sus colaboradores más cercanos eran médicos que se especializaron en los trastornos mentales. Este es un hecho fundamental que no hay que perder de vista cuando se recuperan sus teorías sobre el ser humano. Las conclusiones a las que se han llegado en estos cien años de práctica psicoanalítica provienen fundamentalmente de los consultorios médicos, de la información que se obtiene en las terapias clínicas. En congresos y publicaciones los especialistas comparten sus hallazgos y van contribuyendo al mejor entendimiento de la psique humana.

A partir de las herramientas analíticas que se utilizan en el trabajo clínico el psicoanálisis ha podido observar que las narrativas sociales pueden ser estudiadas como las de los pacientes. Los mitos, las fábulas, la literatura, o las imágenes o formas que se expresan en el arte pictórico o en esculturas, monumentos o edificios; expresiones de la vida cotidiana como refranes o chistes, todos estos aspectos que conforman lo que conocemos como patrimonio cultural puede ser analizado con las técnicas del psicoanálisis. En los trabajos de Freud vemos innumerables ejemplos de esto, entre los más conocidos son sus estudios sobre la mitología griega de donde tomó los nombres para describir los procesos psíquicos como es el caso del “complejo de Edipo”⁹; también hizo estudios muy

⁷ Strachey, James, “Nota introductoria” en: Freud, S., *op. cit.*, p.182.

⁸ Carta de Freud a Einstein en: Freud, S., *op. cit.*, p.188.

⁹ “Cuando insisto ante mis pacientes en la frecuencia del sueño edípico de comercio sexual con la madre propia, obtengo esta respuesta: «No puedo acordarme de un sueño semejante». Mas poco después emerge el recuerdo de otro sueño, irreconocible e indiferente, que en la persona en cuestión se repitió a menudo; y el análisis

profundos sobre las obras de Shakespeare, o las de Leonardo Da Vinci o Miguel Ángel. Al final de sus días se abocó al análisis de los mitos hebreos, en particular la figura de Moisés. En todos estos ejemplos podemos observar cómo las expresiones culturales se convirtieron en material de análisis y contrastación con la información que provenía de las terapias.

Para poder realizar estos estudios culturales el fundador de psicoanálisis se apoyó en el cúmulo de información que provenía de todos los ámbitos de saber, su gran erudición lo llevó también a las aportaciones de la arqueología, antropología y biología. Es así como encontró en los hallazgos de estos saberes confirmaciones para lo que descubrió en el tratamiento de los trastornos individuales. Los estudios sobre las culturas primitivas y en particular lo relativo al totemismo junto con los avances en las teorías de la evolución en el campo de la biología le permitieron construir una hipótesis sobre el surgimiento de la civilización que correspondiera a los resultados que observaban, él y sus colegas, en los pacientes que trataban. En su libro *Tótem y Tabú*¹⁰ podemos dar seguimiento a esta investigación. En el centro de su incursión por la antropología se encontraba una situación que aparecía en las narrativas de los pacientes, en la interpretación de sus sueños y como factor fundamental de todos los trastornos: «el tabú del incesto».

Por medio de la terapia psicoanalítica los pacientes remiten a una ambivalencia con respecto al incesto: por un lado se relacionan a este tipo de deseos con un rechazo que contiene repulsión y mucha ansiedad y por el otro, y en forma ambivalente dan cuenta en sus recuerdos de la infancia de momentos de deseo por los miembros del primer círculo familiar lo cual se acompaña de sentimientos de culpa y negación. A partir de esta ambivalencia se desarrolla toda la teoría del psicoanálisis sobre la estructura edípica haciendo alusión a la tragedia griega.¹¹ Al revisar las expresiones culturales el fundador del psicoanálisis encontró cómo esta ambivalencia con respecto a los deseos incestuosos y su represión estaba siempre presente.

Para el científico la explicación debía encontrarse en el proceso evolutivo del ser humano en algún momento remoto de su desarrollo como especie. Con esta inquietud estudio las aportaciones en este campo y llegó a la conclusión de que debió haber habido una adaptación de ciertos primates en el que para responder a ciertas demandas circunstanciales se prohibieron el tener relaciones sexuales con el primer círculo familiar. Lo que encontramos en la naturaleza es que en este tipo de animales hay manadas donde un macho acapara a las hembras y expulsa a los machos. Cuando uno de los hijos es más fuerte, mata al padre, generalmente se lo come, y repite el ciclo.

Freud construye una situación hipotética, imposible de probar, más bien una especie de mito que ayude a comprender la estructura de la psique de esta especie de primates que somos nosotros. A partir de las conclusiones en la clínica, los estudios de las expresiones culturales y con la información de antropólogos y biólogos supone que a lo largo de miles

muestra que ese sueño tiene idéntico contenido, vale decir, es un sueño edípico. Puedo asegurar que entre los sueños de comercio sexual con la madre son muchísimo más frecuentes los disfrazados que los francos". Freud, Sigmund, "La interpretación de los sueños (primera parte)", *Obras completas. Tomo V*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 400.

¹⁰ Freud, Sigmund, "Tótem y tabú", *Obras completas. Tomo XIII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

¹¹ Nos debemos disculpar por no hacer un desarrollo que haga justicia a este aspecto central del psicoanálisis pero por razones de límite en la extensión del texto lo dejaremos solamente señalado invitando al lector a su revisión en los trabajos de Freud que citamos. Además ver: Freud, Sigmund, "Tres ensayos sobre teoría sexual (1905)" en *Obras completas. Tomo VII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

de años, en ciertas manadas, los machos jóvenes fueron rompiendo el ciclo e instaurando una nueva dinámica de comportamiento. En su narración del mito del parricidio original nos comenta lo siguiente:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido por cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza.¹²

Con esta descripción Freud expone lo que localiza en los pacientes en una proyección hipotética que facilita la comprensión y de alguna manera sirve para imaginar cómo debió haber sido el proceso evolutivo. Supone que lo que rompió el ciclo de la violencia original fue una especie de acuerdo o pacto pulsional de los hermanos que se unieron para matar al padre y que después de hacerlo y comérselo desarrollaron una “conciencia” de lo que hicieron. Esta “desviación” explica el surgimiento del “sentimiento de culpa” en los seres humanos y su poder de control sobre las pulsiones. De vuelta al mito del parricidio lo que supone el psicoanalista es que al matar al padre se presenta la conciencia de la propia muerte y se teme la retaliación del progenitor, pero como también se le admira y se le consideraba un protector, el sentimiento es ambivalente; amor-odio, rechazo y veneración. Para evitar que la violencia se reproduzca sin control los hermanos pactan restringir la sexualidad y prohibirse las relaciones con las hembras de la manada instituyendo el tabú del incesto como ley y colocando al padre ingerido como vigilante de este control. Por esto es que Freud considera al padre muerto como el vigilante del cumplimiento de la ley¹³.

Con la descripción de esta situación hipotética Freud explica lo que se encuentra en la estructura básica de la psique humana: una ambivalencia con respecto al deseo incestuoso donde se puede observar una atracción-repulsión a la madre y un amor-odio al padre. Es importante señalar que para Freud estas ambivalencias se presentan tanto en los hombres como en las mujeres aunque de manera distinta. En cada caso singular las atracciones, repulsiones, afecciones y odios se manifiestan con sus particularidades y dependiendo de las experiencias concretas de los analizados. No existe un esquema aunque si podemos localizar ciertas constantes. Las pulsiones sexuales constituyen un elemento central del organismo y son parte de nuestra naturaleza desde el nacimiento aunque existen distintas intensidades y manifestaciones dependiendo del desarrollo.

Los hallazgos extraordinariamente frecuentes de mociones sexuales que se creían excepciones y casos atípicos en la infancia, así como la revelación de los recuerdos infantiles de los neuróticos, hasta entonces inconcientes,¹⁴ permiten quizá trazar el siguiente cuadro de la conducta sexual en ese período: Parece seguro que el neonato trae consigo gérmenes de mociones sexuales que

¹² Freud, Sigmund, “Tótem y tabú”, *op. cit.*, pp. 1-164, 143-144.

¹³ La obediencia al muerto es uno de los elementos fundamentales de la construcción social y el manejo de las pulsiones. Después de cierto desarrollo el que ocupa este espacio y personifica al padre muerto idealizado es Dios, de ahí que las leyes sean dictadas por Él y su rompimiento sancionado por su juicio.

¹⁴ Este último material se vuelve utilizable por la justificada expectativa de que la infancia de los que después son neuróticos no puede diverger *esencialmente* de la infancia de los después normales [*agregado en 1915*], sino sólo en cuanto a la intensidad y claridad de los fenómenos involucrados. Esta nota aparece en el texto citado de Freud.

siguen desarrollándose durante cierto lapso, pero después sufren una progresiva sofocación; esta, a su vez, puede ser quebrada por oleadas regulares de avance del desarrollo sexual o suspendida por peculiaridades individuales. Nada seguro se conoce acerca del carácter legal y la periodicidad de esta vía oscilante de desarrollo. Parece, empero, que casi siempre hacia el tercero o cuarto año de vida del niño su sexualidad se expresa en una forma asequible a la observación.¹⁵

Las conclusiones de los psicoanalistas sobre la configuración de la psique humana en general y de la naturaleza de las pulsiones violentas en particular que surgen en las prácticas terapéuticas se ven respaldados por los hallazgos históricos y antropológicos así como por los estudios en el ámbito de la cultura. En mitos, leyendas, sagas, expresiones artísticas, poemas y narraciones populares podemos encontrar ciertos elementos que confirman lo que ya hemos señalado: que la violencia sí es parte constitutiva de la naturaleza humana y que la sociedad surge y se desarrolla a partir de los mecanismos que el hombre instrumenta para controlarla aunque no consiga erradicarla. Lo que también encuentra el psicoanálisis es que existe un determinado progreso en el manejo de estas pulsiones que se va transmitiendo de generación en generación.

Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. En este punto surgen dos nuevas cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones, y los medios y caminos de que se vale una generación para transferir a la que le sigue sus estados psíquicos.¹⁶

La transferencia de la que habla Freud nos remite al desarrollo cultural donde el lenguaje ocupa un lugar central, por medio de la palabra el hombre consigue una transmisión intersubjetiva incorporándose colectivamente a las normas y transgeneracional ya que se pasa de una generación a otra. La estructura familiar ocupa un lugar central en esta transferencia y por lo mismo en la forma en la que se manejan las pulsiones violentas. En la formación de la psique individual el lugar que ocupan los padres es fundamental. El que aparece en el imaginario como el que establece y vigila el cumplimiento de la «ley» es el «padre», temido y admirado su papel en el desarrollo individual y colectivo es fundamental. El lugar que ocupa la «madre» no es menos importante, «objeto de deseo reprimido», imagen de la que da la vida y la procura es la que se identifica como la trasmisora de la tradición y la que legitima al «padre» como guardián de la «ley». Es importante recalcar que se habla de figuras construidas y no de realidades objetivas, no se hace una clasificación empírica ni una generalización a partir de un modelo, hombres y mujeres concretos que se convierten en padres y madres dentro de un marco cultural y que educan a sus hijos dentro de una tradición transmitida en una lengua, desde una narrativa que contiene ingredientes nacionales, religiosos y culturales se convierten en «padres» y «madres» dentro del imaginario colectivo.

En este sentido debemos advertir que la configuración de los imaginarios colectivos es diferente en cada formación cultural, su manera de operar no es la misma. A continuación apuntaremos algunos de los elementos centrales que se encuentran en la configuración de los imaginarios mexicanos relativos a los papeles del «padre» y la «madre» en el manejo de la violencia.

¹⁵ Freud, S., "Tres ensayos sobre teoría sexual (1095)", *op. cit.* pág.160.

¹⁶ Freud, S., "Tótem y tabú", *op. cit.*, p. 159.

4. La colonización del imaginario mexicano

4.1. Las comunidades imaginarias

Para el análisis de algunos ingredientes particulares de las manifestaciones de la violencia en México relativos a la transferencia cultural habrá que identificar cómo se configuraron los papeles del «padre» y «madre» a partir de la narrativa que «hermana» a los miembros de este colectivo. Antes de adentrarnos en esta empresa sería propicio aclarar que nos referimos a «México» como «nación imaginaria», aquí tomamos el término de Benedict Anderson cuando dice:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.

Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de los miembros, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.¹⁷

Lo que nos dice el autor puede aplicarse a cualquier nación donde la inmensa mayoría de sus habitantes no se conocen y no podrán hacerlo nunca, de hecho se «hermanan» con personas que vivieron antes que ellos sin ser sus familiares y se comprometen con aquellos que vendrán después de su muerte. A diferencia de los vínculos concretos donde existe una relación existencial real como con los familiares, vecinos, compañeros de escuela, trabajo, iglesia o centro social, las comunidades imaginarias sólo existen en las narrativas, en las mentes y en los relatos. Sin embargo, su carácter virtual no las hace menos significativas, de hecho los llamados sentimientos nacionales se fomentan y movilizan a partir de esta vinculación imaginada. Las personas sacrifican sus vidas por la nación imaginaria, desarrollan filias y fobias donde se protege a los «propios» y se excluye a los «ajenos»; para millones de seres humanos que escapan de la persecución o buscan mejorar sus condiciones de vida en otros países el ser o dejar de ser parte de un colectivo imaginario es determinante. El historiador Eric Hobsbawm busca darle una respuesta a la interrogante sobre la configuración de las naciones y hace suya la definición de Anderson para ir más allá de ella. En su análisis del surgimiento de los nacionalismos nos comenta:

Utilizando la útil expresión de Benedict Anderson, diremos que es una «comunidad imaginada» y sin duda puede hacerse que esto llene el vacío emocional que deja la retirada o desintegración, o la no disponibilidad, de comunidades y redes humanas *reales*, pero sigue en pie el interrogante de por qué la gente, después de perder las comunidades reales, desea imaginar este tipo concreto de sustituto. Puede que una de las razones sea que en muchas partes del mundo los estados y los movimientos nacionales podían movilizar ciertas variantes de sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían y que podían funcionar, por así decirlo, potencialmente en la escala macropolítica capaz de armonizar con estados y naciones modernos. A estos lazos los llamaré «protonacionales».¹⁸

¹⁷ Anderson, Benedict, *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 23.

¹⁸ Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 55.

Para fomentar una unión artificial con personas desconocidas y que no se conocerán jamás las narrativas que se transmiten colectivamente y de generación en generación recurren a distintos referentes: territorios, lenguas, personajes míticos, divinidades, ideales, entre otras cosas. En ocasiones se mezclan elementos dependiendo las particularidades del colectivo en cuestión. El nacionalismo judío se configuró recurriendo a la creencia de una promesa divina ligada a un territorio mientras que los estadounidenses configuraron su nacionalismo a partir del ideal abstracto de la «libertad». Para los alemanes la «lengua» y la «raza» fueron determinantes mientras que para los españoles el catolicismo fue fundamental. En cada caso concreto podemos identificar los elementos protonacionales que se utilizaron en la configuración de los imaginarios, en este sentido pasaremos al caso concreto del nacionalismo mexicano.

4.2. *El imaginario de «la nación mexicana»*

El nacionalismo mexicano se configuró a partir de la narrativa del «encuentro y fusión de culturas»: por un lado la de los habitantes que vivían en parte de actual territorio norteamericano, en lo que hoy es México y en lo que actualmente ocupan algunos de los países centroamericanos y por el otro la de los españoles que llegaron en el siglo XVI. En esta construcción de la «nación mexicana» el componente central es el de la «mezcla» que se describe como «mestizaje», con este término se pretende unificar imaginariamente a los miembros de este colectivo. José Vasconcelos (1882-1959), quién fue Rector de la UNAM, Secretario de Educación Pública, impulsor de las misiones educativas, creador de un sistema de bibliotecas públicas y quién apoyo a los muralistas mexicanos, escribió un texto en el año de 1925 donde buscó darle un sentido trascendente al mestizaje como elemento configurador del nacionalismo mexicano. En su obra que tituló *La raza cósmica* escribió lo siguiente:

Comienza a advertirse este mandato de la Historia en esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del mundo Uno. La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. (...) El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, la superación de todas las estirpes.¹⁹

En esta visión romántica de la colonización se exalta el hecho mismo de la mezcla dándole una dimensión «cósmica»; se califica como un acto «amoroso» y se coloca del lado masculino al soldado español y del femenino a la mujer indígena. La conquista se presenta como una «empresa» cuya violencia se justifica como parte de un plan divino que permitió el fin de la dispersión y la configuración de una «quinta raza universal». Vasconcelos le da una interpretación a los sucesos históricos que dista mucho de la realidad pero que consigue resignificar la conquista en términos positivos para brindarle al miembro del imaginario mexicano un elemento de cohesión.

¹⁹ Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Editorial Porrúa, 2001, pp. 14-15.

Es importante hacer hincapié en el aspecto de la sexualidad reproductiva que Vasconcelos describe como «amorosa». Según su relato el soldado español “engendraba familia indígena”, es decir que los papeles de «padre» y «madre» están claramente asignados desde el punto de vista cultural. «La nación mexicana» tiene como padre al soldado español, como «madre» a la indígena, como ejemplo a los misioneros y los «hijos» indígenas tienen como destino predestinado “penetrar en la etapa del mundo Uno.” Es decir, y aunque no esté dicho explícitamente aquí²⁰: la de la fe católica.

En toda narrativa nacionalista se enmascaran los hechos reales y se adaptan para poder configurar los imaginarios, en estos relatos se encubren cosas y se resaltan otras llegando a distorsionar los hechos históricos. El caso de México no es la excepción, en la descripción que hace Vasconcelos podemos ver cómo opera este mecanismo, es importante señalar que su descripción refleja lo que a nivel general se acepta como parte de la narrativa sobre la genealogía de lo mexicano. A continuación nos detendremos en algunos de estos aspectos.

4.3. El papel de la violencia en La Conquista y la Colonización

Lo que conocemos como «La Conquista» y «La Colonización» de la que se llamó «Nueva España» fue una empresa de carácter militar en la que se sometió a los pobladores que se encontraban asentados por medio de la fuerza y se les mantuvo dominados al servicio de los conquistadores. Durante tres siglos se mantuvo esta situación donde España como potencia Imperial impuso su gobierno, esclavizó a sus habitantes despojándolos de sus tierras y los obligó a trabajar para ellos. Durante este periodo se explotaron las minas y se apropiaron de las riquezas naturales. Se calcula en millones el número de muertos durante La Colonia, ya sea por las matanzas, las enfermedades o por la miseria, para poder satisfacer la demanda de esclavos se trajeron a pobladores de África.

Los mecanismos que utilizaron los españoles se podrían agrupar en dos estrategias paralelas y complementarias: la del «terror militar» y la de la «evangelización religiosa». La primera consistía en el ejercicio de una violencia desmedida que rompiera cualquier forma de rebelión mientras que la segunda consistía en hacerlos parte del Imperio como creyentes de la misma fe de sus conquistadores merecedores de mundo eterno. Para ejemplificar cómo funcionaba el primero recuperamos una descripción que hizo Fray Bartolomé de las Casas:

Entre otras matanzas hicieron ésta en una ciudad grande, de más de treinta mil vecinos, que se llama Cholula: que saliendo a recibir todos los señores de la tierra e comarca, e primero todos los sacerdotes con el sacerdote mayor a los cristianos en procesión y con grande acatamiento e reverencia, y llevándolos en medio a aposentar a la ciudad, y a las casas de aposento del señor o señores della principales, acordaron los españoles de hacer allí una matanza o castigo (como ellos dicen) para poner y sembrar su temor e braveza en todos los rincones de aquellas tierras. [...] Todos ayuntados e juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban, pónense a las puertas del patio españoles armados que guardasen y todos los demás echan mano a sus espadas y meten a espada y a lanzadas todas aquellas ovejas, que uno ni ninguno pudo escaparse que no fuese trucidado. A cabo de dos o tres días saltan muchos indios vivos, llenos de sangre, que se habían escondido e amparado debajo de los muertos (como eran tantos); iban llorando ante los españoles pidiendo misericordia, que no los matasen. De los cuales ninguna misericordia ni compasión hubieron, antes así como salían los hacían pedazos.²¹

²⁰ En otras de sus obras Vasconcelos habla explícitamente de la importancia de la fe católica en la configuración del nacionalismo mexicano.

²¹ De las Casas, Bartolomé Fray, “Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Colegiada por el obispo

Lo que nos dice el narrador, que fue testigo de los hechos, es que las matanzas tenían el propósito de sembrar el terror en los conquistados y que en ese sentido no existía misericordia alguna.²² Es importante contrastar esta descripción con la imagen del padre amoroso del que habla Vasconcelos, está es una de las fabricaciones que se requieren para ajustar la narrativa a las necesidades del protonacionalismo y que remite, de alguna manera, al mito del parricidio original ya que se busca borrar en el recuerdo colectivo la violencia, la crueldad desmedida, la explotación y el despojo sustituyéndolas por la de una figura paterna amorosa y compasiva.

La justificación que presentan los defensores de la causa imperial española es su «misión evangelizadora», es decir la cristianización de los pobladores de las tierras conquistadas que tenían cultos paganos. En el debate que Sepúlveda mantiene con de las Casas con respecto al trato a los indígenas podemos constatar cómo aparece el aspecto de la evangelización. Lo que comenta es que: “Cuanto más que nosotros no decimos que a estos indios idolatras se les ha de hacer guerra para matarlos y destruirlos: como a los de tierra de promisión: sino para subjectarlos y quitarles la idolatría y malos ritos, y quitar los impedimentos de la predicación evangélica.”²³ En el imaginario de nacionalismo español lo que justifica el asesinato masivo, la esclavización y el despojo es la conversión de los paganos a la fe cristiana. Sepúlveda lo explica de la siguiente manera:

A lo que dice: que por librar de muerte a los inocentes que sacrificaban era justa la guerra, pero no se debe hacer porque de dos males se ha de escoger el menor, y que son mayores los males que se siguen desta guerra que las muertes de los inocentes: muy mal hace su señoría la cuenta, porque en la nueva España a dicho de todos los que de ella vienen y han tenido cuidado de saber esto: se sacrificaban cada año más de veinte mil personas: el cual numero multiplicado por treinta años que ha que se ganó y se quitó este sacrificio: serían ya seis cientos mil: y en conquistarla a ella toda: no creo que murieron más número de los que ellos sacrificaban en un año. Y también por esta guerra se evita la perdición de infinitas ánimas de los que convertidos a la fe se salvaran presentes y venideros. Y como dice Sant Agustín en la Epístola 75. Mayor mal es que se pierda un ánima que muere sin bautismo: que no matar innumerables hombres aunque sean inocentes.²⁴

Por supuesto que los números que maneja Sepúlveda nada tienen que ver con la realidad pero a pesar de ello hay algo que destacar: el argumento de «la salvación de las almas» el cual se va a repetir a lo largo de los tres siglos de colonización. La violencia que acompañó la empresa «evangelizadora» se disculpa y de alguna manera se disfraza con el argumento de la salvación cristiana de los condenados por su ignorancia. Así se justifica también la conversión forzada que obedece a la política imperial española y que tiene dos momentos de violencia: el de la conversión misma y el de la persecución a los que se alejaban de las normas de la religión impuesta.

don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo, año 1552”, *Tratados I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 3-173, p. 69.

²² Así que, desde la entrada de la Nueva España, que fue a dieciocho de abril del dicho año de dieciocho, hasta el año de treinta, que fueron doce años enteros, duraron las matanzas y estragos que las sangrientas e crueles manos y espadas de los españoles hicieron continuamente en cuatrocientas e cincuenta leguas en torno cuasi de la ciudad de Méjico e a su alrededor, donde cabían cuatro y cinco grandes reinos, tan grandes e harto más felices que España. *Ibid.* pp. 64-65.

²³ Sepúlveda, Juan Ginés, “Prólogo del doctor Sepúlveda a los señores de la congregación”, en De las Casas, B., *op. cit.*, p. 291.

²⁴ *Ibid.* p. 315.

En el imaginario que planteó Vasconcelos y que refleja lo que constituye el andamiaje identitario mexicano se habla del soldado español que engendra indígenas evangelizados: un “acto de amor cristiano” como lo define el que se autodenominó Ulises Criollo. Sin embargo la realidad fue otra, las mujeres que fueron tomadas por los españoles y con las que tuvieron hijos fueron convertidas por la fuerza y no recibían el mismo trato que las españolas como tampoco sus hijos. Durante la Colonia se estableció un sistema llamado de «Castas» estableciendo jerarquías y derechos a partir del origen étnico y las distintas combinaciones. Lo blanco era considerado lo más honrado y privilegiado mientras que lo oscuro lo más bajo. La cristianización de los indios y negros no significó su emancipación. En el estudio que presenta Humboldt se da cuenta de esta situación:

Es claro que en un país gobernado por los blancos, las familias que se cree tienen menos porción de sangre negra ó mulata, son naturalmente las más honradas. En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros: en América la piel, más ó menos blanca, decide de la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco aunque monte descalzo á caballo, se imagina ser de la nobleza del país. El color constituye hasta cierta igualdad entre unos hombres, que allí, como en todas partes donde la civilización está poco adelantada, ó que retrocede, se complacen en apurar las más pequeñas prerogativas de raza y origen. Cuando un cualquiera del pueblo tiene algún altercado con uno de los señores de título del país, suele muy comunmente decir el primero ¿pues que cree vmd ser más blanco que yo? expresión que caracteriza perfectamente el estado y origen de la aristocracia actual. Hay pues un grande interés de vanidad y aprecio público en valuar exactamente las fracciones de sangre europea, que han cabido á cada cual de las diversas castas.²⁵

La valoración del individuo a partir del color de la piel que se convirtió en un elemento determinante para la obtención de privilegios y respeto social parece contrastar con la propuesta del mestizaje como ingrediente central en la configuración del imaginario mexicano. En la propuesta que hace Vasconcelos podemos ver cómo existe un encubrimiento del racismo; lo que realmente se propone es el “blanqueamiento” de las “razas inferiores”. Lo que propone el Ulises Criollo es que a partir de las mezclas y por medio de la elección de pareja en la procreación se irá dando una selección estética porque “donde manda la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán”.²⁶ En el mismo lugar nos comenta que en esta “eugénica misteriosa del gusto estético”²⁷ se podrán ir descartando “la pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro”.²⁸ En este sentido podemos ver como lo que nos narra Humboldt prevalece en Vasconcelos al asociar al color de la piel, la situación económica y la educación. Es una versión moderna con un “barniz científico” ya que dice sostenerse sobre las teorías de Darwin²⁹ o de Mendel³⁰ pero que a final de cuentas sostiene que el resultado del mestizaje es la “depuración”.

²⁵ Humboldt, A., el Barón de, *Ensayo Político sobre la Nueva España. Tomo I*, segunda edición corregida y aumentada, adornada con mapas, traducción al castellano por Don Vicente González Arnao, Paris, Casa de Jules Renouard, 1827, pp. 261-262. Se reproduce el texto tal y como fue traducido en su momento por lo que aparece con lo que hoy se consideran errores ortográficos.

²⁶ Vasconcelos, J., *op. cit.* pág. 26.

²⁷ *Ídem*

²⁸ *Ídem*

²⁹ *Ibid.*, p. 27.

³⁰ *Ibid.*, p.32.

Existe cierta confusión con respecto a este propósito “depurador” de carácter racista ya que Vasconcelos habla de una “quinta raza en la que se fundirán todos los pueblos”,³¹ y que “ya no será la raza de un solo color [...] lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal”.³² En este sentido se podría entender que a lo que se refiere es realmente a una situación idílica en la que no existan diferenciaciones por el color de la piel pero él mismo se ocupa de desmentir esta conclusión al afirmar que “quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre de gusto y, no resultado de la violencia o la presión económica.”³³ Lo que explica es que a final de cuentas “los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas”.³⁴

La propuesta racista de Vasconcelos recoge lo que se fue imponiendo durante la Colonia y pasó a ser una parte central de la configuración del imaginario mexicano. A esto responde un refrán popular que reza así: “vas a mejorar la raza” y se dice cuando una persona de piel más oscura se relaciona con una de tez más clara. Estudios de mercado recogen esta valoración positiva que se tiene a las personas blancas y en los anuncios publicitarios se utilizan modelos con estas características para promover mercancías que serán utilizadas por compradores morenos. El mecanismo psicológico que aquí se ve reflejado es que más allá de todo discurso político en la percepción de los individuos se asocia la belleza, la educación y el éxito económico con el color de la piel.

Para recoger lo expuesto en este apartado podemos afirmar que la construcción del imaginario colectivo de «lo mexicano» recurre a la «Conquista» como el momento fundador, al español, católico y blanco como «El Padre» y a la indígena, bautizada por la fuerza, sumisa e ignorante como «La Madre». Mientras que el estudio de la realidad nos muestra como los invasores se apropiaron de mujeres y recursos y como despojaron a los nativos de sus bienes y cultura imponiendo su gobierno, lengua y religión; la recreación mítica de la narrativa nacional los presenta como valientes misioneros que vinieron a civilizar. Como resultado de un duro proceso de colonización se consiguió implantar una visión legitimadora de la barbarie y una admiración distorsionada de las figuras del «Padre» y de la «Madre». En este sentido no resulta sorprendente lo que nos comenta Antolín Sánchez Cuervo sobre la posición del filósofo Eduardo Nicol con referencia a la Conquista y la Colonia:

El viejo vínculo colonial -que Nicol en todo caso no deja de retratar con ingenua arrogancia, obviando la dimensión violenta de la conquista y celebrando la «asimilación» del indígena a la cultura «superior» del europeo mediante un proceso colonizador no imperialista sino evangelizador- se transformaría entonces en un vínculo reflexivo, caracterizado por la interdependencia.³⁵

³¹ *Ibid.*, p. 14.

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 27.

³⁵ Sánchez Cuervo, Antolín, “Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura política” en Aguirre, Arturo, Sánchez Cuervo, Antolín y Roninger, Luis, *Tres estudios sobre el exilio; condición humana, experiencia histórica y significación política*, prólogo de Leonardo Senkman, Puebla, EDAF / BUAP, 2014, pp. 107-193, pp.148-149.

La configuración de la nación mexicana remite al momento de la mezcla como elemento protonacional y se expresa en términos que recoge de la estructura familiar para poder unir afectivamente a los miembros del colectivo imaginario. Lo que sucede con estas recreaciones es que en su afán de amalgamar distorsionan los hechos y al hacerlo inciden en la conformación de la psique individual de los miembros del colectivo. Como veremos a continuación el sistema de identificaciones de miembros de la «nación mexicana» los hace ser hijos de un conquistador que se impone por la fuerza, asesina y viola impunemente y se apropia de lo ajeno sin dar explicaciones y de una madre sometida y menospreciada que obedece a la fuerza y anhela que sus hijos sean como el padre y educa a las hijas a ser como ella.

5. El resultado de la configuración de lo mexicano en el manejo de la violencia

En el inicio de esta reflexión recuperamos los elementos fundamentales que el psicoanálisis encuentra en la psique humana como controladores de la violencia pulsional natural. Estos están estrechamente ligados con el papel que se les asigna al «padre» y a la «madre». El deseo incestuoso y junto con él el impulso homicida se refrenan a partir de dos elementos que operan en el aparato psíquico: el miedo a la muerte y el sentimiento de culpa. La madre, que atiende al recién nacido y se hace cargo de sus necesidades, se convierte en el objeto primario de deseo pero al mismo tiempo transmite la prohibición del incesto y coloca al padre como la figura vigilante que amenaza con ejercer su violencia si no se respeta esta restricción. La interiorización de este complejo sistema de afectos y miedos tiene como resultado el autocontrol por medio de la conciencia moral y la aparición del sentimiento de culpa en caso de cualquier transgresión que amenace el equilibrio entre deseo y temor.

En el *Malestar de la Cultura* Freud aborda esta cuestión y responde a la pregunta: “¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante?”³⁶, su respuesta es que “la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vede decir: vuelta hacia el yo propio.”³⁷ El control de la violencia en el individuo es factible ya que, como parte del aparato psíquico, existe una instancia que opera en este sentido y que recibe el nombre de “superyó”:

Llamamos «conciencia de culpa a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.»³⁸

De llegar a existir cualquier desviación en la formación de esta conciencia moral y por lo mismo de la formación del superyó lo que aparecerán son patologías de diversos órdenes. El vínculo con la madre, por su naturaleza es más primario y está mediado por el universo afectivo y sensorial en cambio la identificación con el padre, a partir del cual se desarrolla la conciencia moral, es más elaborado y se produce en una fase posterior del crecimiento. Es la madre la que señala al padre y lo “inviste” como autoridad para hacer cumplir la “ley” que en lo fundamental consiste en el control de la violencia y los deseos prohibidos. La

³⁶ Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura”, *Obras completas. Tomo XXI*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, p. 119.

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibid.*, pp.119-120.

identificación con el padre que surge también de su cariño y admiración es lo que permite la interiorización de sistema de represión: la ley se respeta por convicción y se teme el castigo por su violación.

En el caso de la transferencia de la tradición cultural en el desarrollo del imaginario mexicano sucede algo muy particular ya que la figura del «padre conquistador» en la narrativa colectiva desplaza y sustituye al «guardián del orden». «El Padre» en el imaginario nacional no se somete a ninguna ley, se apropia por la fuerza, abusa, explota, despoja, impone sus normas y creencias sin respetar lo que ya estaba.

A este imaginario debemos añadirle otras características, su ser extranjero fundamentalmente español, blanco y con rasgos europeos, con respecto a su relación imaginaria con las mujeres, no es de respeto, al contrario, éstas están para satisfacer sus necesidades y no tiene por qué rendirles cuentas como tampoco reconocer y encargarse de los hijos que tiene con ellas. En esta representación de la figura paterna se valora la violencia, el desprecio por la ley, la satisfacción irresponsable de los deseos así como lo extranjero en su expresión española y lo blanco como distintivo de esta figura distante y admirada. La interiorización de este «padre» no contribuye a la formación de una conciencia moral en el sentido que Freud describe con respecto a la familia europea, lo que resulta es algo distinto que para poder comprender es necesario ver cómo interactúa con el de la «madre».

De vuelta a los imaginarios de la narración colectiva y ahora para ver cómo se transfiere el papel de la «madre» recordemos que el mito remite al encuentro de las dos culturas donde lo femenino se asocia con lo nativo. En esta construcción la mujer se entrega al conquistador, tiene sus hijos y les enseña a servir al padre que por ser español y blanco no los considera como a sus hijos europeos. La identificación con ella es con la sumisión, el servilismo y la autodevaluación. Octavio Paz lo explica de la siguiente manera: “Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias”.³⁹

Samuel Ramos en su libro *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* sostiene que el sentimiento de inferioridad debe considerarse un elemento constitutivo de la cultura del mexicano reconoce que en todos los países existen personas que se sienten inferiores “pero, mientras en otras partes ese sentimiento se presenta en casos individuales más o menos numerosos, pero siempre limitados, en México asume las proporciones de una deficiencia colectiva.”⁴⁰ El filósofo mexicano, recurriendo al psicoanálisis encuentra que a este sentimiento de inferioridad lo acompañan otros elementos dignos de destacar, lo que comenta es que:

El sentimiento de inferioridad no se manifiesta a la conciencia del individuo tal como es. Lo que se hace consciente son las reacciones que involuntariamente nacen para compensar aquel sentimiento, que, al establecer hábitos, van formando los rasgos del carácter. [...] Las manifestaciones de ese estado inconsciente son, pues, muy variadas y a menudo opuestas: desde el atrevimiento, el cinismo, la falsa valentía, hasta el apocamiento o la timidez. Lo cierto es que todas estas heterogéneas manifestaciones tienen un fondo común más o menos visible: la afirmación de la propia individualidad a costa de los demás. El mismo impulso de orgullo mueve al retraído que se aparta de todos con desprecio, que al hombre que busca la sociedad para exhibir vanidosamente sus pretendidos méritos. La obsesión de sí mismo, la constante atención por el

³⁹ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 94.

⁴⁰ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Austral, 1998. p. 111.

propio yo, implican, como es natural, una falta correlativa de interés por los demás, una incompreensión por la vida de los prójimos. En una palabra, las reacciones del carácter frente al sentimiento de inferioridad conducen todas al individualismo y lesionan en mayor o menor grado los sentimientos hacia la comunidad. No se puede negar el hecho de que en México es débil el espíritu de cooperación y la disciplina a la colectividad. En conjunto, nuestra vida tiende a la dispersión y la anarquía con menoscabo de la solidaridad social.⁴¹

La identificación del individuo con la «madre imaginaria» del relato colectivo es con la servidumbre y el aislamiento pero sin dejar de tener el referente del «Padre conquistador» que rige desde su ausencia. El resultado de esta combinación es la de individuos que viven sometidos, temerosos y serviles pero que ante cualquier oportunidad de tener un poco de autoridad se traduce en prepotencia, abuso de poder y ejercicio desmedido de la violencia. El tránsito del «individuo sometido» al «pequeño tirano» se produce en forma radical y sin límites, no hay un superyó que dosifique, la imagen del «depredador» ha ocupado su lugar.

La madre le trasmite al hijo que se someta al igual que ella pero que aproveche cualquier oportunidad para ser como su padre y a la hija le enseña a ser como ella, una mujer que se entrega al hombre aunque la abandone esperando que sus hijos consigan lo que a ella le está negado. Este esquema se reproduce de generación en generación.

6. Conclusiones

En este breve ensayo hemos analizado de forma un poco esquemática la manera en la que el ser humano controla sus pulsiones agresivas. El psicoanálisis nos ha permitido identificar el papel central que ocupan las funciones del «padre» y de la «madre» en la represión de estas pulsiones naturales. También hemos destacado la manera en la que se logran transferir de generación en generación los procesos culturales y cuál es el sitio que ocupa el lenguaje en general y las narrativas en particular como mecanismos de transferencia.

En segundo término abordamos de manera general la manera en la que se configuraron los imaginarios nacionales mexicanos y el papel central que ocupó el elemento de la reproducción expresada como mestizaje para formar un sistema de identificaciones colectivas. En esta narrativa el «padre» imaginario se identifica con el conquistador, abusivo y explotador y la «madre» con la sumisa, entregada y explotada. Al relacionar la teoría psicoanalítica con la forma particular en la que se configuró el nacionalismo mexicano llegamos algunas conclusiones que pueden permitir pensar las particularidades en la que la violencia se expresa en este país.

Sin pretender regresar sobre lo ya expuesto nos limitaremos a dejar subrayado lo que consideramos el factor más importante: el del vínculo del padre- madre en la psique colectiva. De alguna manera, la identificación social con la imagen del conquistador lleva al hombre a desear estar por encima de la ley, abusar, explotar y violar todo acuerdo, en la mujer el buscar parir a su conquistador y someterse a sus demandas. El terror que se transmite por la sumisión de la madre genera personalidades reprimidas pero que no han interiorizado el aspecto positivo del control pulsional por lo que, ante cualquier oportunidad emerge el ser cruel, egoísta, despiadado e inclemente que sin un superyó que lo controle internamente es capaz de liberar su violencia sin restricciones.

⁴¹*Ibid.*, p.112.

Debajo del estereotipo del enorme sombrero que cubre al mestizo dormido e inofensivo hay fosas y fosas de cientos de miles de muertos. Este desprecio por la vida, tanto la propia como la del prójimo, así como la macabra convivencia con la muerte, han convertido las palabras del cantor de “la vida no vale nada” José Alfredo Jiménez en un triste testimonio de cómo la violencia es parte integral del imaginario nacional mexicano.

7. Bibliografía citada

Anderson, Benedict, *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica 1993.

De las Casas, Bartolomé Fray, “Brevisima relación de la destrucción de las Indias, Colegiada por el obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo, año 1552” en *Tratados I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 3-173.

Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños (primera parte)” en *Obras Completas. Tomo IV*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

_____, “Tres ensayos de teoría sexual (1905)” en *Obras Completas. Tomo VII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

_____, “Tótem y tabú” en *Obras Completas. Tomo XIII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

_____, “El malestar en la cultura” en *Obras Completas. Tomo XXI*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

_____, “¿Por qué la guerra? (Einstein Freud)(1933[1932])” en *Obras Completas. Tomo XXII*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002.

Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2000.

Humboldt, A. el Barón de, *Ensayo Político sobre la Nueva España*, Segunda edición corregida y aumentada, adornada con mapas; traducción al castellano por Don Vicente González Arnao, Tomo I. París, Casa de Jules Renouard, 1827.

Paz Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Ramos Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Austral, 1998.

Sánchez Cuervo Antolín, “Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura política” en Aguirre Arturo, Sánchez Cuervo Antolín y Roninger Luis, *Tres estudios sobre el exilio; condición humana, experiencia histórica y significación política*, Prólogo de Leonardo Senkman, Puebla, EDAF / BUAP, 2014, pp. 107-193.

Vasconcelos José, *La raza cósmica*, México, Editorial Porrúa, 2001.

Página Web: *El manifiesto de Sevilla contra la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz* [en línea], presentado y comentado por David Adams, Barcelona, UNESCO, 1992. Disponible en:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000943/094314so.pdf>.

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.

Estado, Violencia y Anarquismo

State, Violence and Anarchism

Elina IBARRA¹

Universidad de Buenos Aires

elina.ibarra@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.008>

Recibido: 27/06/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: La problematización de la violencia en relación con la adquisición y administración del poder, guarda una relación muy estrecha que cuenta con una extensa tradición en la teoría política. Entre los numerosos planteos que han abordado este problema, podemos circunscribirlo en torno a la pregunta: ¿En qué radica la relación entre la Fuerza y el Derecho? Pregunta que ha sido encarnada por los conceptos de “Comunidad Jurídica” y “Banda de ladrones”. También, en esta pregunta y en su cristalización, se halla la relación que tanto el Estado, como el Anarquismo guardan con la violencia. Ahora sí, trazaremos el siguiente itinerario, sin por ello excluir otros posibles: los primeros análisis en torno a este problema tienen un comienzo claro y contundente en la Antigua Grecia con Platón, continúa en el Imperio Romano con Agustín, se reformula en la Modernidad con Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, en el Siglo XIX es retomado por el Anarquismo de Tucker, y a comienzos del Siglo XX, Barrett, para llegar finalmente hasta nuestros días, con Hans Kelsen, en *Teoría Pura del Derecho*. Todas estas teorizaciones ponen de relieve la

¹ Profesora de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Prof. Adjunta de Ética e Investigadora de la Universidad Abierta Interamericana, Prof. Adjunta de Teoría del Estado, de Teoría General y Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Profesora de Fundamentos de Bioética, en el Postgrado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

cuestionable diferencia entre el Estado, en su ordenamiento jurídico y una pandilla, ya que ambas asociaciones se basan en el uso de la violencia para la instauración de su poder, salvo, sutiles diferencias. En relación con la violencia, Estado y Anarquismo, tienen una radical diferencia: para el Estado, no sólo es un elemento constitutivo, es decir, esencial, tal que, puede ser definido como la organización que ostenta el uso exclusivo y legítimo de la violencia, sino que, ha de recurrir a ella como medio para la mantención de su autoridad; en cambio, en la mayor parte de los casos, en los que el Anarquismo ha recurrido a la Violencia, esta ha sido utilizada, no para afianzar un poder, sino para combatir y, fundamentalmente disolver aquella fuente de autoridad, no para “tomar el poder”, ni para mantenerlo.

Palabras Clave: Anarquismo, Estado, Violencia, Autoridad, Derecho

Abstract: Violence is a problem in relation to the acquisition and management of power, keeps a very close relationship has a long tradition in political theory. Among the many postures that have addressed this problem, we can circumscribe around the question: What lies the relationship between the Force and the law? Question that has been played by the concepts of "legal community" and "Band of Thieves". Also, in this question and its crystallization, the relationship that both the State and Anarchism keep violence is found. Now, do the following route, without excluding other possible: the first analysis on this problem have a clear and strong start in Ancient Greece with Plato, continues in the Roman Empire with Agustin, it reformulates in Modernity Machiavelli, Hobbes and Rousseau, in the nineteenth century is taken up by Anarchism Tucker, and early twentieth century, Barrett, to finally get to this day, with Hans Kelsen, Pure Theory of law. All these theories highlight the questionable distinction between the State, in its legal system and a gang, as both associations are based on the use of violence for the establishment of their power, except, subtle differences. In relation to violence, State and Anarchism, have a radical difference to the state, is not only a constituent element, that is, essential, such that it can be defined as the organization that has the exclusive and legitimate use of violence but it has to resort to it as a means of maintaining their authority; however, in most cases, where Anarchism has resorted to violence, this has been used, not to consolidate power, but to fight and essentially dissolve that source of authority, not to "take the power".

Keywords: Anarchism, State, Violence, Authority, Law

1. Introducción

La problematización de la violencia en relación con la adquisición y administración del poder, guarda una relación muy estrecha que cuenta con una extensa tradición en la teoría política. Entre los numerosos planteos que han abordado este problema, podemos circunscribirlo en torno a la pregunta: ¿En qué radica la relación entre la Fuerza y el Derecho? Pregunta que ha sido encarnada por los conceptos de “Comunidad Jurídica” y “Banda de ladrones”. También, en esta pregunta y en su cristalización, se halla la relación que tanto el Estado, como el Anarquismo guardan con la violencia.

Ahora sí, trazaremos el siguiente itinerario, sin por ello excluir otros posibles: los primeros análisis en torno a este problema tienen un comienzo claro y contundente en la Antigua Grecia con Platón, continúa en el Imperio Romano con Agustín, se reformula en la Modernidad con Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, en el Siglo XIX es retomado por el Anarquismo –como víctima y victimario– y llega hasta nuestros días con Hans Kelsen, en *Teoría Pura del Derecho*.

Sobre estos términos podemos proyectar muchas y variadas relaciones, pero hay algo que no se nos ocurre decir, y es que no tengan relación alguna entre sí. Por muchas razones que trataremos de analizar en este trabajo, estos términos parecen estar relacionados estrechamente. Podrían tener entre sí una relación de co-implicación de identidad, de transferencia, de antagonismo, entre otras posibilidades. Quizá una distinción que se presenta con cierta evidencia es que la violencia parece comportar una carga de sentido que la encuadra dentro del conjunto de los medios, al Estado dentro de las clases de órdenes sociales y, al anarquismo como una ideología o bien, un ideario.

Para la Teoría Política Tradicional, el problema parece radicar en que ambos conceptos, tanto “Comunidad Jurídica” y “Banda de Ladrones”, suponen la administración del elemento “violencia” y, es a partir de este componente en común que, se vuelve necesario establecer una distinción que permita indicar aquello que sea propio y distintivo del Estado, ante la posibilidad de que no sea otra condición que la de ostentar la exclusividad en el monopolio de la fuerza.

2. Platón

Ya desde los comienzos mismos del pensamiento político, en *República*, Platón presenta el problema de la Justicia en tensión con la Fuerza.² Esto ocurre en la discusión que Sócrates tiene con Trasímaco en el Libro Primero.³ En una de las primeras formulaciones de la Justicia se deja sentado que el contexto teórico de la discusión será el relativismo moral y el realismo político.

Trasímaco afirma que, *lo que conviene al más fuerte es justo* –primera definición de inspiración moral, dentro del plano metaético que busca responder a la pregunta por aquello en qué consiste la virtud de la Justicia, planteada por Sócrates, dando una definición. Sócrates responde que si al más fuerte le conviene comer carne de vaca, entonces los que quieran ser justos deberán imitarlo incluso en esto. Trasímaco se enoja porque Sócrates toma sus palabras en un sentido literal, haciendo énfasis en el carácter orgánico de la fuente de la fuerza y señalando su pertenencia a un orden, no sólo diferente al de la Justicia, sino también innoble.⁴ El contraargumento de Sócrates es tan básico y elemental que espanta y hasta indigna a Trasímaco, quién siente repugnancia ante la referencia a la carne. Creo que el ejemplo es desagradable, pero considero que es eficaz en mostrar que afirmar que la fuerza es la causa de la Justicia, es un error ya que pertenecen a niveles ontológicos

² Aclarar aquí que los griegos no tenían palabra para Derecho, con cita de Leo Strauss y de Simone Weil.

³ Seguiré aquí las argumentaciones de Trasímaco en *República*, Platón (1980) Eudeba, Buenos Aires, 338d – 344c. Habría que señalar que este Primer Libro es considerado parte integrante del *corpus* aporético, es decir, de los diálogos tempranos de Platón, al que luego el autor le agregará los Libros restantes para conformar una obra de mayor volumen y complejidad.

⁴ Sócrates hace referencia a Polidamas, el campeón de pancracio, el gran campeón olímpico de Atenas en el 408 a.C. El renombre ganado por su destreza física, es utilizado como manera de mostrar un ejemplo de la mera fuerza.

diferentes, por no decir, antagónicos. Tanto que podríamos elegir al animal más fuerte y por ello decir que sus acciones son justas, puesto que son la manifestación de la fuerza que busca satisfacer su conveniencia.

Trasímaco sostiene que, *justo es lo que le conviene al más fuerte* –segunda definición de orden fáctico, con ella pretende mostrar que así es como efectivamente los hombres que gobiernan se comportan, llamando justicia a la realización de su conveniencia. La Respuesta de Sócrates estará en el nivel de la ética gnoseológica, dado que intentará mostrar que muchas veces quienes gobiernan no ordenan hacer a otros aquello que resulta conveniente para sí mismos, porque pueden equivocarse. Lo más importante de este argumento para nuestra tarea está en función de mostrar la correlación entre fuerza y justicia. Tanto que la justicia aparece como el resultado del acto de mayor fuerza, es decir, el resultado de la imposición, en este caso, de quienes poseen el uso de la fuerza mayor.

Trasímaco dice que, *justo es un bien ajeno cuando es conveniente para el más fuerte y el que gobierna*, y un daño para el que obedece. Esta es su definición más pesimista en relación con su concepción antropológica, sino también su visión respecto de la política. Como analogía a la relación entre gobernantes y gobernados en la polis, señalará que son como los pastores que se benefician del bien del rebaño pero sólo si este les es conveniente. Pero, finalmente, la conveniencia del pastor, como la del gobernante, será un perjuicio para el rebaño, dado que es cuidado sólo para ser devorado. La respuesta de Sócrates será efectista y sorprendente, dando lugar a una equiparación y con ella, iniciará toda una tradición de pensamiento. Sócrates compara a los gobernantes o ejército, banda de piratas o de ladrones, o cualquier asociación que se proponga un objetivo común mediante la injusticia –en términos de Sócrates– no sólo no obedecer las leyes, sino utilizarlas para su propia conveniencia, haciendo uso de la fuerza. La equiparación tiene un solo elemento en común, todos utilizan la fuerza como medio para obtener el cumplimiento de sus objetivos. El argumento socrático sostendrá que los integrantes de todas estas asociaciones deberán al menos, comportarse justamente al interior de cada uno de sus grupos, ya que de lo contrario, las injusticias realizadas entre ellos, los llevaría a disolver su asociación. Así demuestra que los injustos son incapaces de cualquier causa común, aunque no así los que son medianamente injustos, es decir, los que son injustos con quienes son sus víctimas.

Luego de responder al interrogatorio de Sócrates, hartado ya de darle respuestas sin lograr convencerlo de su postura, pregunta si *es necesario apelar a la fuerza para hacer entrar las razones en su alma*, es decir, si debe recurrir a la fuerza para convencerlo. Este comentario, aparece como resultado del fastidio del interlocutor, frente al embate dialógico de la mayéutica. Pero pareciera estar al servicio de mostrar, nuevamente, la impertinencia de la fuerza frente a la razón, al convencimiento en general y en particular con tratar de deducir de ella, justificadamente, la justicia. Quizá haya querido Platón mostrar con esta expresión, las acciones de gobierno intimidatorias que, suponen convencimiento de los ciudadanos, por la acción exterior de la obediencia, muchas veces inspirada, en el temor del castigo.

En todas las definiciones de Trasímaco está presente como la asociación entre Fuerza y Justicia que, aparece indisoluble, en tanto las acciones del que posee la fuerza encuentran justificación de sus actos en ejercicio de ella misma. Y en el caso de quienes gobiernan, dado que tienen a su cargo la administración de la fuerza pública, todos sus actos aparecen revestidos de justicia. Mientras que la argumentación de Sócrates gira en torno a su interés por sostener la existencia de un orden moral superior a la contingencia de los hombres, una justicia de validez universal y, nunca como resultado del arbitrio de los hombres.

3. Agustín

El punto de partida agustiniano es fundamentalmente helénico. Por ello concebirá al hombre como un ser gregario, organizado en comunidades políticas, donde pueda alcanzar su perfección. Como consecuencia, la virtud que caracteriza al ciudadano es la Justicia, condición de posibilidad de la consolidación de un orden político y a su vez, el fin común de la polis. De la Justicia depende la unidad y la nobleza de las sociedades humanas, porque regula las relaciones que se entablan entre los hombres, y al contribuir a la mantención de la paz, de ella resultarán todos los demás beneficios que la sociedad ha de garantizar. Por esta razón, cuando en *La ciudad de Dios*, retoma la línea argumental platónica, puede afirmar que un gobierno dado no tendrá ninguna distinción con una banda de ladrones, si sus acciones carecen de la virtud de la Justicia. Si el conjunto de los gobernantes se comportaran en post de sus propios intereses, y en consecuente desmedro de los gobernados, quebrarían la comunidad de intereses que es el sentido de todo orden político. Si esto sucediera, nada los diferenciaría de un puñado de bandidos.

Una banda de malhechores es una asociación de hombres que tienen un jefe que da las órdenes, además cuentan con una regulación que establece condiciones de procura y reparto de botín, basado en acuerdos previos. Su poder, ejercido en un determinado territorio delimitado, pero expansivo, que puede ir extendiéndose hasta ocupar las dimensiones de un país, en el que sometieran a su voluntad, mediante el uso de la fuerza a pueblo y ciudades, bien podrían recibir el nombre de gobierno. El criterio para distinguirlos, señala Agustín, no es sino una cuestión de cantidad o de volumen. Un corsario se dirigió a Alejandro Magno y le dijo respecto de la diferencia entre uno y otro:

Más porque yo ejecuto mis piraterías con un pequeño bajel, me llaman ladrón, y a ti, porque las haces con formidables ejércitos, te llaman rey.⁵

Si algo tienen en común, un reino y una pandilla, es el uso de la fuerza para imponer su voluntad a los ciudadanos. Y en la línea de razonamiento agustiniano, sólo gobernar para el bien de los gobernados y no para el beneficio propio, puede diferenciar estos dos modos de sometimiento. No es que en el gobierno virtuoso, inspirado en la justicia no haya sometimiento, lo habrá pero con fines más nobles, asociados a consignar la gracia de Dios en la tierra. La descripción agustiniana sigue siendo desoladora, ya que el título de rey o gobernante no es asegurado por la renuncia a la codicia, sino más bien por la conquista de la impunidad que da el ejercicio de la fuerza, cuando de esta se pretende se derive la justicia de los actos, por ser realizadas por los autorizados por la fuerza. La circularidad es clave para mostrar la incongruencia del razonamiento.

4. Maquiavelo

La violencia asociada al Estado aparece descrita en su dinámica descarnada en *El príncipe*. En la formulación de la Teoría Política en su versión “científica”, es decir, en la tarea de recurrir a enunciados descriptivos orientados a mostrar el funcionamiento del Estado, aparece en primer plano, la relación fundamental entre fuerza y derecho. Dentro de las referencias a la obtención del mando, ya sea por herencia o por adquisición, su

⁵Agustín (1979) *La ciudad de dios*, Editorial Porrúa, México, IV, 4.

mantenimiento supone necesariamente una economía de la violencia. El texto está en concordancia con un realismo político descarnado que parecería estar completando algún argumento de Trasímaco, en su escepticismo moral y en él su realismo político. Aunque no es posible decir con fundamentos que Maquiavelo tenga como fuente de su pensamiento a los sofistas, sí en cambio puede decirse que ha leído y utilizado citas de Aristipo y de Diógenes de Sínope, los famosos cínicos de Atenas. De allí podrían derivarse esta visión desencantada de lo político y también de lo discursivo, en post de la fuerza.⁶

El orden político-jurídico no es otra cosa que la administración y ejercicio eficaz de la fuerza, cuyo fin no es otro que el de continuar manteniendo el poder. Examinando las implicancias de las propiedades de la clemencia y la crueldad en un gobernante, Maquiavelo se pregunta si es mejor ser amado que temido o viceversa. Se responde que sería deseable lograr ambos sentimientos entre los gobernados, pero son sentimientos muy difíciles de lograr juntos. Por ello, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya que renunciar a una de las dos pasiones. Porque los hombres, por el pesimismo antropológico que está a la base de su análisis político, sostiene que los hombres pueden hacer más daño a quien se hace amar que a quien se hace temer. El amor es una pasión frágil que puede romperse, siempre que la utilidad de motivo para ello, mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás te abandona.⁷

El presupuesto es que en la guerra o en “tiempos de instauración de un orden” la reputación de crueldad no es una pesada carga, sino que garantiza la obediencia, tal y como lo muestra la crueldad inhumana de Aníbal, el conquistador y César Borgia. Así el gobierno es identificado con un uso enérgico del poder que Maquiavelo llamará *virtú*, en oposición a la bondad, que quedará asociada a los ciudadanos y por ello, a la obediencia.

Se puede acceder a gobernar un reino por la fuerza, se gobierna mediante ella, y se considera un verdadero mal, perder ese gobierno. El mal a evitar mediante todos los medios posibles, en una economía en el ejercicio de la fuerza, de la que su gobierno se arroga el monopolio, es la mantención del poder. Si se ha de procurar la felicidad o la paz de los ciudadanos, no es por fines altruistas, sino porque de esa manera se reasegura seguir ejerciendo el poder de mando.

5. Hobbes

Hobbes para describir el estado de naturaleza comienza por señalar la condición de igualdad en la que se encuentran los hombres⁸. Tal afirmación parece tener un carácter exclusivamente descriptivo, carente de afirmaciones valorativas: es un hecho de la naturaleza.

Tal igualdad se presenta bajo tres puntos de vista⁹:

- igualdad de hecho: referido a la igualdad de las fuerzas físicas y capacidades intelectuales,
- igualdad de derecho: en tanto todos tienen derecho a todas las cosas,
- igualdad de pasiones: todos poseen un deseo de poder ilimitado e inextinguible.

⁶ Strauss, Leo (2012) “Nicolás Maquiavelo”, en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (Compiladores)) FCE, México, pág. 303

⁷Maquiavelo, Nicolás (1992) *El príncipe*, Editorial Alianza, Buenos Aires, Capítulo XVII, pág.88

⁸ Hobbes, Thomas (1992) *Leviatán*, FCE, Buenos Aires, Parte 1º, Cap. 13, p. 100

⁹ Fernández Santillán, José (1996) *Hobbes y Rousseau*, FCE, México, p. 21

Esta igualdad es la causa indirecta de un estado de belicosidad. Son las características de la misma naturaleza humana, las causantes de conflictos entre los hombres. Es por su igualdad que los hombres sienten *competencia* entre sí, en tanto se saben con semejantes posibilidades y derechos de posesión de los bienes materiales. Esto genera *desconfianza*, que sienten unos por otros y que suele llevarlos a defenderse con un ataque. La *gloria* es un motivo para llevar a la lucha, en busca de reputación. Así es como los hombres se ven sumergidos en una escalada de violencia, en un estado de permanente incertidumbre, siempre ante el peligro de padecer una muerte violenta, tanto en defensa de su vida, de sus bienes materiales o de su buen nombre. Por ello es que Hobbes identifica el estado de naturaleza con la predisposición a la guerra. Y esta es el resultado de una antropología fundamentalmente pesimista: si los hombres viven sin leyes positivas que los obliguen a respetarse mutuamente, reina el caos, la violencia, el miedo y la miseria.

Por el modo como describe las relaciones entre los hombres hasta el *homo homini lupus* parece ser insuficiente, en tanto podemos reconocer que entre los animales que pertenecen a la misma especie se dan situaciones en las que expresan cierta preocupación y solidaridad. Si hasta es posible afirmar que estamos siendo injustos con los lobos. Lo más apropiado sería entonces la fórmula *homo homini homo*.¹⁰ En este sentido es pensado como un momento negativo en la vida de los hombres, momento del que hay que salir, pero en el que fundamentalmente no debemos incurrir.

Hay que pensar en la guerra como el peor de todos los males, el cual debe ser evitado por todos los medios posibles, porque como dijimos antes, pone en peligro el bien máspreciado por los hombres. La ley de naturaleza es una norma general descubierta por la razón que prohíbe hacer lo que pueda destruir mi vida. La primera de ella indica que cada hombre debe esforzarse por la paz para defender su vida. Esta es la ley que nos impulsa a abandonar el estado de guerra permanente. Y la segunda ley indica que debe renunciar a su derecho a todo si los demás también lo hacen, es un requisito de reciprocidad.

A tal fin, es que las leyes impulsan a abandonar el estado de naturaleza, porque este pone en peligro el mantenimiento de su vida: que es un daño a sí mismo, si el hombre no teme a la guerra se hace daño a sí mismo. Es el momento en el que el interés individual coincide con el interés de la especie: el momento del contrato. El intercambio de bienes de este contrato consiste en que el súbdito promete obediencia y el soberano, seguridad. Los hombres actúan de inmediato de acuerdo con lo pactado, mientras que el soberano, en quien depositaron sus expectativas de seguridad no promete nada.

El hombre ingresa así en un marco jurídico mínimo, que es el estado civil, que garantiza la relación pacífica entre los individuos. En un pacto el hombre promete y se somete a un dominio, al que se someten también los demás. A todos, menos al Soberano, que ostentará ser el único que permanezca por fuera del pacto, esto es, en ejercicio de su Derecho Natural a todo, incluso a tomar la vida de los otros si lo considera necesario. Así se justifica el uso exclusivo de la fuerza por parte del soberano, es decir, que derecho y fuerza, tienen la misma fuente. Según el derecho natural todos tienen derecho a todo, pero la paz resultará de la renuncia a ese derecho. Pero otra condición de la paz es que aquel en el que es legado el derecho al que los hombres renuncian, no renuncie a ellos: el soberano tiene derecho a todo para mantener la paz. El Estado sería así una institución de un poder inapelable, que desactiva desde el origen cualquier cuestionamiento a su legitimidad. Es que las

¹⁰ Rodríguez Feo, Joaquín (1999) "Hobbes", en Victoria Camps compiladora, *Historia de la ética*, Volumen 2, Crítica, Barcelona, p. 77.

condiciones iniciales, tal como las presenta Hobbes son de un gran pesimismo, y por ello cuanto más amenazada se vea la posibilidad de vivir dignamente fuera del Estado, tanto más absoluto será el poder encargado de erradicar tales amenazas.

El pacto se da en el marco de una reciprocidad horizontal, y en él se conviene a ceder el derecho natural a una instancia vertical que no participa del contrato, sino que sólo es beneficiaria de la cesión sin contraprestación convenida. Estas características del pacto libera al soberano de cualquier constricción posible a sus acciones, porque todo aquello que el soberano haga lo hará en tanto ejecutor legítimo de su poder, lo hará en nombre de su autoridad, que es el derecho a actuar cedido por los súbditos. El interés que representa el soberano, en función del pesimismo antropológico, nunca podría tratarse de un interés orientado al bien común, sino que seguirá siempre su propio interés, que será el de mantenerse en el poder. Si así no lo hiciera, los súbditos cuestionarán su permanencia.

Hobbes para resolver el problema de la posibilidad de disolución de la autoridad, de la anarquía del desorden y de la disgregación de la unidad de poder, forjó la idea de un soberano con un poder ilimitado, incuestionable, indivisible. El pacto resulta de la necesidad de huir de un mal común, no de ir mancomunadamente hacia el bien. Por ello se puede afirmar que se da un pacto entre enemigos y no un acuerdo entre amigos.¹¹ El estado es pensado como un artificio que asegura la convivencia pacífica entre los hombres que persiguen individualmente intereses diferentes a los de la comunidad.

Las pasiones van a seguir estando, solo que ahora hay sólo una espada que castiga al que por codicia quiere llevarse los bienes del otro. El miedo es un poder invisible, elemento fundante para la paz y la sociedad. Temor que es reorientado en el estado civil: si en el estado de naturaleza todos temían al poder agresivo de cada semejante, en el estado civil todos temen a una sola Espada, la misma en la que todos confían para el resguardo de su propia vida. El monopolio de la fuerza en manos del Leviatán, tal vez pueda eliminar el miedo a ser destruido por los demás hombres, pero no el de ser destruido por el Leviatán.

Se me dirá que el déspota asegura a sus vasallos la tranquilidad civil. En hora buena: pero ¿qué ganan si las guerras que su ambición les ocasiona, si su insaciable codicia y las vejaciones de su ministerio les desolan más que podrían sus disensiones? ¿Qué ganan si esta tranquilidad misma es causa de sus miserias.¹²

Erigido un poder común, se logra por miedo al castigo, el orden necesario para una vida industriosa y pacífica. Podemos decir que la paz acontece no porque todos los hombres se dirijan hacia el mismo bien, sino porque todos acuerdan en huir del mismo mal. La paz buscada es aquella que elimina el temor a la muerte violenta. Es la paz la condición necesaria para preservar la vida, el mejor de los bienes posibles. En función de mantener este orden el hombre dormirá y dejará dormir tranquilo a su vecino (aunque no dejará de echar llave a su puerta).

Para Arendt en el estado civil el hombre mantiene su carácter solitario y privado, con el agravante de no experimentar sino una enorme aflicción de hallarse forzado a la compañía pacífica de los otros. Y a sus ojos una sociedad que se basa en la cesión de poder y no en la adquisición de derechos, generando así un monopolio del homicidio, no es para nada deseable.¹³

¹¹ Rodríguez Feo, Joaquín (1999) "Hobbes", *Idem/*. p. 89

¹² Rousseau, Jean-Jacques (2001) *El Contrato social*, Ateneo, España, Libro 1º, Cap. IV, p. 13

¹³ Arendt, Hannah (1990) *Orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, p. 200-201.

Como dijera Wolin, los elementos que Hobbes propone como constitutivos del estado de naturaleza del hombre, responden a su estrategia de argumentar a favor del despotismo. Así es que Hobbes se siente autorizado a proponer la existencia de un soberano de poder absoluto, que terminada con la incertidumbre y la muerte. Pero según Wolin tal soberano “no traía consigo la promesa de seguridad absoluta, paz perfecta o abundancia para todos.” Sino que la paz se construiría sobre un poder tan temible como el padecido en el estadio anterior, pero esta vez focalizado en la mano armada del Leviatán. Un soberano que exigirá los productos del trabajo de sus súbditos, que se adjudica la exclusividad del derecho a castigar y que no dudaría un segundo en enviarlos a morir en la guerra¹⁴.

6. Rousseau

En *El Contrato Social*, el planteo rousseauiano es mucho más profundo, y quizá es uno de los primeros en echar luz sobre los elementos en tensión. Para Rousseau resulta una incoherencia o una falacia, deducir del ejercicio de la fuerza un derecho. Un elemento no puede ser derivado del otro. La fuerza no puede ser causa de derecho, sino que lo que se sigue, necesariamente de un acto de fuerza es un efecto físico, determinista, que no puede ser desobedecido, sino sólo padecido o resistido, así como una roca de la playa, resiste el embate de las olas por su peso.

Este argumento está referido a la legitimación que Hobbes pretende hacer de la república por adquisición. Podría objetarse que está fuera del marco del análisis del estado de naturaleza, pero recordemos que uno de los ámbitos donde el estado de naturaleza, persiste en su expresión más cruda, la guerra, es en las relaciones internacionales. Este tipo de guerra tiene diferencias sustanciales con la guerra en el estado natural de “todos contra todos”: los contendientes no son igualmente fuertes y/o inteligentes como el estado de naturaleza, tampoco se da en condiciones de miseria, y también supone la existencia de ejércitos.¹⁵

Y Hobbes lo dice literalmente: “Un estado por adquisición es aquel en el que el poder soberano es adquirido mediante la fuerza”.¹⁶ De este hecho de fuerza Hobbes parece legitimar el derecho del conquistador a gobernar, ya que los hombres derrotados pactan por temor al vencedor. Rousseau dirá que detrás del “derecho por conquista no hay otro fundamento más que el derecho del más fuerte”.¹⁷ Y en este sentido aún, en términos hobbesianos, no habríamos salido del estado de naturaleza. Para Rousseau derecho y fuerza son elementos inconciliables. Mientras impere la fuerza nos mantendremos en una posición en la que todo está permitido, porque estaríamos en el estado de naturaleza.

Rousseau lo acusa de deducir de una situación, de un estado de hecho, un estado de derecho y pone como ejemplo la esclavitud, donde no hay un criterio de obediencia distinto de la fuerza. El derecho del más fuerte, se le da este nombre a la relación que el fuerte tiene con el débil. Pero así se están involucrando dos lógicas diferentes: lo físico y lo metafísico, el ceder por utilidad y el ceder por voluntad. Si la fuerza es causa el efecto no puede ser el derecho, sino que se sigue en una situación de fuerza. Si el efecto es el derecho, lo que tiene antes no puede ser la fuerza. Sendas instancias obligan de distinta manera: la fuerza, de modo insoslayable, mientras que el derecho puede ser desobedecido.

¹⁴ Wolin, Sheldon (1974) *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, p.280-281

¹⁵ Galimidi, J.L. (2004) *Leviatán Conquistador*, HommoSapiens, Argentina, pp. 146-147 y 160

¹⁶ Hobbes, Thomas (1999) *Leviatán*, Idem/. Parte 2ª, Cap. 20, p. 162

¹⁷ Rousseau, Jean-Jacques (2001) *El Contrato Social*, Editorial El Ateneo, España, Libro 1º, Cap. IV, p. 16

Poder y deber: el deber lleva consigo la posibilidad de ser desobedecido, mientras que el mandato físico no. Esa posibilidad revierte la relación. El derecho rompe con la física. Y mandar y obedecer es una relación que corresponde al universo político y no al físico. Así Hobbes y la postulación de su artificio, deja a los hombres en manos de un soberano que se mantiene como en el estado de naturaleza.

La fuerza de la que Hobbes –al igual que Trasímaco– pretende derivar el derecho es un fenómeno de la naturaleza, que se halla sometido a la dinámica de una cadena infinita de Causas y Efectos. A una causa en la fuerza, sólo puede seguirse un hecho resultante de la potencia física y nunca un derecho. Esto inauguraría un hecho inédito para la física, en el que el efecto cambia con la causa. Para Rousseau pertenecen a dos órdenes diferentes: y por lo tanto no puede derivarse uno del otro y, mucho menos, pretender justificar uno en el otro. Y de hacerlo, se caería en un grave error de razonamiento.¹⁸

El absurdo o la tensión irresoluble que se propone con la ley del más fuerte, se ve claramente en el siguiente cuadro:

| | |
|----------------|--------------------|
| Fuerza | Derecho |
| Naturaleza | Sociedad |
| Física | Moral |
| Causalidad | Ley de la Voluntad |
| Necesidad | Libertad |
| Determinismo | Consenso |
| Causa → Efecto | Si A → B |

Si el más fuerte es el que hace el derecho, entonces se tratará de superar en fuerza al más fuerte, para poder ser luego la fuente del derecho. En este caso, estaríamos hablando de “derecho”, pero no sería sino en apariencia, porque en realidad, vemos con claridad que, de un hecho de fuerza se sigue otro de fuerza, al que sólo se podría reemplazar mediante el uso de una fuerza mayor, pero nunca haciendo uso del derecho. La expresión “el derecho del más fuerte” utilizada por Hobbes en el *Leviathan*, no es más que la representación del dominio del fuerte sobre el débil, lo que implica que es una relación de fuerza –*de facto*– y no de derecho –*de iure*. A la imposición forzada se cede necesariamente por “utilidad” o de modo insoslayable; en cambio ante el derecho, se cede por “voluntad” o bien puede ser desobedecido. La obediencia de las leyes equivale a ser dueño de sí mismo. La relación mando-obediencia no puede ser considerada un nexo físico, sino político. Confundir estos planos implica no sólo un error metodológico, sino también un vicio ético.

Si un asaltante de caminos me sorprende en el bosque, puede obligarme por la fuerza a darle el dinero, pero si de pronto yo pudiera desarmarlo ¿seguiría obligado a darle el dinero? Si se obedece por la fuerza, cuando la fuerza desaparece, entonces también desaparece la razón para obedecer, es decir, que no existe obligación. La palabra derecho está aquí sólo para ocultar una relación de fuerza. Así también los gobernantes someten a los pueblos, disfrazando la dominación por la fuerza, detrás de la farsa del derecho.

¹⁸ Rousseau, Jean-Jacques (2001) *El Contrato Social*, Editorial El Ateneo, España, Libro I, Capítulo III.

7. Kelsen

La Teoría Política Tradicional suele caracterizar al Estado como una entidad diferente al Orden Jurídico. Se le adjudica caracteres de persona y de sujeto de derechos y obligaciones, con existencia independiente del sistema jurídico. De este modo, el Estado se aparece con una existencia anterior al derecho, cuya misión es precisamente ser fuente creadora del mismo, para luego someterse a él. Su entidad consistiría entonces en ser un ente meta-jurídico, condición del derecho y sujeto de éste. Para Kelsen, esta descripción sigue presa del dualismo jus-positivista. ¿Qué otra cosa puede ser el Estado sino el resultado del cumplimiento de normas jurídicas?

La estrategia encierra la pretensión de legitimar al Estado a partir del Derecho, y de ese modo el Estado podría de ser considerado una manifestación del mero y exclusivo uso de la fuerza, y ostentar el título de Estado de Derecho. Pero en realidad hay, no sólo una co-implicación entre ambos, sino que se identifican. El Estado es el Orden Jurídico. Así lo demuestra Kelsen al analizar los elementos tradicionalmente atribuidos al Estado:

- i. Población, compuesto por los individuos considerados habitantes de un Estado, cuya conducta está regulada por el orden jurídico
- ii. Territorio, es el ámbito donde el Estado puede aplicar sus normas jurídicas
- iii. Poder, que en todas sus materializaciones, está dado por la Constitución

Una vez establecida esta identidad que, considera al Estado una personificación metafórica del Orden jurídico, podemos abordar el problema de la distinción entre Banda de Ladrones y Comunidad Jurídica, a sabiendas que estaremos hablando también del Estado. En las primeras páginas de la Teoría pura del Derecho aparece tematizada esta distinción, dentro del contexto de la caracterización del sistema normativo, como un sistema coactivo monopolio de la comunidad jurídica. La tendencia a centralizar el uso de la fuerza, aparece como una condición de la seguridad social que, encuentra garantía de paz y orden en que el ejercicio de la fuerza quede restringido a la comunidad jurídica. Es decir que la paz que el derecho garantiza es sólo relativa, ya que no sólo no excluye el elemento fuerza de su orden, sino que lo convierte en la causa del orden.

Pero la paz del derecho sólo es una paz relativa, no absoluta, puesto que el derecho no excluye el recurso a la fuerza, es decir, la coacción física del hombre por el hombre. No se trata de un orden libre de coacción, como lo postula un anarquismo utópico. El derecho es un orden de la coacción, y en cuanto orden coactivo y conforme a su evolución, un sistema de seguridad y un orden de paz.¹⁹

El Derecho es un sistema social, coactivo y jerárquico orientado a la conducta humana. Las normas que lo componen ordenan una determinada conducta humana, en cuanto enlazan a la conducta contrapuesta un acto coactivo, dirigido contra quién así actúa. Esto es, faculta a un determinado individuo para dirigir contra otro individuo un acto coactivo como sanción.

¹⁹Kelsen, Hans (2011) *Teoría Pura del Derecho*, Editorial Porrúa, México, 1. Derecho y Norma, 6, b- α, β, γ

El acto coactivo adquiere el carácter de una sanción y la conducta humana contra la cual se dirige, adopta el carácter de un comportamiento prohibido, antijurídico, transgresión o delito. La conducta contraria la condición-antecedente de una norma es la conducta lícita o no prohibida, la conducta obligatoria. La condición a la cual se enlaza la sanción, no tiene que ser necesariamente una conducta determinada de un hombre, sino que puede consistir en otra circunstancia de hecho, considerada por alguna razón, como socialmente perjudicial o no preferible. Son actos de coacción atribuibles al sistema normativo. Esto no quiere decir que en todos los casos, la ejecución de la sanción implique el empleo de la fuerza física. Ello sucede solamente cuando se opone resistencia a la ejecución, lo que normalmente no sucede, según Kelsen.²⁰

Lo cierto es que el derecho como un orden coactivo obliga a determinada conducta humana bajo “amenaza” de actos coercitivos, es decir, ciertos males como la privación de la libertad o de la propiedad. La comunidad jurídica que, se expresa mediante normas y una banda de tienen el mismo sentido subjetivo, pero sólo del primero puede decirse que tiene ese mismo sentido objetivo. La diferencia radica en que atribuimos objetividad –sentido de debido u obligatorio para todos– al contenido de las normas, supeditando la objetividad a la intersubjetividad de los observadores participantes. Y ¿por qué la atribuimos? Aquí Kelsen introduce dos factores. Uno teórico: el derecho se presenta como un sistema y no como una norma aislada, que adquiere su validez por pertenecer a un sistema válido a su vez, y cuya fuente es un presupuesto metodológico, llamado *Grundnorm*. Otro, fáctico: difícilmente consideraremos como sistema algo que tiene la fugacidad –y la particularidad geográfica– de la orden del asaltante.

Este segundo factor es más objetivo, pero no considera los sistemas normativos “delictivos” duraderos, como la mafia. Y ahora el Estado que, ejerce policía y cobra impuestos en el territorio que domina, es claro que, visto desde el propio Estado, sus normas están autorizadas por una *Grundnorm* y se aprecian como permanentes. En este punto es donde Kelsen argumenta en torno a la Eficacia, la propiedad de las normas y del sistema normativo que, consiste básicamente en cumplir con dos requisitos: el de acatamiento y el de aplicación. En esta distinción permitiría establecer que la Comunidad Jurídica se distinguirá de una banda de ladrones por la eficacia de su sistema de normas, más estable y que cuenta con alto nivel de acatamiento.

8. Tucker²¹

Históricamente se ha asociado la violencia al ideario anarquista. Sin embargo, en sus pensadores más significativos, no siempre aparece una clara justificación de la misma, ni se desprende de su teoría. El recurso de la fuerza no forma parte de los medios anarquistas, de modo exclusivo ni excluyente de otros medios de cambio y de organización. La mayor parte de las veces sus justificación resulta de estrategias de resistencia y defensa, sin llegar a ser la única respuesta posible.

²⁰ Kelsen, Hans (2011) *Teoría Pura del Derecho*, Editorial Porrúa, México, 1. Derecho y Norma, 6, a-c

²¹ Benjamin Ricketson Tucker, nació el 17 de abril de 1864 en Massachusetts, Estados Unidos y murió en Mónaco en 1939. Fue traductor y propagandista anarquista, teórico del anarco-individualismo norteamericano.

Para el anarquismo la responsabilidad última de la violencia la tiene el Estado y las instituciones autoritarias, que actúan en complicidad, ejerciendo una violencia originaria y letal, ejercida por sobre aquellos a los que, paradójicamente, se hubo comprometido a proteger. El Estado legitima y consolida una violencia mayor, por sistemática, racional y pretendidamente justificada, pero que sólo sirve para esconder y avalar la opresión y apagar cualquier intento de quebrar ese orden.

Por ello, en relación con la violencia, Estado y Anarquismo, tienen una radical diferencia: para el Estado, no sólo es un elemento constitutivo, es decir, esencial, tal que, puede ser definido como “la organización que posee el uso exclusivo y legítimo de la violencia”, sino que, ha de recurrir a ella como medio para la mantención de su autoridad; en cambio, en la mayor parte de los casos, en los que el Anarquismo ha recurrido a la Violencia, esta ha sido utilizada, no para afianzar un poder, sino para combatir y, fundamentalmente disolver aquella fuente de autoridad, no para “tomar el poder”, ni para mantenerlo.

El pensamiento anarquista se ha caracterizado por su rechazo al Estado y a la democracia representativa, como expresión de su búsqueda por eliminar toda instancia de dominio del hombre por el hombre. Es ese rasgo anti-autoritario que lo hace anti-estatalista, ya que este representa el monopolio de la violencia ejercido con la excusa de ser el garante del orden social. Pero para el anarquismo, el Estado es el mal en sí mismo, ya que mediante su poder es el garante, la condición que hace posible la explotación económica, en complicidad con los capitalistas privados, para solventar sus propios intereses. Logra su fin, poniendo en marcha su aparato exclusivamente coercitivo, toda su capacidad represiva, a través de las fuerzas policiales, juzgados y prisiones.²²

El Estado representa la *negación de la sociedad, es la imposición coactiva de un falso orden, es decir, de un orden aparente*, sostiene D’Auria.²³ Es parte de esta argumentación la identificación entre Estado y Orden Jurídico, donde la ley no es sino la otra cara del monopolio de la violencia. Por ello, la ley será considerada como una estrategia del Estado y de los dueños de los medios de producción, para mantener inalterable el orden económico y para reproducir la relación de dominación en todos los aspectos de la vida social. Por eso este orden es falso o aparente: lo único que hay detrás del poder del Estado y la obediencia que genera, no es más que miedo al castigo. Este es el resultado del ejercicio de la fuerza que, hace posible que quienes gobiernan el Estado y la economía, logren ser obedecidos.

Este será el marco teórico de los análisis de Benjamin Tucker afirmará que:

Los elementos comunes a la totalidad de las instituciones comúnmente designadas con el término de Estado, se reducen a dos: la agresión y la posesión de autoridad dentro de un territorio dado.²⁴

Es decir, la misma caracterización que hiciera Agustín, tanto para las pandillas de ladrones como para los reinos, para quién, sólo podrían diferenciarse por su propósito de causar justicia. En cambio para Tucker, el único propósito que tiene esta asociación es la completa opresión de sus súbditos y la mayor extensión de sus fronteras de poder. El primer

²²Por estas razones Johan Most lo ha llamado El Monstruo social, por su ferocidad y paranoia, que lo lleva a atacar primero, con argumentos defensivos, y que obtiene su obediencia en base al temor que provoca. Most, Johan (2014) *La peste, la bestia,, el monstruo*, Traducción y Estudio Introductorio por Aníbal D’Auria, Utopía Libertaria, Buenos Aires

²³D’Auria, Aníbal (2012) *Teoría y Crítica del Estado*, Eudeba, Buenos Aires, Capítulo V, 1.

²⁴Tucker, Benjamin (1973) “La relación entre el Estado y el Individuo”, en *El liberalismo de avanzada*, Editorial Proyección, Buenos Aires

elemento, el de la agresión ha sido y es la característica común a todos los Estados, ya que su esencia es la dominación. El origen del Estado está en la agresión y a partir de ella mantiene su existencia. No hay fin noble en él: la agresión es simplemente el otro nombre del gobierno.

Quienquiera logre dominar a otro es un gobernante, un agresor, un invasor y, la naturaleza de tal invasión no cambia cuando es realizada por un hombre contra otro hombre, a la manera de los delincuentes comunes, o por un hombre contra todos los otros, como los monarcas absolutos, o por todos los hombres contra uno, tal la democracia moderna.

Tucker sostiene que frente a esta estructura de mando y dominación sólo queda resistir y convertirse en defensor, en un protector de sí mismo. La naturaleza de esa resistencia es la misma cuando los hombres utilizan en el intentan por repeler un ultraje criminal o cuando uno se niega a acatar una ley opresiva o contra los miembros de una comunidad unidos voluntariamente para controlar a un criminal. Por lo tanto, hasta que el Estado desaparezca la relación con el individuo será de hostilidad.

En respuesta al llamado a la puerta, el editor de Liberty la abre y es abordado por un hombre al que nunca ha visto antes, pero que acredita ser Fenno.

Fenno.– “¿Vive aquí el señor Tucker?”²⁵

Editor de Liberty.– “Ese es mi nombre, señor.”

F.– “Vengo por el impuesto al sufragio.”

E. del L.– “Bien.”

F.– “Bien, vengo a cobrarlo.”

E. del L.– “¿Le debo algo?”

F.– “Bueno, sí”.

E. del L.– “¿Alguna vez consentí yo en pagarle algo?”

F.– “Bueno, no; pero usted estaba viviendo aquí el primer día de mayo del año pasado, y la ciudad le ha impuesto un tributo de un dólar.”

E. del L.– “¡Ah! ¿Entonces no se trata de una cuestión de llegar a un acuerdo?”

F.– “No, se trata de una cuestión de coacción.”

E. del L.– “Pero, ¿no es esa una palabra un tanto suave? Yo lo llamo robo.”

F.– “Ah, bueno, usted conoce la ley: dice que todas las personas de veinte o más años de edad que vivan en una ciudad al primer día del mes de mayo...”

E. del L.– “Sí, conozco lo que dice la ley, pero la ley es el mayor de todos los ladrones.”

F.– “Puede ser. De cualquier modo, quiero el dinero.”

E. del L. (mientras saca un dólar de su bolsillo y se lo entrega a Fenno)– “Muy bien. Sé que usted es más fuerte que yo, porque usted tiene a un montón de otros ladrones detrás suyo, y sé que usted será capaz de quitarme este dólar si yo me negara a entregárselo. Si yo no supiera que usted es más fuerte que yo, tendría que empujarlo por los escalones. Pero dado que sé que es más fuerte, le entrego el dólar exactamente del mismo modo en que se lo entregaría a cualquier otro ladrón de caminos. Usted no posee más derecho a tomarlo, no obstante, que a ingresar a la casa y a tomar cualquier cosa sobre la que pueda posar sus manos, y no veo por qué no lo hace.

F.– “¿Tiene usted su libreta de recibo de impuestos?”

E. del L.– “Nunca llevo un recibo por el dinero que se me roba.”²⁶

²⁵La inclusión de las comillas de apertura y de cierre para las partes dialogadas, en todo lo que sigue, responde exclusivamente al respeto del estilo del autor, que las incluyó en el original. (N. del T.)

²⁶ La traducción pertenece a Martín Rempel, a quién agradezco la gentileza de haberla compartido. Publicación intitulada “A Seed Planted” extraída de: Tucker, Benjamin Ricketson, *Instead of a Book. By a Man Too Busy to Write One; A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*, Benj. R. Tucker Publisher, Second Edition, New York, 1897, p. 420-421.

Al igual que Rousseau, sólo pueden sentirse obligados a cumplir las normas a las que han dado consentimiento voluntario y, así serán consideradas auténticas normas sociales, en el acuerdo, cuya “perfección” excluye toda agresión, violación de la libertad igualitaria o cualquier clase de invasión. La organización en sociedad no puede estar sobre bases del uso de la fuerza y su monopolio, sobre todo considerando que las acciones que el Estado se especializa en prevenir, controlar y reprimir, son el resultado de la interferencia de este en la producción y distribución de bienes. Es decir que son el remedio al mismo mal que generan.

9. Barrett²⁷

Para Barrett la ley fue creada para mantener inalterable el orden económico, y es la herramienta idónea para que los jueces, al aplicarla, cumplan con el fin de castigar a aquellos que atentan contra la propiedad privada. Es el resultado de la fuerza que logró imponerlas, en su origen y en su fin, la ley no hay más que violencia. Su análisis se vuelve más profundo cuando cuestiona la capacidad de los jueces para establecer de manera inequívoca la culpabilidad, atribuyendo intenciones, voluntades y responsabilidades, que en realidad son el resultado de la sociedad de la que forman parte los reos, a quienes primero se los despoja y excluye, para luego castigarlos si se atreven a reclamar o a violar las normas. Una afirmación anarquista ilustra su visión de la ilegalidad: La desigualdad es la madre del delito. La administración de justicia, vista de esta manera, no sería más que venganza y castigo ejemplar.

Las leyes, parte del error de no tener en cuenta las diferentes condiciones en las que se encuentran los diversos hombres a los que se les aplica. La Ley se inscribe en la roca y se la adora como un fetiche, el fetichismo de la palabra, que no ve el contenido ideológico que lo sustenta. La mejor manera de vencerla es volverla obsoleta, hacerla innecesaria, superándola. Vivir fuera de la ley en la medida de lo posible, es decir, no institucionalizarse. Por ejemplo, para evitar la ley de divorcio, es preciso no contraer matrimonio. La frondosidad de las legislaciones podría reducirse.

“Hay que destruir por todos los medios la autoridad y el prestigio de las leyes”²⁸ porque estas son perjudiciales para los hombres, porque al imponer un criterio de comportamiento que es externo, heterónimo, no permiten el autoconocimiento, ni el autodomínio. Los hombres se habitúan a que el límite a sus conductas, siempre será impuesto por otro que tiene la autoridad de dirigir mis acciones. Así los hombres se habitúan a obedecer y se degradan, careciendo de una auto-comprensión y olvidando su libertad. Y esa es la tarea de la educación.

Por eso su ataque al Estado está dirigido a su carácter exclusivamente coercitivo, que pone al servicio de los explotadores toda su capacidad represiva a través de las fuerzas policiales, juzgados y prisiones. Como así también, porque no es más que el *can cerbero* puesto al servicio del amo, que en este caso no es sino la propiedad, para que la proteja de aquellos a los que les fuera arrebatada. Su imperio se basa en la obediencia que genera el temor de desatar la furia desenfrenada y ciega de este *Leviathan*, tal y como lo llamara Hobbes.

²⁷ Rafael Barrett nació en Torrelavega, España, el 7 de enero de 1876, y murió el 17 de diciembre de 1911, en Arcachón, Francia. Emigró al Río de La Plata, trabajó de periodista y ensayista, se inclinó al anarquismo por su sensibilidad hacia los explotados. Sus escritos anarquistas aún tienen plena vigencia.

²⁸ Barret, Rafael (1954) “Mi anarquismo”, en *Obras Completas*, Editorial Americalee, Buenos Aires, Tomo I, págs. 20-22.

Una de sus obras más emblemática es “El Terror Argentino”, que fue escrita en 1910, en el Centenario de la Revolución de Mayo. Para asegurar el desarrollo de los festejos del Centenario frente a las huelgas, las acciones directas y las protestas organizadas por el movimiento anarquista, ese año el Estado argentino volvía a poner en vigencia las Leyes de Residencia y de Defensa Social²⁹ recientemente aprobadas. En este complejo contexto aparece ese opúsculo de Barrett. En él analiza el atentado a R. L. Falcón y los hechos del 1° de Mayo de 1909, en la llamada Semana Roja. Toma posición respecto de la modalidad anarquista de la Acción Directa, tema candente, no sólo en los ámbitos de la seguridad nacional, sino también en los grupos anarquistas y socialistas, ya que tenía la condena o el no acompañamiento, como así también la tolerancia de los anarquistas pacifistas.

El autor llega a la conclusión de que la responsabilidad última del Terror la tiene el Estado argentino, sus tres poderes y todas las instituciones que actúan en complicidad: policía, prensa, afín, propietarios. El Terror en Buenos Aires tendría como origen una violencia originaria y letal, ejercida por el Estado sobre aquellos a los que, paradójicamente, se hubo comprometido a proteger. El Estado legitima y consolida una violencia mayor, por sistemática, racional y pretendidamente justificada, pero que sólo sirven para esconder y avalar la opresión y apagar cualquier intento de quebrar ese orden.

Como respuesta a ese verdadero Terror, surge para Barrett, el terror que, sólo intenta poner fin a un orden injusto.

10. Conclusión

Para el pensamiento político tradicional, la competencia parece puesta de relieve, como carácter esencial en la conformación y legitimación de los órdenes políticos. Con ella, se pone de relieve también una concepción antropológica pesimista, donde el hombre es concebido como un ser belicoso, violento y egoísta. Con estos presupuestos, las sociedades resultantes, centrífugas y atomizadas, deben recurrir a estrategias de control y castigo, para así conjurar su carácter belicoso. Así el Estado se instala, como garante de la paz y la seguridad. Para ello demanda que el ejercicio de la violencia le sea adjudicado de modo exclusivo.

En cambio, pensamiento anarquista, se permite poner en duda estos presupuestos. Y, a pesar de la pluralidad y heterogeneidad de sus expresiones, podríamos situarlos en una línea antropológica existencialista, esto es: la negación de la existencia de una naturaleza humana determinista y cerrada. Hay en cambio una forma de pensar al hombre como un ser que resulta en gran medida de la interacción con el medio, con el contexto y, fundamentalmente, con los otros hombres. Las expresiones de violencia y competencia egoísta que minan la convivencia de las sociedades, son el resultado o la consecuencia buscada de Estados e Instituciones autoritarias, para justificar el ejercicio monopólico de la violencia, y las relaciones de dominación imperantes.

La coherencia que el anarquismo se reclama a sí mismo, tiene como fundamento, su anti-dogmatismo: en nombre de no someter a otros ni someterse a sí mismo a un ideal que termine justificándolo todo, incluso aquello en post de lo cual se ha realizado la acción. Los medios anarquistas constituyen un amplio espectro de posibilidades: van desde las mayores sutilezas hasta la extrema violencia, no siempre avalada por el anarquismo. Entonces tenemos estrategias tales como el uso de la prensa, las pintadas, el panfleteo, la educación,

²⁹ La Ley de Residencia es aprobada en 1904 y la Ley de Defensa Social que tipifica como delincuente al anarquista es aprobada en 1910 y pretende responder en gran parte a esos hechos de 1909.

la biblioteca, pasando por el boicot, la desobediencia civil, la resistencia pacífica, la huelga de hambre, la huelga, hasta el sabotaje, el robo expropiador, el atentado, los magnicidios. El problema de los medios, entonces es poder encontrar estrategias que respeten y realicen al mismo tiempo aquello que se busca. Podríamos decir que tal búsqueda es el fin de la opresión, o lo que es lo mismo, la libertad.

El anarquismo puede definirse como una búsqueda de la libertad, pero a través de la libertad misma. [...] La construcción de una sociedad libre e igualitaria sólo puede buscarse a través de la práctica aquí y ahora de la libertad propia (respetuosa de la libertad ajena). Esto es lo que los anarquistas llaman acción directa.³⁰

Cada fin reclama sus medios afines que, no han de ser exclusivamente aquellos que nos garanticen acceder a la meta buscada de modo que optimice beneficios y reduzca los costos, esa es la racionalidad moderna que ha servido para justificar la opresión y que sirve aún para justificar su mantenimiento: la esclavitud como medio para la libertad. Esta afirmación, basada en un razonamiento de exclusiva eficacia de medios orientados a fines, es la base de todo aquello que los anarquistas buscan eliminar. Por ello deben cuidarse de no caer en la misma lógica de justificación de los medios en función de los fines.

La violencia para terminar la violencia, expresa la tensión que padece el anarquismo en su interior, aunque podamos distinguir entre una violencia que es sistemática y constituyente del orden vigente, llamado Estado; y la violencia de la resistencia que tiene como objetivo terminar o eliminar la violencia institucional. Pero el movimiento anarquista no se reduce al terrorismo y al nihilismo, tal y como han querido inmortalizarlo los poderes dominantes del Estado y del Capitalismo. Son dos expresiones de la fuerza, pero al mismo tiempo son diferentes: una es una violencia explotadora y la otra es liberadora y que, muchas veces es utilizada como violencia defensiva y como último recurso. Aún así, el humanismo, el respeto a la vida del otro, a su esfera de libertad, genera no pocas preguntas en torno al mantenimiento de la coherencia buscada.

El Estado tiene en la violencia no sólo un elemento constitutivo, es decir, esencial, tal que, puede ser definido como “la organización que posee el uso exclusivo y legítimo de la fuerza”, sino que ha de recurrir a ella como medio para la mantención de su autoridad. El Anarquismo, ha sido tradicionalmente asociado a la violencia, pero esta relación, no es una relación necesaria, ya que no va implícita en su definición, dado que hay formas del anarquismo que son pacifistas.

Pero, en aquellos casos en los que el Anarquismo ha recurrido a la violencia, esta ha sido utilizada, no para afianzar un poder, sino para combatir y, fundamentalmente, para disolver aquella fuente de autoridad, no para tomar el poder, ni para mantenerlo.

³⁰ D'Auria, Aníbal (2009) *Idem*/. Pág. 15

Bibliografía

- Agustín (1979) *La ciudad de dios*, Editorial Porrúa, México
- Arendt, Hannah (1999) *Orígenes del totalitarismo*, Taurus, España
- Barret, Rafael (1954) *Obras Completas*, Editorial Americalee, Buenos Aires
- Bayer, Osvaldo (2009) *Rebeldía y esperanza*, Editorial Página 12, Buenos Aires
- Bobbio, Norberto (1992) *Thomas Hobbes*, FCE, México
- (1991) *De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1986) *Sociedad y Estado en la filosofía política*
- Corral, Francisco (1994) *El pensamiento de Rafael Barret*, Editorial Siglo XXI, Madrid
- Del Renacimiento a la Ilustración I*, Enciclopedia iberoamericana de
- D'Auria, Aníbal (2012) *Teoría y Crítica del Estado*, Eudeba, Buenos Aires
- Fernández Santillán, José (1996) *Hobbes y Rousseau*, FCE, México
- Filosofía VI, Trotta, Madrid, 1994
- Galimidi, J. L. (2004) *Leviatán Conquistador*, HommoSapiens, Argentina
- Hobbes, Thomas (1992) *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- Maquiavelo, Nicolás (1992) *El príncipe*, Editorial Alianza, Buenos Aires
- Platón (1980) *República* Eudeba, Buenos Aires,
- Rodríguez Feo, Joaquín (1999) "Hobbes", en Victoria Camps compiladora, *Historia de la ética moderna*, FCE, México
- Rousseau, J. J. (2001) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*
- (2001) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, El Ateneo, España
- (2001) *El contrato social*, El Ateneo, España
- Sheldon S. Wolin (1974) *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires
- Strauss, Leo (2012) "Nicolás Maquiavelo", en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (Compiladores)) FCE, México
- Tucker, Benjamin (1973) "La relación entre el Estado y el Individuo", en *El liberalismo de avanzada*, Editorial Proyección, Buenos Aires
- Viñas, David (2009) *Anarquistas en América Latina*, Editorial Paradiso, Buenos Aires
- Volumen 2, Crítica, Barcelona

Asesinado por el anarquismo: anarquismo y violencia legítima¹

Assassinated by anarchism: anarchism and legitimate violence

Félix GARCÍA MORIYÓN

Universidad Autónoma de Madrid

felix.garcia@uam.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.009>

Recibido: 05/08/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: Los procesos revolucionarios que caracterizan el mundo occidental contemporáneo fomentaron enfrenamientos muy violentos de diverso tipo, buscando el Estado monopolizar el uso legítimo de la violencia. Los anarquistas se enfrentaron radicalmente al Estado por ser la expresión más radical y sistemática de la opresión y la fuerza. En su lucha contra el Estado no dudaron en emplear la violencia para acabar con él. Ese uso de la violencia iba acompañado de una desconfianza profunda de la violencia como medio de auténtico cambios social. La propaganda por el hecho, la insurrección, la acción directa..., fueron formas de lucha violenta empleados con frecuencia por el anarquismo, lo que contribuyó a una identificación del anarquismo con la violencia, magnificada por el propio Estado para legitimar su dura represión de los anarquistas. La acción violenta y la exigencia de una revolución profunda no impuesta por medios violentos han estado siempre presentes en el anarquismo, predominando en los últimos cincuenta años una acción directa entendida como no violencia activa.

Palabras Clave: Acción directa, insurrección, propaganda por el hecho, no-violencia, revolución, fines-medios

¹ Agradezco a Laura Vázquez y a David Seiz Rodrigo, ambos historiadores, su lectura del artículo y sus

Abstract: Revolutionary processes in contemporary Western World provoked very violent clashes of different kind, while the new State was claiming the monopoly of the legitimate use of physical force, the monopoly on violence. Anarchist opposed radically State, as the most essential and systematic expression of violence and oppression. In his fight against the state, they had no doubt in using violence to destroy it. At the same time they deeply mistrusted the adequacy of violence as an appropriate mean to move forward a social revolution. Propaganda of the deed, insurrection, direct action... were ways of violent action frequently espoused by anarchists that provoke the identification of anarchism with violence, an identification favored by the State to legitimize its strong repression of anarchist organizations. Violent action and the demand of a deep revolution without coercion have always been part of anarchism; for the last fifty years non-violent action has been the most frequent way of direct action.

Keywords: Direct action, insurrection, propaganda by fact, non-violence, revolution, fines-means

Destruam et edificabo: destruiré y construiré

Breve introducción

«Asesinado por el anarquismo», es la expresión inscrita en la placa que hay en la base del monumento a Cánovas ante el actual Senado en Madrid. Recoge la valoración habitual y dominante que las instituciones del poder, pero también ciertos círculos intelectuales y la misma opinión pública, han hecho del anarquismo. Tiene mucho de desmesura, propia de la dureza del enfrentamiento de los anarquistas con el Estado

Efectivamente, los anarquistas consideran que el Estado es por definición y por su práctica una institución opresora, por lo tanto, completamente ilegítima. Si los pensadores anarquistas valoran positivamente la instauración de la democracia como un avance que debe ser llevado hasta sus últimas consecuencias, su crítica apuesta por alcanzar una a-cracia, esto es, una sociedad sin poder. La afirmación de que el Estado es el único legitimado para utilizar la violencia en las sociedades democráticas es una contradicción desde el momento en que el Estado ha sido identificado como una institución caracterizada por una violencia estructural intrínseca, violencia que, si se acepta la distinción entre legítima e ilegítima, es intrínsecamente ilegítima.

Los anarquistas consideraron desde los primeros momentos que eran necesario hacer un uso, en su caso obviamente legítimo, de la violencia encaminado a destruir las instituciones estatales y a instaurar una a-cracia y acabar con la violencia estructural del Estado. Entendieron y practicaron esa violencia de formas diversas a lo largo de su historia, más o menos como las que eran habituales en otras propuestas políticas. Ahora bien, el anarquismo siempre mantuvo una actitud crítica frente al uso de la violencia, por ser contradictoria con sus objetivos políticos, lo que favoreció una corriente de anarquismo pacifista. En el anarquismo actual, sin abandonar el insurreccionalismo y el uso de la violencia, las propuestas de lucha no violenta han ganado una mayor presencia.

Un contexto provocador: el Estado y la violencia

Sin necesidad de remontarnos a los orígenes del Estado, podemos constatar que el surgimiento de los Estados democráticos en el mundo occidental a partir del temprano caso de Inglaterra en el último tercio del siglo XVII y de las grandes revoluciones a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se desarrolló con un nivel elevado de violencia. Ahora bien, al menos como idea reguladora que legitimaba la implantación de democracias parlamentarias, a partir del siglo XVIII se da un esfuerzo permanente para ir erradicando la violencia de la vida política y para implantar progresivamente un modelo de relaciones políticas basado fundamentalmente en la confrontación pacífica de ideas canalizada a través de la actividad parlamentaria. La persecución y, en caso extremo, la ejecución de los enemigos políticos dejará de ser práctica habitual, con las excepciones de los regímenes totalitarios que se implantaron en diversos países europeos en el primer tercio del siglo XX, del mismo modo que progresivamente irán desapareciendo otras prácticas de violencia, como la tortura o la pena de muerte.

En principio, una de las fuentes de legitimación del Estado ha sido siempre, en primer lugar, garantizar un orden social que hiciera posible una organización efectiva de la producción de bienes y un reparto sustancialmente equitativo de la riqueza generada. A eso se añadía, como elemento igualmente fundamental, garantizar la seguridad de los ciudadanos apoyado en último extremo en el uso de la violencia que en todo caso debía ser ejercida con proporcionalidad. En este sentido, el Estado tal y como se configura en las sociedades que pretenden ser democráticas, acentúa esos criterios de legitimidad y de forma especial los referidos al uso legítimo de la violencia que pasa a ser propiedad exclusiva del propio Estado como bien señaló en su momento Weber. El Estado actual es la única instancia que ejerce la violencia legítimamente o que puede autorizar a algunas instituciones o grupos a emplear la violencia en condiciones muy concretas. Si el Estado no controla y restringe el uso de la violencia, estamos ante una clara situación de Estado fallido, en el que termina desapareciendo la seguridad personal y con ella la posibilidad de ejercer realmente la libertad.

Aunque no podemos resolverlo en este breve artículo, debemos tener en cuenta que la violencia es un fenómeno de amplio espectro bajo el que caben acciones de muy diverso tipo, lo que exige de entrada una cierta clarificación². Por otra parte, no podemos dejar de mencionar también la interesante discusión sobre el aumento o la disminución de la violencia que se puede detectar en la evolución de las sociedades en los últimos siglos; el documentado estudio de Pinker parece dejar claro que la violencia constituye un fenómeno en regresión, pues va creciendo un modo no violento de abordar los conflictos interpersonales y sociales. Según Pinker, sería consecuencia de la revolución humanitaria del siglo XVIII, incrementada por las más recientes revoluciones de los derechos de los seres humanos, pero también de los animales³.

² Basta remitirse a un libro ya clásico para darse cuenta de la amplitud del término, incluso si nos ceñimos solo a las sociedades occidentales en la época contemporánea: CHESNAIS, Jean-Claude: *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Robert Laffont, collection Pluriel, 1981.

³ Pinker, Steven: *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona, Paidós, 2012. Expone esas ideas resumidamente en A history of violence, *The New Republic*, 3.19.07. http://www.edge.org/3rd_culture/pinker07/pinker07_index.html

Volviendo al caso del Estado, el uso legítimo que se atribuye a sí mismo, abarca dos ámbitos, el primero que es el fundamental y el segundo que resulta algo más difuso y normalmente no es valorado como violencia, aunque existen razones sobradas para considerar que también son formas de violencia. Por un lado se emplea en el sentido estricto de uso de la fuerza⁴, que conlleva daño físico para las personas, encaminada a imponer las normas o resolver los conflictos; es lo que se llama propiamente violencia armada, con su máximo exponente en la existencia de unas fuerzas armadas cuya función legítima es garantizar la paz frente a agresiones exteriores y, en caso extremos, frente a agresiones interiores. También pueden recurrir a la fuerza de manera habitual los diversos cuerpos de policía, que vigilan el cumplimiento de la ley y el llamado orden público; por eso, con frecuencia, son denominadas como fuerzas de seguridad o agentes de la autoridad. Pero esos eufemismos no ocultan el hecho de que pueden recurrir a la fuerza física para ejercer su función cuando las circunstancias lo hacen necesario.

Puede además emplearse en un sentido más difuso si dirigimos la atención por un lado a la creciente legislación que busca reglamentar toda la vida de los seres humanos, primero en el ámbito de lo público y a continuación en el ámbito de lo privado. Esas es la tesis fundamental que hunde sus raíces en Étienne de la Boétie, y se manifiesta con claridad en los pensadores anarquistas, en especial ya en el propio Proudhon que tiene un espléndido texto sobre lo que significa “ser gobernado”, breve síntesis del planteamiento anti-estatista del anarquismo. En el siglo XX, es Foucault quien hace un alegato duro contra la tendencia opresora del Estado contemporáneo, aunque se presente bajo el manto de una democracia representativa; *Vigilar y Castigar* es la exposición del planteamiento que subyace en instituciones decisivas del mundo contemporáneo, la cárcel, el manicomio y la escuela. Los últimos trabajos sobre la biopolítica⁵ enriquecen aún más el planteamiento y acentúan ese papel controlador del Estado, que sigue creciendo y afectando a la totalidad de la vida de los seres humanos⁶, hasta dar paso a una cierta Estatolatría⁷ que incorpora esa obediencia acrítica y la aceptación tranquila del crecimiento de los mecanismos de control. Y no olvidemos que ese control (vigilar) constante viene respaldado en última instancia por el uso de la fuerza (castigar): mientras los ciudadanos aceptemos sin crítica firme el control, nada nos pasará. El día que nos neguemos, caerá sobre nosotros la fuerza (física también) coactiva del Estado.

La ilegitimidad constitutiva del Estado: el Estado como violencia

La crítica del anarquismo clásico al Estado es contundente: el Estado es en sí mismo ilegítimo, en el sentido de que es una forma organizada de opresión. Es más, la idea que defienden, como ya hemos apuntado, es que el Estado es la fuente primordial de la opresión de los seres humanos de la que deriva las demás formas de sumisión y también la

⁴ Aróstegui, J. G. Calleja, E. y Souto, S.: “La violencia política en la España del siglo XX”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 2000, n. 22, 53-94. Ver también Aróstegui, J.: “Violencia, sociedad y política: la definición de violencia”, en Aróstegui, J. (Ed.): *Violencia y política en España*. Madrid: Marcial Pons, 2004

⁵ Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Ed. Senellart, Michel. Gallimard; Seuil: Paris, 2004.

⁶ Esteban Diezma, P.: “¿Hacia una granja humana? El gobierno de la vida y sus desastres”, *Acontecimiento*, (2015), n° 117, pp. 54-59.

⁷ Rodrigo Mora, F.: *La Democracia y el Triunfo del Estado: Esbozo de una revolución democrática, axiológica y civilizadora*. Madrid: Manuscritos, 2011 (3ªed.).

explotación económica. El anarquismo no solo denuncia el Estado como instrumento al servicio de los poderosos, tarea que desempeña con rigor, sino también como maquinaria en sí misma perversa que termina siendo generadora de dependencia y servidumbre. No basta, por tanto, con las críticas al estilo de *Democracia SA*⁸, en línea con la insistencia actual en el mal de las “puertas giratorias”, ni son respuestas adecuadas las de tipo leninista que consideran que la conquista del poder permitirá dar paso a la democracia popular. Si tomamos el título de uno de los libros centrales de Bakunin que han marcado el desarrollo posterior del anarquismo, el centro de su crítica está directamente dirigido a Dios y el Estado, lo que convierte a los anarquistas en personas profundamente anti-teas y anti-estado⁹.

Es la propia idea de un Estado con creciente capacidad de control la que constituye el eje conductor de su crítica. Sin duda, Proudhon manifestaba con claridad que la propiedad es un robo, pero dejaba igualmente claro que el Estado es opresión, y por eso mismo él se declaraba anarquista. De hecho, denominarse anarquistas o ácratas, además de libertarios, es una clara declaración de intenciones respecto a las señas de identidad del movimiento libertario¹⁰. Comparte el anarquismo una idea básica de las democracias contemporáneas: hay que fragmentar o dividir el poder, para evitar su crecimiento abusivo y degenerativo, como ocurría en las monarquías absolutistas y también en el despotismo ilustrado. No obstante, al tomarse radicalmente en serio la democracia, el anarquismo va más allá, se distancia de su versión parlamentaria representativa y apuesta por la acracia, un modelo organizativo de abajo arriba en el que los principios orientativos son la participación directa, la horizontalidad no jerárquica y la autogestión¹¹. Su intervención política no se centra tanto en participar en el seno de las instituciones democráticas, sino en actuar desde fuera, oponiéndose frontalmente a esas instituciones y prefigurando nuevas maneras de relacionarse y organizarse que estén lejos de los modelos estatales de organización. La democracia, en última instancia, se centra en la toma de decisiones de tal modo que las mayorías imponen sus decisiones a la totalidad de la población, lo que implica coacción, y tarde o temprano el uso de la violencia¹².

Por otra parte, el anarquismo nace con los movimientos de las clases bajas, y en especial de la clase obrera, que van creciendo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Es entonces cuando se empiezan a detectar señales evidentes de que las nuevas democracias se han convertido en estados de clase, puesto al servicio de la burguesía, nueva clase dominante que se apodera del aparato estatal y lo pone a su servicio. El Estado deja de ser una organización encargada de garantizar un equitativo reparto de la riqueza y la seguridad de las personas, para encargarse de garantizar la extracción de plusvalía, el dominio de la burguesía y el control duro de todos los movimientos que se enfrentan a la sociedad existente, pero ya de manera organizada y dotados de una coherencia ideológica.

⁸ Wolin, S.S.: *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz, 2008.

⁹ García Moriyón, F.; *Del Socialismo utópico al anarquismo*. Cincel. Madrid, 1986. La Plata: Terramar, 2008.

¹⁰ García Moriyón, F.: ¿Existe una identidad anarquista? *Libre Pensamiento*, (2016) nº 86, pp. 6-13.

¹¹ Este enfoque está muy presente en la acción política actual. Cf. García Moriyón, F.: *Senderos de Libertad*. Madrid: Libre Pensamiento, 2001. Y constituye un eje vertebrador de las aportaciones de Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* California: Univ. of California Press, 1984.

¹² Gordon, U.: *Anarchy alive. Políticas antiautoritarias de la práctica a la teoría*. Madrid, La Malatesta Ed., 2014. En especial el capítulo 3.

En estas décadas, el Estado ya no es dueño de la violencia legítima, sino simplemente dueño de la violencia que ejerce sin contemplaciones contra quienes osan cuestionar la estructura social. Eso ocurre en toda Europa y en los países de América. Puede que no haya ejemplo más claro que el de la Comuna de París, momento en el que, tras una rebelión dura de los obreros y clases bajas de la ciudad, el ejército se hace cargo de la derrota del movimiento comunero y aplica una represión desmesurada: entre 20.000 y 30.000 comuneros murieron, unos durante los combates y la mayor parte en ejecuciones sumarísimas: una durísima represión que incluyó unos 7.000 deportados a las islas de la Polinesia¹³. La Comuna tiene una fuerza simbólica importante, puesto que en ella queda perfectamente reflejado el enfrentamiento total de las clases bajas, obreras o no, y la burguesía sólidamente apoyada por el gobierno, el ejército y el clero. En los incidentes iniciales, los ciudadanos asesinan a dos generales en el alto de Montmartre, y a partir de ese momento el ejército, a las órdenes del gobierno, con el consentimiento del ejército vencedor alemán, inicia la brutal represión. Poco después, la Iglesia, con todos los apoyos, edifica en ese mismo lugar un templo expiatorio, simbolizando de ese modo el momento de máximo enfrentamiento de la Iglesia y los sectores de “izquierdas”¹⁴. Al mismo tiempo fue una experiencia importante para la izquierda porque tanto marxistas como anarquistas vieron en la Comuna la primera realización práctica de lo que ellos buscaban; y por eso se ha mantenido una fuerte polémica sobre su interpretación.¹⁵

La tarea de ejercer un control y represión severos la asume el Estado en toda Europa, y también en América, y lo sigue ejerciendo hasta llegar a su grado más extremo con la dictadura nazi en Alemania y la fascista en Italia, más la peculiar versión de la dictadura impuesta por Franco. Hay otras experiencias en otros países, pero no tan extremas, a no ser, claro está, las experiencias de la Unión Soviética, que, como no podía ser de otro modo, fueron fuertemente criticadas por los anarquistas desde el principio, tras sufrir en sus propias filas (Kronstadt, Ucrania...) el poder opresor totalitario del comunismo soviético¹⁶.

Si nos fijamos en el caso de España, en el que vamos a centrarnos a partir de ahora dada la importancia que en este país tuvo el anarquismo durante un largo período, el papel del Estado surgido a raíz de la Constitución de 1876 fue muy claro, con una presencia constante y radical de la función represora, con frecuencia de carácter militar. Casi la mitad del período correspondiente a la Restauración estuvo el país sin garantías constitucionales, con procesos de violencia muy fuertes¹⁷. Por descontado que existían episodios en los que ese poder se dirigía contra sectores reaccionarios, opuestos a los procesos de democratización, pero la represión se dirigió casi totalmente contra el movimiento obrero en general y contra los anarquistas en particular. En estas décadas, solo de manera tímida,

¹³ Merriman, J.: *Massacre: The Life and Death of the Paris Commune*. New York, 2014.

¹⁴ Moreno Chávez, J.A. *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México 1880-1920*. México, Colegio de México 2013. Si bien este libro se centra en lo ocurrido en México, hace una muy buena exposición de la respuesta, tanto reactiva como proactiva de la Iglesia, poniendo como ejemplo Francia. México tuvo su propia revolución, con fuerte presencia anarquista y con un enfrentamiento total con el Estado burgués.

¹⁵ Es muy interesante en ese sentido la reseña del libro de Merriman, ya citado, por Gopnik, A.: *The fires of Paris. Why do people still fight about the Paris Commune?* *The New Yorker*, december 22 & 29, 201.

¹⁶ Las condenas de Emma Goldman, *Mi desilusión en Rusia*, y de Ángel Pestaña, *Informe de mi estancia en la URSS*, al régimen soviético son muy duras y tienen como blanco central de sus críticas el carácter opresor y totalitario del nuevo Estado soviético. Una reseña buena de una reedición del libro de Voline, *La revolución inconcluida*, la ofrece Nick Heath, «La Guardia Negra anarquista en la Revolución Rusa (1917-18)» en <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/36489>, 02/06/2016, consultado el 10/06/2016.

¹⁷ González Calleja, E.: *La razón de la fuerza. Orden Público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*. Madrid: CSIC, 1998.

se iniciaron en diversos países europeos intentos de abordar los problemas sociales con una orientación preventiva; fueron los primeros pasos de lo que terminaría siendo el Estado del Bienestar¹⁸. Tanto la inicial Comisión de Reformas sociales (1883-1903) como el Instituto de Reformas sociales creado en 1903, van dando paso a un Estado más preocupado por buscar soluciones a la cuestión social¹⁹. Ahora bien, estos esfuerzos no cuentan con el visto bueno del movimiento obrero de inspiración anarquista en el s. XIX y mucho menos del anarcosindicalismo de la CNT ya en el s. XX. No se consideraba positiva la presencia de los anarquistas en estas novedosas instituciones, porque en definitiva daban pábulo a un reformismo que en el fondo solo favorecía la perpetuación de la dominación ejercida por la patronal y el Estado a su servicio. Sin embargo, participar en esas instituciones fue una práctica habitual en el otro gran sindicato, la UGT²⁰.

El anarquismo contra el Estado

En el marco anteriormente descrito, los movimientos obreros, en principio de inspiración general socialista, en la época de la I Internacional, tienen claro que el poder de la burguesía y del Estado, institución fundamental para defender las relaciones sociales de producción de tipo capitalista impuestas por la burguesía, solo puede terminar mediante el ejercicio de la violencia. En cierto sentido, todos estos movimientos elaboran su proclama ideológica, encaminada a orientar su actividad revolucionaria, siguiendo lo que se ha llamado el hegelianismo de izquierdas. Si el hegelianismo de derechas, siguiendo fielmente a Hegel, consideraba que el Estado había superado todas las contradicciones y establecido por fin el reino de la eticidad, los hegelianos de izquierdas, constatando la pérdida de capacidad realmente revolucionaria de la burguesía, consideraron que el Estado y el capitalismo burgueses no eran sino etapas transitorias que debían ser superadas por la lucha revolucionaria del movimiento obrero, instaurando por fin una sociedad sin clases y sin contradicciones. Ese enfoque pareció ser el adecuado al ser confirmado por dos grandes revoluciones, en las que la violencia ya es decisiva: la de México primero y la de Rusia poco después. El devenir posterior de ambas revoluciones parece, por el contrario, desmentir la capacidad transformadora de ese tipo de revoluciones pero no ha logrado acabar con el mito de una revolución que en un periodo violento, pero breve, dará paso al nacimiento de una nueva sociedad justa y solidaria.

Es importante destacar esa constatación de la contradicción entre los intereses de unos y de otros, puesto que eso excluía una posible mediación o una solución en la que no hubiera perdedores y daba paso a un enfrentamiento violento, más en la línea de la dialéctica del amo y el esclavo o de la lucha por el reconocimiento. En cierto sentido eran profundamente hegelianos, pues ya Hegel había visto en la violencia la partera de la Historia, y comparaba la historia al «banco del carnicero en el que se han sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos». Marx y Engels hablaron

¹⁸ RITTER, Gerhard A. *El estado social, su origen y desarrollo en una comparación internacional*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991. Matos Silveira, R. y Raya Lozano, E.: La cuestión social en la España de la Restauración Monárquica (1875-1931). *Textos & Contextos* (Porto Alegre), v. 11, n. 1, p. 142 - 155, jan./jul. 2012.

¹⁹ De la Calle Velasco, M.D.: "Las organizaciones obreras y patronales ante la Reforma social del Estado" en De la Calle Velasco, M.D. y Redero San Román, M.: *Movimientos sociales en la España del Siglo XX*. Salamanca, Univ. De Salamanca, 2008, pp. 81-104.

²⁰ Ibidem., También, Rubio López de la Llave, F.: "Las Juntas de Reformas Sociales y el Reformismo Social en la Restauración (1900 - 1924)", *Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, núm. 1, 1987, págs. 57-88.

posteriormente de la violencia como partera de la historia, retomando así el enfoque de Hegel²¹. Ahora bien, los anarquistas siguieron una línea diferente en su interpretación: mantuvieron, como ya hemos visto, una oposición radical al Estado, lo que legitimaba el uso frecuente de la violencia para acabar con la violencia ilegítima del Estado, pero al mismo tiempo consideraron sustancialmente improbable que se pudiera alcanzar un estadio final libre de contradicciones, es decir, no compartían la idea de una síntesis final superadora de todas las contradicciones, aunque esa confianza en una idílica sociedad futura siempre estuvo presente en el ánimo de quienes se enfrentaban al sistema²².

Si seguimos la interpretación de Billington²³, la izquierda hegeliana tenía una profunda veta romántica que marcó su manera de enfrentarse a los males de la sociedad burguesa contra la que luchaban. Proudhon inició su obra *Filosofía de la miseria* con una cita del *Deuteronomio*, cap. 32: «*Destruam et edificabo*»²⁴, que si bien no es una cita textual, sí que recoge perfectamente el espíritu de un breve salmo incluido en ese capítulo que juega con la capacidad de Dios de matar y dar la vida, acabando con los malvados de corazón y abriendo camino al reino de la justicia y la paz. Poco después, en 1841, Bruno Bauer publicaba un artículo en el que comparaba los escritos de los filósofos de la acción con la llamada de trompeta convocando al Juicio Final. Y Bakunin plasmó esta idea en una frase muchas veces citada: «el deseo destructivo es también un deseo creativo»²⁵. No cabe la menor duda de que los anarquistas recurrieron con frecuencia, sobre todo al principio, a citas bíblicas²⁶, en parte porque eran textos muy presentes en la cultura que habían asimilado, pero en parte también porque, como señala Billington, poseían un ardor revolucionario que les emparentaba con la tradición profética y apocalíptica.

El hecho es que de diferentes maneras, con enfoques no siempre compartidos por las diversas corrientes dentro del anarquismo, la necesidad de la violencia era algo evidente, entendida ésta como violencia defensiva (la lucha obrera en general) con la que se trataba de poner freno a la violencia desmesurada del Estado y de la burguesía y como violencia destructiva (la revolución propiamente dicha) que podía acelerar la caída del orden burgués y el inicio del comunismo o colectivismo libertarios. Ya he citado el texto de Proudhon y el de Bakunin como pruebas evidentes de que no quedaba más remedio que acudir a la violencia, pero se pueden encontrar muchas más referencias. No obstante, un sector importante del anarquismo, contra lo que el imaginario popular suele pensar, se mostró mucho más reacio al uso de la violencia que otras ramas de los movimientos políticos y sindicales de su tiempo. Sobre todo se mostró reacio a tener una visión positiva del valor realmente transformador de la violencia.

²¹ Morfino, V.: «La sintaxis de la violencia entre Hegel y Marx», *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, 1 (2006), pp. 47-58.

²² García Moriyón, F: *Del socialismo...*, o.c., especialmente cap. 2 y 6. Ver también: Mella, R. (1975): *Obras completas. Ideario*. Toulouse.

²³ Billington, J.: *Fire in the Mind of Mens. The Origins of Revolutionarian Faith*. New Yir, Basic Books, 1980, en especial las páginas 233-234.

²⁴ En la edición española de la obra, con la traducción de Pi i Margall, publicada de nuevo por la editorial Júcar en 1976, no aparece esa frase. En otras ediciones aparece «*destruam ut edificabo*», que mantiene la profunda relación entre destruir y construir. Es posible que la expresión tenga también resonancias masónicas, pues era conocida en algunos ambientes de la construcción.

²⁵ Dolgoff, S.: *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1976, p. 11.

²⁶ Delhom, J. y Attala, D. (Ed.): *Cuando los anarquistas citaban la Biblia* Madrid, Catarata, 2014. Sobre todo los capítulos primero y último escritos por Delhom.

El argumento de más peso que provocaba ese distanciamiento procede precisamente del núcleo de su propuesta política y social. Su crítica al poder, y al Estado como fuente y manifestación más descarnada del poder, implicaba una crítica radical a todo lo que supusiera imposición coactiva, o lo que es lo mismo, al uso de la fuerza para imponer sus tesis. La coacción es opresión y, por tanto, incluso en las ocasiones en las que parece no quedar otro remedio, debe ser entendido como una medida muy transitoria. Bakunin es muy claro al respecto: solo mediante la fuerza se podrá acabar con la opresión del Estado, ahora bien, no conviene olvidar dos cosas de primera importancia. Textualmente dice que «un problema resuelto en términos de fuerza sigue siendo un problema»²⁷. Por eso continúa anunciando que el anarquismo llevará «una guerra inexorable contra las “posiciones sociales”, no contra los hombres», entre otras cosas porque los individuos, buenos o malos «solo son el fruto fatal de la posición social que la historia y la sociedad les ha asignado». Y, como es lógico, tras la inevitable violencia que acompaña a la revolución social, cuanto antes dará paso al perdón de los enemigos y a su reconversión a favor de la revolución mediante el apoyo fraterno²⁸. Es, en última instancia, la misma tesis que se recoge en un célebre artículo aparecido en la prensa anarquista y reproducido por Anselmo Lorenzo en sus memorias: «Paz a los hombres, guerra a las instituciones», artículo que termina con un párrafo en el más puro estilo profético-apocalíptico: «Pero seamos violentos para con las instituciones. En esto es preciso ser inquebrantables, hasta crueles; nada de cobarde transacción tratándose de la verdad y la justicia, no haya indulgencia para el error que nos conjura constantemente para que no deslumbremos sus ojos de murciélago con la resplandeciente luz de la justicia y la verdad, luz cuya claridad no puede resistir. Hagamos un San Bartolomé de errores, pasemos a cuchillo todos los privilegios, seamos, en una palabra, los ángeles exterminadores de todas las ideas falsas, de todas las instituciones dañosas»²⁹.

Muy vinculado a este problema estaba otro. Uno de los rasgos fundamentales del pensamiento y la práctica anarquista era su rechazo al lema muy empleado en política desde Maquiavelo: el fin justifica los medios. Los anarquistas afirman precisamente lo contrario: los medios deben ser coherentes con los fines que una persona se propone, pues de no ser así, al final lo que se conseguirá se parecerá demasiado a aquello que se quiere abolir. Posiblemente sea Ricardo Mella, más que ningún otro, quien insistió constantemente en esta idea, lo que le llevó, por ejemplo, a ser sumamente crítico con los procedimientos empleados por algunos grupos anarquistas (los llamados grupos de acción), con tendencia a utilizar la violencia con excesiva facilidad. Las personas que recurren con frecuencia a usar la violencia para hacer avanzar la revolución, es muy probable que, lograda esta, sigan aplicando lo que mejor habían hecho hasta el momento, usar la fuerza para vencer en lugar de la razón para convencer³⁰. El mismo Mella es quien resulta todavía más claro al afirmar: “ya no digo que no es ni anarquista ni humana la justificación de la violencia. Digo más: digo que no es racional ni conveniente para sí mismos que un partido o doctrina de amor, de equidad, de justicia se convierta en propulsador de la matanza”³¹. Sin duda puede resultar algo sorprendente esta afirmación, pero aparte de ser coherente con el pensamiento

²⁷ Bakunin, M.: *Tácticas revolucionarias*. Cap. IV Revolución y Violencia Revolucionaria. <https://docs.google.com/file/d/0B14Synwe1mHzcnFOR3A0R0NfMjg/edit> Acceso el 10/06/2016.

²⁸ Bakunin, M.: *La libertad. Selección de François Muñoz*. Buenos Aires, Proyección, 1975, pp. 161s.

²⁹ Lorenzo, A.: *El proletariado militante*, Biblioteca Virtual Antorcha, cap. XVIII, p. 161.

³⁰ Fernández Álvarez, R.: *Ricardo Mella o el anarquismo humanista*. Barcelona: Anthropos, p. 173.

³¹ Mella, oc., p. 119.

de Mella, es también algo que se repite con frecuencia en los escritos anarquistas³². Y, aunque tuvo menos influencia en el movimiento anarquista y el anarconsindicalismo del siglo XX, Tolstoi constituyó siempre una referencia de un anarquismo profundamente pacifista que desconfiaba de la capacidad transformadora del uso de la violencia.

El papel de la violencia en la lucha revolucionaria del anarquismo.

Toda la historia del anarquismo contemporáneo pone de manifiesto la tensión existente en la teoría y la práctica entre quienes resaltaban la necesidad de emplear la violencia, en primer lugar puramente defensiva para evitar la dura represión de la que eran víctimas, pero también proactiva para conseguir la destrucción de las estructuras opresoras del Estado y del modo de producción capitalista, y quienes ponían el énfasis en la tarea constructiva representada, sobre todo, por la lucha del movimiento obrero, organizada en sindicatos, y por una lucha social más amplia que se manifestaba en pluralidad de instituciones educativas, sociales y culturales.

Casi nadie en el seno del anarquismo negaba, como ya hemos visto, que la violencia era inevitable, sobre todo porque el sistema contra el que luchaban para alcanzar una sociedad más justa era un régimen profundamente violento, que se basaba en un uso sistemático de la violencia. Pero al mismo tiempo, en los tiempos de lo que podemos llamar el anarquismo clásico, que van desde los orígenes en Proudhon y Bakunin hasta el último momento de fuerza del anarquismo organizado en Mayo de 1937 en España, estuvieron presentes las dos tendencias: la de quienes proponían acelerar la revolución con el uso de la violencia y la de quienes contemplaban un proceso más largo y más profundo de transformación hasta llegar a la revolución final. Si nos atenemos a lo que fue su práctica, tres han sido los grandes modelos de uso de la violencia entre los anarquistas: la propaganda por el hecho, el insurreccionalismo y la huelga general.

La propaganda por el hecho

La propaganda por el hecho fue quizá la que más tiñó de violencia al anarquismo. En principio la fórmula era una llamada a pasar a la acción dejando las proclamas teóricas. En 1880, el periódico *La Révolté* editado en Ginebra y dirigido por Kropotkin, llamaba a utilizar cualquier medio para hacer avanzar la revolución, incluido el puñal, el rifle y la dinamita. El Congreso Revolucionario Internacional celebrado en Londres en 1881, con presencia de importantes anarquistas, defendía pasar de la propaganda a los hechos, recomendando el estudio de las ciencias técnicas y químicas para defenderse y atacar³³. Fue entonces cuando se inició un período de atentados muy duros, algunos de ellos dirigidos directamente contra mandatarios políticos de alto nivel (en España, entre otros, Cánovas y Eduardo Dato), otros contra ambientes en los que estaba presente personas de la alta burguesía (en España, la bomba en el Teatro del Liceo). Esto generó una fuerte reacción por parte de los poderes establecidos, con medidas represivas de la policía que, entre otras cosas, practicó con frecuencia la táctica de infiltrar a sus propios hombres en los medios anarquistas para poder detenerlos, hasta el punto de que en algunos momentos no estaba

³² García Moriyón, F.: *Pensamiento anarquista español. Individuo y comunidad*. Madrid, Universidad Complutense, 1979. pp. 390-438.

³³ Avilés, J.: «Propaganda por el hecho y regicidio en Italia» en Avilés, J. y Herrerín, A. (Ed.): *El nacimiento del terrorismo en occidente. Anarquía, nihilismo y violencia revolucionaria*. Madrid, Siglo XXI, 2008. pp. 5-7.

muy claro quienes habían cometido el crimen, si los anarquistas o elementos infiltrados, y en caso de duda, se culpaba, e incluso juzgaba y ejecutaba a anarquistas que nada tenían que ver con los atentados. El caso de la bomba de Haymarket en Chicago, en 1886, o los sucesos de La Mano Negra en Andalucía, comparten el ser situaciones en las que la justicia condenó a personas que dudosamente eran responsables y a las que asoció con igualmente dudosos grupos clandestinos supuestamente anarquistas, permitiendo así la policía y las autoridades políticas dismantelar el anarquismo organizado³⁴. El caso de Juan Rull, que llegó a ser al mismo tiempo anarquista y confidente de tres gobernadores civiles, muestra bien la confusa amalgama de actores e intereses en la difusión de la violencia política de tipo terrorista³⁵.

La vinculación del anarquismo a esa práctica del atentado violento quedó reforzada por el episodio de la publicación de *El Catecismo revolucionario*³⁶, obra escrita por Sergei Nechayev y Miguel Bakunin. Dejó marcado al anarquismo casi de manera indeleble, como prueba el hecho de que ya fuera utilizado ese libro por Marx para atacar a Bakunin y los anarquistas en un Congreso regional en Suiza en 1870 y otro de la AIT en Londres en 1872, donde se consumó la ruptura³⁷. Entre otros argumentos, se utilizó la amoralidad del Catecismo y la creación de una Alianza Secreta. Desde luego, Bakunin, y después de él muchos anarquistas, consideraron que era necesario crear asociaciones secretas de anarquistas, cuya función fundamental era dinamizar la lucha revolucionaria para conseguir que el pueblo y la clase obrera en particular alcanzara el objetivo de destrucción del orden capitalista y la construcción de la sociedad comunista libertaria. Por otra parte, la amoralidad era patente; basta leer el punto 3º: «Un revolucionario desprecia cualquier teoría: renuncia a la ciencia actual y la deja para las generaciones futuras. Solo conoce la ciencia de la destrucción. Con este fin exclusivo estudia mecánica, física, química y ocasionalmente medicina. Con esta meta se entrega día y noche al estudio de las ciencias de la vida (...). La meta es la misma: destruir lo más rápida y seguramente posible esta ignominia que representa el orden universal”.

Pocas dudas caben ya de que Nechayev no era anarquista, sino más bien un representante de los llamados nihilistas rusos que sí practicaron una violencia extrema por puro desprecio de la sociedad, sin pretensión expresa de contribuir a la construcción de un mundo nuevo. También está claro que engatusó a Bakunin, quien aceptó poner su firma en el libro y nunca renegó del todo de Nechayev. Y lo que está también claro es que unos cuantos anarquistas realizaron brutales actos de propaganda por el hecho, y fueron inmortalizados de forma algo sesgada por tres buenas novelas: *El agente secreto* de Joseph Conrad, que ofrece una visión esquemática del anarquismo; *La princesa Casamassima* de Henry James, que relaciona la propaganda por el hecho con el altruismo profundo de los anarquistas, y *El hombre que fue jueves* de Chesterton, en la que un policía infiltrado en un grupo secreto anarquista descubre que todos los miembros de ese grupo son también agentes infiltrados³⁸. Pero no debemos olvidar que también fueron inmortalizados por los

³⁴ Avilés, J.: *La daga y la dinamita. Los anarquistas y el nacimiento del terrorismo*. Barcelona, Tusquets, 2013, Cap. 5 y 6.

³⁵ Herrerin López, A.: *Anarquía, dinamita y revolución social. Violencia y represión en la España entre siglos (1868-1909)*. Madrid, Catarata, 2011, pp. 264-276. Narra bien los hechos la novela, casi un libro de historia, de Soler, A.: *Apóstoles y asesinos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, pp. 43-58.

³⁶ Bakunin, M. y Nechayev, S.: *El catecismo Revolucionario. El libro maldito de la anarquía*. Madrid, La Felguera Editorial, 2014. Es una muy buena edición traducida del ruso con un buen prólogo de Alberto Eiriz y Servando Rocha. Incluye unos breves textos de los dos autores y de Dostoiévski.

³⁷ Avilés, J.: *La daga...*, o.c., p. 62-67.

³⁸ Butterworth, A.: *The World that Never Was: A True Story of Dreamers, Schemers, Anarchists & Secret*

propios anarquistas, y no solo los mártires de Chicago, anarquistas casi con toda seguridad inocentes, sino también otros más dudosos como Ravachol³⁹.

No obstante, la propaganda por el hecho, así practicada, tuvo muchas críticas en el seno del anarquismo, pues sabían que terminaban pagando un alto precio por acciones que, excepto como manifestación de la cólera de los oprimidos, poco aportaban a un cambio social. Eso, sí, les parecía profundamente inmoral que la sociedad burguesa, y sus representantes más cualificados utilizaran una doble vara de medir tan escandalosa. En general, consideraban que eran actos reactivos, provocados por la violencia sistémica ejercida por el Estado y por la represión brutal practicada por la policía y el ejército. Recordemos lo ya dicho a propósito de lo ocurrido después de La Comuna; el mismo Ravachol respondía con bombas a la matanza perpetrada por la policía en el 1º de mayo de 1891 en una manifestación exigiendo la jornada de 8 horas. Al mismo tiempo, los anarquistas lamentaban la identificación que la sociedad, espoleada también por literatos seducidos por la radicalidad destructivas de los atentados, hizo entre violencia y anarquismo⁴⁰. Como prueba evidente basta con leer la placa que está en la base del monumento a Cánovas del Castillo situada en la puerta del actual Senado en Madrid. Allí se lee: “asesinado por el anarquismo”. Resulta innecesario mencionar a Angiolillo, porque es la propia doctrina la que asesina.

Insurreccionalismo: de la insurrección a la guerra total

El último atentado con bomba en España, tuvo lugar en Barcelona el 28 de junio de 1910. La propaganda por el hecho, practicada mediante el cuchillo, el fusil o la dinamita, había terminado. No podemos decir lo mismo de la otra estrategia propia de la violencia anarquista: el insurreccionalismo. Este se manifiesta ya en los primeros años del anarquismo y sigue haciéndolo con intensidad variable hasta el año 1936. De algún modo, la práctica de la insurrección precede a la propaganda por el hecho y ésta sería una derivación extrema e individualista de aquella. En 1874, Malatesta, Cafiero, Costa y otros miembros de un grupo anarquista lideraron una banda armada que ocupó dos poblados de la Campania. Y pusieron en práctica algo que se repetiría con frecuencia: quemaron los registros de impuestos y declararon el fin del reinado de la opresión, con la esperanza de despertar una insurrección general, pero fracasaron⁴¹. En el caso de España, la toma del pueblo solía ir acompañada del destroz del registro de la propiedad y la quema de la Iglesia, y en algunos casos también el cierre del casino; en ocasiones también había muertos. No fueron los primeros: Bakunin lo había intentado en esa zona unos años antes y el mismo Bakunin quedó impresionado por la insurrección polaca de 1863; el anarquista Chávez López participó en un movimiento insurgente indígena en México en abril de 1869⁴².

Agents. New York, Pantheon, 2010.

³⁹ En España, Ravachol fue tratado como un ejemplo por su acción enfrentada a la burguesía y la justicia, Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid, Siglo XXI, 1976, p. 495.

⁴⁰ La relación entre artistas de diferente tipo y los anarquistas en estas décadas fue profunda, pero los artistas solo valoraban en general y de forma pasajera el aspecto de rebelión frontal, lo que contribuyó a potenciar la vertiente más radical del anarquismo. En *La Revista Blanca* escribieron muchos de ellos y la novela de Baroja, *La lucha por la vida*, refleja bien este ambiente, mostrando una clara simpatía por el anarquista más radical. Es sugerente el artículo de Avilés, J.: “Pío Baroja y el anarquismo” *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, Aix-en-Provence, nº 46(2011), pp. 259-268.

⁴¹ Marshall, P.: *Demanding the impossible. A History of Anarchism*. Glasgow, Harper Collins, 1993, p. 346.

⁴² Flood, A.: “Anarquismo, insurrecciones e insurreccionalismo” 2006. Publicado originalmente en *Red &*

Algunos intérpretes clásicos del anarquismo han asociado el insurreccionalismo en especial con el milenarismo de épocas anteriores al siglo XIX, acusando a los anarquistas de practicar un espontaneísmo violento incapaz de propuestas constructivas con capacidad de ofrecer alternativas a la organización política y económica propia de la sociedad moderna. Nada de eso se ajusta a los hechos, y por eso importa destacarlo aquí⁴³. Desde luego, si nos atenemos al caso de España, el insurreccionalismo era una de las tácticas empleadas en los tiempos de la Federación Regional de España, y alternaba con otras formas de lucha, incluyendo las propias de los nacientes sindicatos. Además, es un modo de actuar que se dio ya en las revoluciones burguesas y que tuvo posiblemente su momento fundacional para el movimiento obrero en la Comuna de París, insurrección popular que dejó profunda huella. La rebelión cantonal de España en 1873-76, animada por los republicanos federales, tuvo su inició en la Revolución de Alcoy, previa a la de Cartagena, llevada a cabo por miembros de la AIT. E incluso podemos considerar como ejemplo anterior el caso de la insurrección en Loja que tuvo lugar en 1861⁴⁴.

La continuidad o relación de fondo entre el insurreccionalismo y la propaganda por el hecho venía dada por tres rasgos fundamentales: en primer lugar, ambas eran expresiones concretas de lo que los anarquistas llamaron siempre acción directa, concepto de difícil delimitación⁴⁵, pero que incluye siempre el protagonismo directo de la clase obrera, sin controles de liderazgo y sin mediaciones de partidos políticos; en segundo lugar, se trataba de pasar a la acción y no limitarse a condenas verbales de la injusta situación de los trabajadores; por último, y sobre todo en lo que tienen de acción violenta, era una respuesta directa a la violencia sistemática del Estado contra la clase obrera y campesina y, dicho en lenguaje menos sociológico pero muy cercano a la sensibilidad anarquista, contra los desheredados y oprimidos: sin violencia nunca sería posible salir de la situación de dura opresión y explotación. El Estado y la burguesía, que mantenía su poder y estatus gracias al apoyo estatal, eran muy violentos y empleaban la fuerza sin contemplaciones para reprimir las legítimas reivindicaciones de los campesinos y obreros. Pero la insurrección se inspiraba posiblemente en las experiencias previas de actos insurreccionales, como el caso de Garibaldi en Italia, e incluso los intentos realizados en España en la Revolución Cantonal de 1873. Se pensaba que el ejemplo dado por los insurrectos, mostrando la posibilidad de hacerse con el poder, daría pie a un levantamiento popular que daría paso a una sociedad nueva, en la que se impondría un modelo socialista o comunista libertario.

En todo caso, es importante insistir en que el insurreccionalismo era una estrategia muy discutida entre los anarquistas. Sin negar que en algunos momentos la insurrección pudiera ser oportuna y necesaria, además de una estrategia muy racional, muchos anarquistas pensaban que debía emplearse con menos frecuencia y solo cuando las circunstancias lo

Black Revolution N° 11, 2006. Recuperado el 18/06/2016 en <http://es.theanarchistlibrary.org/special/index>

⁴³ García Moriyón, F.: *Pensamiento anarquista...*, oc. pp. 61-188, donde se documenta la simplificación de esa visión milenarista del anarquismo propagada por autores muy influyentes como Hobsbwan (*Rebeldes primitivos*), Brenan (*El laberinto Español*) o Díaz del Moral (*Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*), y recogido por un libro muy importante en la difusión de una imagen específica del anarquismo español, el de Álvarez Junco (*La ideología política del anarquismo español*), aunque este autor se esforzaba por ofrecer una visión más compleja de la respuesta anarquista a los problemas sociales, políticos y económicos de la décadas que van desde 1868 a 1910.

⁴⁴ Bernecker, W.: «Acción directa» y violencia en el anarquismo español» en Aróstegui, J. (Ed.): *Violencia...*, o.c., p. 159.

⁴⁵ Una reflexión sobre la acción directa, más relacionada con la prefiguración y también con la no violencia, la hace Cornell, A.: *Anarchism and the Movement for a New Society: Direct Action and Prefigurative Community in the 1970s and 80s Perspectives*, (200). Consultado el 04/07/2016 en <http://anarchiststudies.mayfirst.org/node/292>

exigieran y no quedara otra opción⁴⁶. En general, eran más reticentes las personas más comprometidas con el crecimiento del sindicalismo, puesto que sabían que cada insurrección era seguida de dura represión, lo que provocaba un coste difícil de soportar para la militancia anarquista y los trabajadores afines. Si antes del siglo XX la polémica fue dura, volvió a repetirse con la misma intensidad después de la consolidación de una organización anarcosindicalista en 1910. Es más, los enfrentamientos fueron posiblemente más duros en estos años puesto que las circunstancias fueron incluso extremas, debido a que la violencia del aparato estatal se recrudeció con la aparición primero del pistolero en Cataluña, después la dictadura de Primo de Rivera, hasta llegar al enfrentamiento total en la Guerra Civil, algo que, con importantes diferencias, estaba también ocurriendo en otros países europeos.

Entre 1910 y 1937, el insurreccionalismo no cesó en absoluto. En un primer momento, siguiendo las directrices de la CNT recién nacida, alcanzó un mayor protagonismo una novedosa estrategia que pasaría a convertirse en un cierto mito: la Huelga General Revolucionaria. Partiendo de la experiencia de las huelgas utilitarias en las que se buscaban mejoras específicas de las condiciones laborales y más allá de las huelgas generales solidarias, ya en 1903⁴⁷, siguiendo la experiencia de la huelga de 1902, se opta claramente por el objetivo de la Huelga General Revolucionaria, cuya tarea era provocar un levantamiento generalizado de la clase trabajadora para lograr el derrumbamiento del régimen político y el comienzo de la sociedad nueva, el comunismo o colectivismo libertario en el caso de los anarquistas, que se organizarían de acuerdo con los principios ya puestos en práctica por el sindicalismo revolucionario. La fundación de la CNT en 1910 consagra la combinación de insurrección con huelga general y en los 26 años siguientes insistió en esa estrategia con numerosas insurrecciones. En España se convocaron tres huelgas generales. Hubo una primera de solo 24 horas en 1916; siguió la de 1917, convocada conjuntamente por la UGT y la CNT, fracasó; la segunda en 1934, convocada principalmente por la UGT con algunos apoyos de la CNT en Asturias, fracasó igualmente; la tercera y última en 1936, como respuesta al levantamiento militar de corte fascista, pero también como coronación de las insurrecciones y ocupaciones de tierras producidas a partir de febrero de 1936⁴⁸. Fue esta la única que dio paso a la construcción de las colectividades obreras y campesinas, quizá el momento de máximo esplendor de la propuesta constructiva del anarquismo⁴⁹.

Evidentemente tanto la insurrección como la Huelga General eran acciones que generaban violencia y empleaban la violencia. La respuesta del Estado era brutal: los cañones del ejército destruyeron una sede de la CNT en Barcelona matando a muchos ocupantes en 1917; en Casas Viejas los guardias civiles dispararon a la barriga; y en julio de 1936, una vez más el ejército respondía con un golpe y organizaba una brutal y sistemática represión. En las filas anarquistas hubo fuertes discusiones, siendo quizá la más significativa la que enfrentaba a treintistas, más partidarios de una acción directa controlada,

⁴⁶ *Ibidem*. Además, cf. García Moriyón, F.: *Pensamiento anarquista español...*, o.c., p. 125-156, para la etapa anterior a 1910, y 573-606 para los años entre 1910 y 1937.

⁴⁷ «Huelga general. Utilitaria. Solidaria. Revolucionaria» Editorial en *la Huelga General, nº 13* (Barcelona, 1903). Citado en García Moriyón, F.: *Pensamiento...*, o.c., p. 360. Con anterioridad, existía ya una fuerte campaña a favor de la huelga general, destacando el papel de Teresa Claramunt en la de 1902, cf. Duarte, A.: «Entre el mito y la realidad. Barcelona, 1902» en Bonamusa, F. (ed): «La huelga General» *Ayer*, Número 4 (1991).

⁴⁸ Casanova, J.: *Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa, 1936-1938* Madrid, Siglo XXI, 1985.

⁴⁹ García Moriyón, F.: *Colectivizaciones campesinas y obreras en la Revolución Española*. Madrid, Zero-Zyx, 1976.

con los faístas, más volcados en una respuesta insurreccionalista que acelerara la llegada de la evolución, pero todos de acuerdo en la lucha en las calles hasta la victoria final⁵⁰. Autores anarquistas reflexionando sobre lo ocurrido, que terminó con lo que podemos llamar anarquismo clásico en mayo de 1937, consideran que esa urgencia revolucionaria perjudicó al anarquismo⁵¹, mientras que otros consideran que fue inevitable⁵².

Cierto es que en esas décadas, el enfrentamiento, aquí como en toda Europa, llegó a límites extremos. En España, el pistolero, desatado por la patronal y Milán Bosch y luego ya por el cruel Martínez Anido, fue más allá de aplicar la ley de fugas para pasar a asesinar mediante sicarios a los líderes anarquistas, como el caso sonado de Salvador Seguí. Frente a ello, los mismos anarquistas decidieron pasar a la defensa armada, con grupos de acción en los que también se practicaba el ojo por ojo para frenar la barbarie de la patrona y ofrecían sus servicios a los sindicatos para asesinar a patronos especialmente explotadores⁵³. Solo terminó con la dictadura de Primo de Rivera, que ilegalizó a la CNT. El advenimiento de la II República, entendido por algunos como un esfuerzo por lograr una resolución pacífica del enfrentamiento, más bien fue un progresivo enconamiento en el que predominó el paradigma de la política como el enfrentamiento entre amigos y enemigos⁵⁴. La convivencia sufrió un progresivo deterioro; la Revolución de Octubre, con la participación activa de los anarquistas que ya hemos mencionado, fue un caso claro de que había llegado el momento de tomar de forma directa las armas. Ya al final del período, Federica Montseny pronunció un famoso discurso con el título «O matamos nosotros, o nos matan ellos»⁵⁵ que de algún modo recoge la situación extrema a la que se había llegado: la violencia ya no era vista como táctica de intervención necesaria para lograr la revolución cuanto como pura medida de supervivencia y de definitiva resolución del conflicto con la clase burguesa y el Estado, cuyos intereses eran contradictorios con los intereses del movimiento obrero en general y del anarquismo en particular.

Es en estos años cuando tiene un gran protagonismo la figura de Buenaventura Durruti, un militante anarquista que formó parte de uno de los grupos de acción más conocidos: los Solidarios, en el período del pistolero con contundentes respuestas frente a los sicarios de la patronal, y Nosotros ya en la II República, más implicado en cuestiones de insurrección, pero también en la vida cotidiana de la CNT, organización en la que ocupó cargos. Su figura ha llegado a ser mítica y quizá es quien mejor refleja la imbricación de la violencia en la intervención social y política de los anarquistas, con duras críticas internas y externas, pero también desempeñando un papel fundamental en aquellos años⁵⁶. De la lucha contra el pistolero, pasó a una lucha sindical más amplia en la que la insurrección, las huelgas y otras formas de acción sindical, estaban presentes siguiendo las necesidades de

⁵⁰ Casanova, J.: *De la calle al frente. El anarcosindicalismo en España (1931-1939)*, Barcelona, Crítica, 1936. Son también importantes los trabajos Elorza, A.: «El anarcosindicalismo español bajo la dictadura» *Revista del Trabajo*, (1972-1974), nº, 39, 40, 44, 45 y 46; y *La utopía anarquista bajo la II República*, Madrid, Ayuso, 1973. Incluye abundante documentación original que permite seguir bien la polémica.

⁵¹ Richard, V.: *Enseñanzas de la revolución española*. Madrid, Campo abierto, 1977.

⁵² Peirats, J.: *La CNT en la revolución española*. París. Ruedo Ibérico, 1971. (3 vol.).

⁵³ Soler, A.: *Apóstoles y asesinos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.

⁵⁴ Rey, F. del (Ed.): *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República Española*. Madrid, Tecnos, 2011. Álvarez Chillida, escribe el cap. I centrado en los anarquistas, sobre quienes carga gran parte de la responsabilidad del fracaso de la II República. El resto de los capítulos hacen ver que las responsabilidades estuvieron muy repartidas.

⁵⁵ Montseny, F.: «O matamos nosotros, o nos matan ellos», 1936/10/25. Consultado el 10/06/2016 en <http://www.beersandpolitics.com/discursos/federica-montseny/o-matamos-nosotros-o-nos-matan-ellos/1121>

⁵⁶ Morales Toro, A. y Ortega Pérez, J (eds.): *El lenguaje de los hechos. Ocho ensayos en torno a Buenaventura Durruti*. Madrid, Los libros de la Catarata, 1996.

cada momento concreto y manteniendo siempre presente un principio básico del anarquismo: la revolución debe ser siempre la acción espontánea del pueblo que asume el protagonismo de sus propias vidas. Durruti ejemplifica bien los riesgos de autoritarismo y centralización, más los propios del uso excesivo de la violencia que están presentes en el movimiento anarquista. La dificultad de saber cuándo el uso de la violencia traspasa la línea de lo que puede ser entendido como violencia legítima revolucionaria y se convierte en pura violencia coactiva está bien clara en su vida y quizá sobre todo en las milicias anarquistas organizadas para frenar el golpe militar en 1936. Fueron una acción puramente espontánea de militantes desconocidos que decidieron de inmediato salir a frenar el golpe, para convertirse ya en milicias organizadas, con la Columna de Hierro como la más famosa, liderada precisamente por Durruti. Los meses que van de agosto de 1936 a mayo de 1937 son quizá el ejemplo más claro de lo que anunciaba la cita de Proudhon: la dialéctica entre el “*destruam*” y el “*edificabo*”, la estrecha vinculación entre la Columna de Hierro y la construcción de las colectividades⁵⁷, si bien no exento de innumerables casos de violenta injustificada. Es muy significativo de estas dificultades lo ocurrido en la Fatarella en enero de 1937.

La aparición del pacifismo libertario y la defensa del Estado del bienestar

El anarquismo clásico se desarrolló en período histórico marcado por una importante presencia de la violencia en la vida política, que culmina en cierto sentido con una Guerra Mundial seguida por una larga y también dura Guerra Fría. La presencia relevante del anarquismo en la vida política se desvanece casi totalmente tras el momento de máximo esplendor en la revolución española de 1936. No obstante, no desaparece del todo porque en definitiva expresaba una manera específica de lucha por un cambio social significativo que daría paso a una época nueva de la humanidad. De manera más difusa en la lucha por los derechos sociales en Estados Unidos y de manera clara en los sucesos de Mayo de 1968 en Francia, el anarquismo adquirió un protagonismo importante, hasta el punto de que se puede decir que algunas de sus intuiciones fundamentales está bien presentes en algunas de las propuestas políticas más sugerentes de las últimas décadas⁵⁸.

Este anarquismo contemporáneo se caracteriza por haber destacado algo que ya estaba presente en el clásico, como he indicado anteriormente: un profundo pacifismo provocado por el convencimiento de que la revolución no consiste en absoluto en tomar el poder, sino en disolverlo alcanzando una sociedad anárquica (sin gobernantes), ácrata (sin poder) y libertaria (acción solidaria de personas que toman las riendas de sus propias vidas). Y para ello la violencia, aunque explicable e incluso justificable en algunas situaciones, no es en absoluto el camino. La posición pacifista de Tolstoi, muy minoritaria y en parte no reconocida como anarquista por muchos anarquistas de su época, gana adeptos en el anarquismo contemporáneo.

Cierto es que ese anarquismo pacifista surge en un contexto más favorable en el que el Estado ha aceptado asumir un papel protagonista en la satisfacción de las necesidades fundamentales de las personas (Estado del bienestar), y no es ya prioritariamente un Estado casi exclusivamente represor. El hecho de que siga siendo Estado y de que su capacidad de

⁵⁷ Casanova, J., *Anarquismo y revolución...*, y *De la calle...*, o.c., expone bien esa imbricación entre milicias y colectivización.. Y también trabajo de Josep Termes, *Misèria contra pobresa. Els fets de la Fatarella de 1937*. Barcelona, Alfara, 2005.

⁵⁸ García Moriyón, F: *Senderos de libertad. Los anarquistas en los movimientos sociales*. Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2009.

control y uniformización de las conductas de las personas se haya incrementado mucho, hace que gane interés la propuesta contra el Estado del anarquismo. Pero también las condiciones de vida de la clase obrera, al menos en los países del centro de un mundo globalizado, han mejorado lo suficiente como para no alimentar una rebelión que fácilmente se traduce en comportamientos violentos. La construcción de este Estado tiene lugar en el contexto de la Guerra Fría, es decir, cuando la amenaza del poder soviético era real, lo que nos debe hacer pensar en que quizá sin ese horizonte del comunismo y de amenaza nuclear no hubiera crecido el Estado del Bienestar en los países que formaban el «mundo libre».

Importante es también tener en cuenta que al anarquismo rebrota cuando el movimiento pacifista y antimilitarista estaba ya muy implantado, y comenzaban a tener bastante presencia tanto el movimiento feminista como el ecologista⁵⁹. En todos ellos, la no-violencia era parte consustancial de su enfoque, y esa no-violencia activa, avalada por las propuestas políticas de Gandhi, inspirado en Thoreau y el evangélico sermón de la montaña, o Luther King, se convierte en exigencia casi insuperable. Tiene interés también la aproximación explícita de algunos cristianos, como Dorothy Day (muy activa en el movimiento antimilitarista y antinuclear, pero también el movimiento obrero) en Estados Unidos y Jacques Ellul (más centrado en la ecología) en Francia, para potenciar esa vía que en su día planteó otro cristiano anarquista como Tolstoy. Podemos entender, por tanto, cómo los anarquistas han incorporado profundamente ese discurso y de la posición clásica solo queda claramente la resistencia a condenar a quienes, por radical descontento con la situación social y política vigente, recurren a la violencia. No es de extrañar que la CGT, heredera de la CNT, aunque no la única heredera, tenga un discurso alejado del uso de la fuerza, pero no de la acción directa, en algunos casos claramente teñida de cierta violencia.

Quizá nunca antes hemos estado tan cerca de dar por supuesta que la única violencia legítima es la del Estado, que, por tanto, no es violencia, y no deja de ser chocante escuchar una vez tras otra que en política está todo permitido menos la violencia. Eso es habitual en el discurso de las élites dominantes, que no dudan en legitimar la violencia para derrotar a sus enemigos, incluso con procedimientos claramente ilegales, como le fue, por ejemplo, el asesinato de Bin Laden. Por eso, en el seno del anarquismo se mantiene una línea que defiende el uso de la violencia, en general bajo el lema del insurreccionalismo. Es más se trata de una tendencia que llega a considerar la no violencia como un claro apoyo al Estado, por tanto, profundamente anti-anarquista⁶⁰, precisamente por minimizar la importancia que sigue teniendo la violencia para destruir un Estado que, lejos de estar debilitado y humanizado, manifiesta derivas totalitarias que lo convierten en un peligro real. Ciertamente es que, otros anarquistas, critican duramente esa visión de Gelderloos, precisamente por ser una incorrecta presentación de la no-violencia⁶¹.

El hecho es que, como el mismo Gordon ya citado, o la Comunidad Invisible⁶², mantienen una posición más abierta, en la que, dentro del anarquismo, sigue teniendo cabida la práctica de la violencia, en el marco tradicional de la Acción Insurreccional, que se remonta a los orígenes del anarquismo como deja claro Flood, en la obra ya citada, o

⁵⁹ Gordon, U.: *Anarchy alive! Políticas antiautoritarias de la práctica a la teoría*. Madrid, La Malateta, 2014. Cap. 4, «Paz, amor y cócteles molotov».

⁶⁰ Gelderloos, P.: *Como la no violencia protege al Estado*. Barcelona, Anomia, 2011. Accesible en Internet.

⁶¹ Martin, B.: «How nonviolence is misrepresented». *Gandhi Marg*, volume 30, number 2, July-September 2008, pp. 235-257.

⁶² Comunidad Invisible: *A nuestros amigos* Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.

Black⁶³. Esta corriente se diferencia de otras posturas en términos de organización y acción, más que en aspectos teóricos y filosóficos, que siguen siendo compartidos. Dos elementos la caracterizan: la crítica a la organización formal y permanente y la defensa de la acción directa, que incluye actos ilegales y ataques directos, cuando sea necesario, dirigidos contra el capital, el Estado, la autoridad, y todos los símbolos de estos elementos. Aboga, como ya ocurriera en el período del anarquismo clásico, más bien por la organización informal de afinidad frente al sindicato. Representa esta corriente el llamado Bloque negro⁶⁴, aparecido por primera vez de manera clara en Seattle, en 1999, en el marco de las protestas organizadas contra las grandes instituciones internacionales. Fue allí donde hicieron ver que no bastaba con manifestaciones pacíficas y autocontroladas. El enemigo era eso, el enemigo, era poderoso, y había que ejercer cierta violencia para hacerle entrar en razón y obligarle a dialogar.

Si bien la experiencia parece ir reforzando una propuesta de acción no-violenta como única estrategia sensata para lograr un cambio real de las relaciones de opresión y explotación actualmente dominantes, y además eso es muy coherente con los principios básicos del anarquismo, quizá no quepa tampoco duda de que antes o después la violencia será necesaria. Eso sí quiero terminar con una referencia a algo que sostiene en sus conclusiones un artículo que evalúa la práctica del Bloque Negro y el insurreccionalismo actual⁶⁵. Nos ayuda a recordar algo que también sabían los anarquistas clásicos: la violencia del anarquismo es sobre todo violencia reactiva y defensiva en un contexto en el que la violencia sistémica es constante y profunda, pero no existen recetas teóricas que permitan decidir de antemano cuándo nos hallamos ante una violencia legítima y justificada y cuando estamos ante una violencia contraproducente que, en definitiva sigue perpetuando las relaciones de poder, solo que ahora se convierte en legítima porque quienes ejercen ese poder coercitivo son los nuestros, nuestros amigos, no ellos, nuestros enemigos. Y la historia del anarquismo hace pensar que muy posiblemente los anarquistas se han excedido en el uso de procedimientos violentos, aunque las dos tendencias, la más pacifista y la más violenta siempre estuvieron presentes: anarquistas participaron activamente en la organización de las sacas de la cárcel Modelo de Madrid en octubre de 1936; Melchor Rodríguez, otro anarquista, frenó en seco esas sacas por considerarlas indignas.⁶⁶

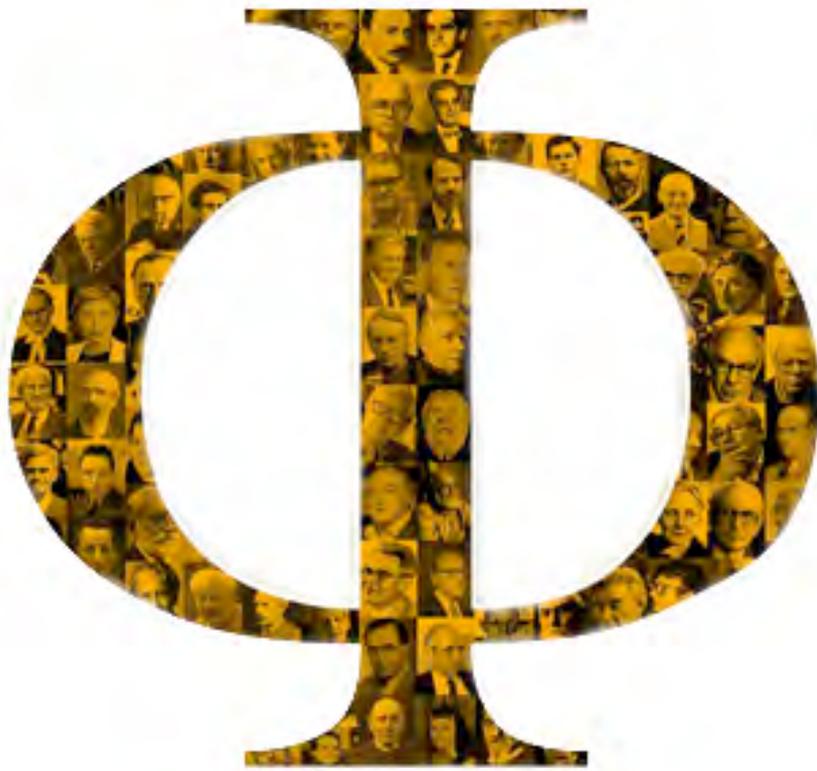
⁶³ Black, Joe: «Anarchism, insurrections and insurreccionalism. An anarchist communist examination» *Red & Black Revolution* No 11, 2006. Consultado el 15/06/2016 en: http://www.anarkismo.net/newswire.php?story_id=3430 Un buen resumen de lo que es el insurreccionalismo lo tenemos en La comunidad: Algunas aclaraciones sobre el anarquismo insurreccionalista», consultado el 15/06/2016 en <http://www.regeneracionlibertaria.org/algunas-aclaraciones-sobre-el-anarquismo-insurreccionalista>.

⁶⁴ Dupuis-Derî, F.: «The Black Blocs Ten Years after Seattle Anarchism, Direct Action, and Deliberative Practices», *Journal for the Study of Radicalism*, Vol. 4, No. 2, 2010, pp. 45–82.

⁶⁵ Albertani, C.: «Paint It Black: Black Blocs, Tute Bianche and Zapatistas in the Anti-globalization Movement», *New Political Science*, Volume 24, Number 4, 2002.

⁶⁶ Ruiz, J.: *Paracuellos, una verdad incómoda*. Barcelona, Espasa, 2015. Salgado, J.F.: *Amor Nuño y la CNT. Crónicas de vida y muerte*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2014.

III. Antropología, Civilización y Violencia



Antropología de la violencia: René Girard

Anthropology of violence: René Girard

Juan Alberto SUCASAS PEÓN

Universidade da Coruña (UDC)

alberto.sucasas@udc.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0010>

Recibido: 29/04/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: La obra de René Girard ofrece una teoría antropológica cuyo tema central es la violencia como origen de la sociedad humana. Tres son sus elementos principales: una teoría mimética del deseo; el mecanismo del chivo expiatorio; la revelación cristiana. En la propuesta de Girard confluyen tres disciplinas: los estudios literarios, las ciencias humanas (en particular, etnología y psicoanálisis) y la teología cristiana.

Palabras Clave: Girard, antropología, sacrificio, violencia, deseo mimético, chivo expiatorio, cristianismo.

Abstract: René Girard's work offers an anthropological theory whose central theme is violence like origin of human society. Its main elements are three: a theory of mimetic desire; the mechanism of scapegoat; Christian revelation. In Girard's proposal converges three disciplines: literary studies, human sciences (specially ethnology and psychoanalysis) and Christian theology.

Keywords: Girard, anthropology, sacrifice, violence, mimetic desire, scapegoat, Christianity.

En una monografía reciente,¹ un destacado académico estadounidense, Richard J. Bernstein, aborda con notable ambición teórica el tema de la violencia en la filosofía contemporánea. Acorde con su metodología habitual, el autor convoca a cinco pensadores (Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann) para entablar, en sendos capítulos, una confrontación con sus respectivas tesis sobre la violencia; junto a ese quinteto, figura también, en un segundo plano, otro puñado de filósofos (Jacques Derrida, Judith Butler, Simon Critchley y Slavoj Žižek son los principales) cuyo interés en el tema les ha inducido a discutir, en diferentes momentos de su obra y con perspectivas teóricas dispares, las propuestas de los cinco primeros.

Difícilmente objetable la decisión de abordar el fenómeno en un contexto, el contemporáneo, donde su presencia ha sido sin duda masiva, exasperada incluso: 1914 inauguró un período histórico durante el cual la violencia parece haberse enseñoreado de la escena social y política, a una escala de magnitud desconocida en el pasado. Hasta el punto de que bien cabe afirmar que, también aquí, el incremento cuantitativo ha provocado un salto cualitativo, del que derivan desafíos inéditos, tanto en el orden teórico (¿por qué ese desencadenamiento de una violencia que, en sus formas más extremas, ha conducido al exterminio, sistemático e industrial, de poblaciones millonarias y amenaza con la posible extinción de nuestra especie?) como en el ético-político (¿debe ser la violencia condenada sin paliativos o ha de seguirse manteniendo la distinción entre dos de sus formas, legítima e ilegítima?), al igual que en el estético (¿qué modos de representación artística de la violencia pueden contribuir a su comprensión, siendo al mismo tiempo respetuosos con la experiencia de las víctimas?). Tales interrogantes expresan, con toda certeza, una inquietud esencial de nuestro tiempo, un genuino *problema epocal*. En esa medida, contribuciones como la de Bernstein no pueden sino ser bien acogidas; lo avala, por sus virtudes expositivas y críticas, la calidad de la obra.

No obstante, cabría abrigar alguna duda de peso sobre la selección de interlocutores. Quizá sean todos los que están, pero probablemente no están todos los que son. Más aún, resulta fácil identificar alguna ausencia inexcusable. No planteamos una objeción arbitraria o dogmática, ni damos por supuesto un canon clausurado de «los pensadores contemporáneos de la violencia». Solo sugerimos lo injustificado de la omisión de un pensador, René Girard, cuya relevancia teórica para nuestra cuestión es a todas luces máxima.

Incluso adoptando los criterios propuestos por el propio Bernstein.² Son tres: presencia del pensador en los debates recientes; pluralismo disciplinar; atención a diferentes modalidades o figuras de la violencia. Apliquémoslos a Girard: su teoría ha suscitado en las últimas décadas una más que notable masa de artículos, ensayos y monografías, cuyas orientaciones teóricas van de la estricta adhesión discipular a las refutaciones más virulentas; su analítica de la violencia moviliza recursos provenientes de ámbitos muy dispares (estudios literarios; antropología cultural; teología cristiana); por último, su teorización de la violencia, en la que cifra el origen secreto de la sociedad y cultura

¹ Bernstein, Richard J., *Violencia. Pensar sin barandillas*, trad. y presentación de S. Rey Salamanca, Barcelona, Gedisa, 2015. El original inglés (*Violence: Thinking without Banisters*) es de 2013.

² Cf. *ibíd.*, p. 32. A decir verdad, Girard no está del todo ausente en el texto bernsteiniano. En una de sus páginas, al hilo del tratamiento de la «violencia ritual» en Jan Assman, se dice: «Este es el tipo de violencia que es tan central en la obra de René Girard» (*ibíd.*, p. 227). La nota al pie correspondiente remite a *La violencia y lo sagrado*, texto que reaparece en la Bibliografía final. Tan magra referencia basta, con todo, para que, en una hipotética auto-exculpación, Bernstein no pudiese alegar ignorancia.

humanas, no solo la tematiza como hecho antropológico fundamental sino que también intenta dar cuenta de la multiplicidad (religiosa; sociológica; económica; bélica; erótica...) de sus manifestaciones.³

Sin con ello prejuzgar el valor epistémico de su sistema, René Girard (1923-2015) habrá sido *el* pensador de la violencia en el siglo XX. Insistamos en las razones para afirmarlo. En primer término, porque sitúa esa realidad en el centro mismo de su propuesta: de hecho, el fenómeno de la violencia no solo es considerado un dato social esencial, sino, con radicalidad mucho mayor, fundamento oculto (revelarlo es justamente la tarea que Girard se impuso) de lo humano. La meditación girardiana construye, en base a una analítica de la violencia, una *antropología fundamental*, hasta el punto de que lo que somos deriva de nuestra conducta violenta. El *homo sapiens* es, en su fondo óptico, *homo necans*. (Mientras que, en la discusión bernsteiniana, la violencia es algo *sobrevenido*, y por ende objeto de una deliberación entre violencia y no-violencia, en Girard posee un estatuto *originario*: con anterioridad a cualquier decisión, *estamos ya*, de siempre, inmersos en ella.) Pero también por el compromiso ético subyacente a la teorización: para Girard, *o* se está con las víctimas *o* se está con los victimarios; *tertium non datur*. Junto a la audacia especulativa y su anclaje ético, ha de destacarse, en tercer lugar, el proceder multidisciplinar, que moviliza recursos de ámbitos cognitivos *prima facie* harto heterogéneos: de la teoría y crítica literarias a la teología, pasando por las ciencias humanas, en particular los hallazgos etnológicos.

¿*Hybris* especulativa de una teoría que se atribuye una capacidad omniexplicativa de la sociedad y la cultura humanas? Es posible. ¿Mestizaje o hibridación metodológicos que transgredirían las demarcaciones fronterizas entre los distintos saberes? Quizá. Pero, en cualquier caso, el proyecto girardiano ostenta una elaboración discursiva ejemplar y su ambición, acaso excesiva, lo hace merecedor de una confrontación rigurosa.

Hay un *sistema-Girard*, cuyas tres piezas principales son: deseo mimético, mecanismo del chivo expiatorio y revelación judeo-cristiana. En el orden sincrónico, esos tres elementos se requieren mutuamente. Sin embargo, su elaboración es el resultado de un dilatado itinerario reflexivo de cincuenta años, los transcurridos entre *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961) y *Sangrientos orígenes* (2011). La reconstrucción diacrónica constituye la mejor vía de acceso al universo girardiano, pues los tres elementos citados fueron gestándose en una lenta progresión teórica, hasta el ensamblaje final que los superpone en una sólida arquitectónica. En lo que sigue adoptaremos esa perspectiva evolutiva en tres momentos. Predomina en cada uno de ellos un saber específico, al tiempo que es inaugurado por una obra de referencia:⁴ teoría literaria (*Mentira romántica y verdad novelesca*) – antropología cultural (*La violencia y lo sagrado*, 1972) – teología bíblica (*Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 1978).⁵ La tríada deseo mimético – chivo expiatorio – revelación judeo-cristiana es, a la vez, un constructo categorial y una secuencia biográfico-intelectual.

³ Un libro tardío (*Anorexia y deseo mimético*, 2008) aborda, desde la teoría mimética, una psicopatología como la anorexia.

⁴ Esquema a no interpretar con rigidez: el avance discursivo, por englobar en cada nuevo estadio aquel que lo precede, permite la coexistencia de diferentes enfoques metódicos. Así, la hermenéutica literaria, hegemónica en la fase inicial, reaparece a lo largo de todo el corpus girardiano, con recopilaciones como *Crítica en un subterráneo* (1976) y *Geometrías del deseo* (2011), o la *summa* shakespeariana de *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (1990).

⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde* ha sido vertido al castellano como *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca, Sígueme, 1982). Si bien ese título retiene en buena medida el contenido semántico del original, encubre la referencia neotestamentaria (Mateo 13,35).

Deseo mimético

Primer momento: la *índole mimética del deseo*.

En orden a elucidar la naturaleza del deseo, su consistencia y motivación, Girard efectúa un recorrido antológico por la evolución del género novelesco, privilegiando cinco autores (Cervantes; Flaubert; Stendhal; Proust; Dostoievski). La tesis impugna el paradigma dominante, proclive a concebir el deseo como estructura bipolar (deseante-deseado) caracterizada por inmediatez y espontaneidad, y propone una configuración triangular, pues entre quien desea y su objeto se interpone una tercera figura, la del *mediador* que inspira secretamente al sujeto deseante. Así, Don Quijote configura su deseo imitando el modelo caballeresco representado por Amadís de Gaula; no solo desea lo que este desea, sino *porque* él, Amadís, lo desea. El yo deseante no es la instancia originalmente productora de su deseo, sino más bien imitador de un modelo prestigioso cuyo deseo deviene pauta del propio. De ahí la contraposición, que da título al libro de 1961, entre «mentira romántica» y «verdad novelesca»: ⁶ «La pasión caballeresca define un deseo *según el Otro* que se opone al deseo *según Uno Mismo* que la mayoría de nosotros nos enorgullecemos de disfrutar.» ⁷

De esa condición imitativa del deseo nace su propensión violenta: el *mediador* se vuelve *obstáculo*, dado que ambos —modelo e imitador— desean el mismo objeto y, en consecuencia, rivalizan por obtenerlo. La progresión de la novela europea moderna materializa una intensificación de tal rivalidad, pues la mediación, inicialmente *externa* (la distancia entre sujeto deseante y mediador atenúa la amenaza de confrontación violenta; eso ocurre en la novela cervantina), tiende, haciéndose *interna*, a reducir la distancia e intensificar la hostilidad, de suerte tal que el mediador, originalmente objeto de veneración, atrae sobre sí el odio del sujeto deseante. El arte novelesco sería, en este sentido, exploración del infierno del odio, donde se entremezclan admiración y rencor, devoción y resentimiento. Todo el repertorio pasional recreado por los grandes novelistas (sus figuras son múltiples: celos; envidia; vanidad; orgullo; esnobismo; amor propio; angustia...) expresa una única verdad, cuyo momento mayor consistiría en la revelación de la constitución triangular del deseo: «El deseo triangular es *uno*. Se parte de Don Quijote y se llega a Pavel Pavlovich». ⁸ No en vano el penúltimo capítulo de *Mentira romántica y verdad novelesca* lleva por título «El apocalipsis dostoievskiano».

Una dimensión esencial del deseo triangular es su carácter *contagioso*, que no hace sino acrecentarse con la disminución de la distancia entre sujeto deseante y mediador. En el universo igualitario de la modernidad, que remite el deseo a la horizontalidad social, en cuya inmanencia se disuelve la verticalidad de la vivencia religiosa tradicional, cualquiera puede convertirse en mediador de cualquier otro. Ese efecto pandémico, de una mimesis generalizada que atraviesa el conjunto de la vida social, posee una triple matriz: histórico-cultural (secularización), sociológica (igualitarismo resultante de la Revolución Francesa) y psicológica (individualidad egotista o narcisista). El fin de las jerarquías, metafísicas o sociales, trae consigo la multiplicación de la mediación; su duplicación (reciprocidad de roles entre imitador e imitado) es solo el primer paso de una progresión frenética:

⁶ No resulta difícil reconocer en esa antítesis una expresión programática: nada más ajeno a Girard que el nihilismo epistémico o el escepticismo posmoderno. La antítesis verdad/falsedad cobra en su obra un valor absoluto.

⁷ Girard, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1985, p. 11.

⁸ *Ibíd.*, p. 48.

«Todo deseo según el *Otro*, por noble e inofensivo que nos parezca en sus comienzos, arrastra poco a poco a su víctima hacia las regiones infernales. A la mediación solitaria y alejada de Don Quijote sucede la doble mediación. Los jugadores del juego de pelota nunca son menos de dos, pero su número puede incrementarse indefinidamente. (...) De doble que era, la mediación recíproca puede convertirse en triple, cuádruple, múltiple. Puede acabar por afectar al conjunto de la colectividad».⁹

La voluntad de verdad del texto novelesco solo fructifica en el final del relato,¹⁰ cuando el héroe, tras el atormentado aprendizaje de la vanidad del deseo (toda genuina novela, sugiere Girard, es un *Bildungsroman* conducente al descubrimiento y superación de la triangularidad del deseo), reniega de su existencia previa y logra ver en el antaño mediador un semejante, un prójimo. Aunque la vena teológico-religiosa del primer libro está inhibida, al menos en comparación con las obras tardías, Girard no vacila en calificar ese vuelco de *metanoia* o «conversión», vinculando el genio novelesco al simbolismo cristiano del «segundo nacimiento». Hasta reconocer en el espíritu de la novela europea una plasmación, patente o velada, del *kerigma* evangélico; cristiano (Dostoievski) o cripto-cristiano (Stendhal; Proust), el relato novelesco remite a un imaginario religioso: «El repudio del mediador humano, la renuncia a la trascendencia desviada, reclama irresistiblemente los símbolos de la trascendencia vertical, sea o no cristiano el novelista. Todos los grandes novelistas responden a este llamamiento fundamental, pero en ocasiones consiguen disimular el sentido de su respuesta.»¹¹

En esa medida, el análisis girardiano de la novela proclama la contraposición, acentuadamente dualística, entre dos modalidades, buena y mala, de la *mimesis*. Por un lado, el círculo demoníaco del deseo triangular que, empeñado en hacer del semejante un modelo-obstáculo, promueve y exaspera la rivalidad, modelando una forma lenta de intersubjetividad. Por otro, la *imitatio Christi*, cuyo restablecimiento de la trascendencia religiosa hace posible la reconciliación consigo mismo, con el prójimo y con el mundo.

Toda la producción posterior consistirá en la exploración sucesiva de ambas figuras miméticas.

El chivo expiatorio

Segundo momento: el mecanismo del *chivo expiatorio*.

En 1972 se publica *La violencia y lo sagrado*. Ya no son los grandes creadores del género novelesco quienes pueblan la nueva obra;¹² su imaginación ha dado paso a la investigación de las ciencias del hombre, ante todo etnología y psicoanálisis. No sin una notable ambivalencia en la actitud hacia sus más insignes representantes: sus

⁹ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁰ Hostilidad irreductible entre el lirismo —ilusorio— de cuño romántico y el espíritu prosaico —al servicio de la verdad— de la prosa novelesca: «La verdad interviene en toda la obra novelesca pero habita muy especialmente al final. El final es el templo de esta verdad. Lugar de presencia para la verdad, el final es un lugar del cual el error se aleja. Si bien el error no consigue negar la unidad de los finales de la novela, se esfuerza en hacerlo inoperante. Se esfuerza en condenarlo a la esterilidad llamándolo *banalidad*. No hay que negar esta banalidad sino reivindicarla fuertemente. De mediata que era en el cuerpo de la novela, la unidad novelesca se hace inmediata en la conclusión. Los finales novelescos son necesariamente banales ya que todos repiten, literalmente, lo mismo» (*ibíd.*, pp. 276-277).

¹¹ *Ibíd.*, p. 280.

¹² No obstante, conviene no olvidar el magnífico análisis, filosófico-literario, que ofrece el capítulo III, «Edipo y la víctima propiciatoria».

descubrimientos empíricos ofrecen un material valiosísimo para la teoría mimética, pero a los padres de la ciencia etnológica les pasó desapercibido el verdadero alcance teórico de sus hallazgos.¹³ Sobre esa carencia incidirá la descripción del chivo expiatorio.

El punto de partida es la omnipresencia de la institución sacrificial y su nexo indisoluble con la violencia, con una operación cruenta. Girard propone considerar ese ritual sangriento como un procedimiento social orientado a desviar la violencia colectiva sobre la víctima inmolada para proteger de ella al cuerpo social; pero la eficacia de esa operación exige el encubrimiento de su verdadero sentido, tarea encomendada a un discurso legitimador —la teología sacrificial— que hace de la acción atroz un mandato de los dioses y de la víctima inocente un chivo expiatorio. El sacrificio, por tanto, instituye una violencia limitada que, por ejercerse sobre una víctima (prisionero de guerra; esclavo; niño; tarado; incluso la figura regia, en virtud de su estatus supra-social) que no es en sentido pleno miembro de la sociedad, evita el riesgo de la venganza, que abriría un ciclo de hostilidad interminable. Con otras palabras: para no caer en la violencia indiferenciada, que pondría fin al vínculo social, las sociedades tradicionales recurren a sus formas atenuadas. En el ritual sacrificial, la violencia (moderada) efectúa una contención de la violencia (desatada); no le pone fin pero limita sus efectos, al tiempo que a escala reducida la reproduce cíclicamente. El antídoto contra la mala violencia (impura) es la violencia sacrificial (purificadora).

Situada en la línea fronteriza entre lo sacrificial y lo pos-sacrificial, la tragedia griega representaría una «crisis sacrificial», interludio entre la religiosidad arcaica (control sacrificial de la violencia) y el orden judicial (control jurídico-penal de la violencia). Girard propone una lectura del *Edipo rey* sofocleo desde esa clave hermenéutica. La desgracia tebana aparece representada por la peste (símbolo, según la interpretación propuesta, de una reciprocidad violenta que se adueña del todo social), pero la culpa es transferida a las faltas individualizadas (parricidio e incesto) de Edipo, convertido en chivo expiatorio. A Creonte y Tiresias les corresponde el papel de acusadores; su éxito logra que el *bellum omnium contra omnes* dé paso al *todos contra uno*, cuyo odio unánime restablece el vínculo comunitario y permite, en consecuencia, eludir la anomia que resultaría del enfrentamiento generalizado.

Con el efecto paradójico de que la víctima, previamente demonizada, se metamorfosea en agente benéfico, pues su sacrificio ha restaurado la paz cívica. Eso significaría el paso de *Edipo rey* a *Edipo en Colono*, trasunto del dispositivo arcaico en virtud del cual la conciencia mítica crea sus dioses: estos no son sino producto de la violencia unánime que, descargada sobre el chivo expiatorio, lo transmuta en instancia benefactora. Esa doble faz de la víctima sacrificial da cuenta de la ambivalencia de lo sagrado, a la vez temido y venerado (*mysterium tremendum et fascinans*):

«[E]l ser mítico o divino en quien parece encarnarse el juego de la violencia no está limitado, como ya se ha visto, al papel de la víctima propiciatoria. Es la metamorfosis de lo maléfico en benéfico lo que constituye la esencia y la parte mejor de su misión, esta metamorfosis es la que le hace propiamente adorable, pero, como hemos visto, la metamorfosis inversa depende también de él. Nada de lo que afecta a la violencia le es ajeno (...)

¹³ Es particularmente interesante la actitud, mezcla de reconocimiento y recelo, hacia el psicoanálisis freudiano. La configuración triangular de la escena edípica y, más aún, el «mito» que en *Totem y Tabú* recrea el parricidio a cargo de la horda primitiva —motivos estudiados, respectivamente, en los capítulos VII y VIII— sin duda subyacen a la hipótesis de Girard (deseo mimético/chivo expiatorio). Probablemente esa sea la razón de su oscilante actitud hacia el creador del psicoanálisis: resulta tentador aplicar al binomio Freud-Girard el modelo de la rivalidad mimética.

»La hipótesis de la violencia, unas veces recíproca y otras unánime y fundadora, es la primera que consigue realmente explicar el doble carácter de cualquier divinidad primitiva, de la unión de lo maléfico y lo benéfico que caracteriza todas las entidades mitológicas en todas las sociedades humanas. (...)

»Descubrir el juego completo de la violencia en las sociedades primitivas es acceder a la génesis y a la estructura de todos los seres míticos y sobrenaturales.»¹⁴

Los dioses míticos, en suma, no son sino máscaras de la violencia. La expresan y a la vez la encubren; de ahí la ceguera inherente a la *ratio* moderna, en el fondo presa de la ilusión mítica, pues repudiando lo sagrado se incapacita para develar su dinámica sanguinaria. Registra la atrocidad, con la finura metodológica de la observación etnológica, pero no es capaz de aprehender su sentido, en ausencia de claves hermenéuticas que esclarezcan el espectáculo:

«La relación del pensamiento moderno con la religiosidad primitiva es, por consiguiente, muy diferente a la que imaginamos. Existe un desconocimiento fundamental que se refiere a la violencia y que compartimos con el pensamiento religioso. Existen, al contrario, en lo religioso, unos elementos de conocimiento, respecto a esta misma violencia, que son perfectamente reales y que se nos escapan completamente.»¹⁵

Resumamos el descubrimiento capital: de la rivalidad inherente al deseo mimético deriva la inevitabilidad de la violencia como hecho social; en su límite extremo desembocaría en una hostilidad generalizada, destructora del vínculo comunitario. Para evitarlo, todas las sociedades recurren a un mismo expediente: transformar la agresividad indiferenciada en violencia unánime contra una víctima inocente, ocultando a la vez, mediante el discurso mítico inculpador, esa inocencia. En la praxis sacrificial, que acaba sublimando la vida inmolada (objeto inicial del odio de todos, su aniquilación resulta benéfica por cuanto restablece la solidaridad intragrupal), tienen su origen las divinidades míticas: el dios nace de la violencia y pervive mediante su ritualización. Pero Girard no se limita a proponer una genealogía violenta de la religión arcaica. Antes bien, extiende su tesis al conjunto de la cultura: las instituciones sociales básicas surgen de la violencia fundacional, pues en todas ellas opera el simbolismo (algo en lugar de otra cosa) y este brota de la vicariedad sacrificial (la víctima elegida *sustituye*, ritualmente, al objeto primitivo de la conducta violenta).

Lo sacrificial es horizonte o *a priori* de toda vida social. Humanidad y violencia son, originariamente, instancias intercambiables: en el origen está el linchamiento.

¹⁴ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1983, pp. 260-261.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 269. Esa ceguera de las ciencias humanas no puede por menos que adular una interpretación de la cultura que ignora su instancia fundacional: «En tanto que el pensamiento moderno no entienda el carácter formidablemente *operatorio* del chivo expiatorio y de todos sus sucedáneos sacrificiales, los fenómenos más esenciales de toda cultura humana seguirán escapándosele» (*ibíd.*, p. 287). Sobre el carácter intrínsecamente hermenéutico de la empresa girardiana: «La presente teoría tiene de paradójico que pretende basarse en unos hechos cuyo carácter empírico no es verificable empíricamente. Sólo podemos alcanzar estos hechos a través de unos textos y estos mismos textos sólo ofrecen unos testimonios indirectos, mutilados, deformados. Sólo accedemos al acontecimiento fundador al cabo de una serie de idas y venidas entre unos documentos siempre enigmáticos y que constituyen a la vez el medio donde la teoría se elabora y el lugar de su verificación» (*ibíd.*, p. 322).

Revelación cristiana

Tercer momento: la *revelación (judeo-)cristiana*.¹⁶

La antropología de la violencia no puede evitar un desenlace aporético: la oposición violenta a la violencia la perpetúa; la abstención de toda violencia condena a ser víctima de ella. No parece haber salida. De hecho, esta no existe en el plano inmanente de la horizontalidad social. Únicamente un punto de fuga trascendente estaría en condiciones de franquear una vía de acceso a la no-violencia. Pero, ¿no nos devuelve la reivindicación de la verticalidad religiosa a la violencia fundacional? No, si fuese posible identificar una modalidad de lo divino absolutamente ajena a su configuración arcaica. Eso ofrece, según Girard, la tradición religiosa del cristianismo. De suerte tal que su discurso antropológico culmina en una *Apologia pro veritate catholicae fidei*. Contra el impulso secularizador de la racionalidad moderna, que ve en la crítica de la religión el instrumento de su definitiva extinción, Girard propone una síntesis antropológico-religiosa, en cuyo seno la crítica de la religión (arcaica) favorece una *restauratio magna* de la verdadera religión (cristiana). Esa alianza entre *logos* y *fides* recupera el momento de crítica de la religión inherente al monoteísmo, donde la fidelidad al Único no puede desentenderse de la denuncia de los falsos dioses, de la idolatría pagana. Ni que decir tiene, surge ahí una tensión epistemológica entre la axiomática de una razón secularizada y las pretensiones de la teología; dicha tensión ha marcado inexorablemente la recepción crítica de la propuesta girardiana. Para nuestro autor, sin embargo, el discurso antropológico y el teológico se requieren mutuamente, pues solo a su sinergia cabe encomendar la formulación de la Verdad:

«Creo, por el contrario, que el fin de la filosofía consiste en la posibilidad, por fin, de un pensamiento científico en el dominio del hombre y, al mismo tiempo, por extraño que parezca, consiste en el retorno de lo religioso; en el retorno del texto cristiano en una luz renovada, no en virtud de una ciencia que le resultaría exterior sino en virtud del hecho de que él mismo es esa ciencia en trance de advenir a nuestro mundo.»¹⁷

Solo la divinidad (judeo-)cristiana es capaz de trascender, revelándola, la violencia, pues únicamente ella es capaz de sustraerse (y sustraernos) a la inmanencia cerrada del régimen de violencia omnipresente en la historia humana.

Ese es el principio que formuló, originalmente, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (1978). Inaugura un vasto ciclo de reflexión y escritura; buena parte de sus obras lleva por título un versículo bíblico: *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (Mateo 13, 35), *La ruta antigua de los hombres perversos* (Job 22,15), *Cuando esas cosas comiencen* (Marcos 13,29), *Veo a Satán caer como el rayo* (Lucas 10,18), *Aquel por quien llega el escándalo* (Lucas 17,1).

¹⁶ En Girard, la Escritura vuelve a ser materialización textual de la Verdad. Su aproximación a ella reitera el gesto de la tradición cristiana hacia la Biblia: la Revelación opera ya, incipientemente, en los escritos veterotestamentarios pero solo alcanza su plenitud con el *kerigma* neotestamentario. El binomio anticipación/cumplimiento, axiomático para la lectura *tipológica* del texto sagrado, es restablecido por Girard. En esa medida, su compromiso teológico es (judeo-)cristiano: asume la Biblia hebrea en tanto que anuncio o promesa (Antigua Alianza) del cumplimiento evangélico (Nueva Alianza). Desde ese punto de vista, Girard se adhiere, sin ambages, a la ortodoxia teológica.

¹⁷ Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset & Fasquelle, 1978, p. 600.

En los escritos veterotestamentarios rastrea Girard tres momentos esenciales. Por un lado, aquellos textos que ilustran la crisis conflictiva de la comunidad, sea a través de episodios donde el orden social se quiebra (caída edénica; diluvio; Babel; Sodoma y Gomorra; las diez plagas de Egipto) o de escenas de rivalidad fratricida (Caín y Abel; Jacob y Esaú; José y sus hermanos). En segundo lugar, la resolución de la crisis mediante una expulsión que simbolizaría la fase de la unanimidad violenta, del «todos contra uno» (pareja primordial desterrada del Paraíso; bendición que recae sobre Jacob, y no sobre Esaú; lucha de Jacob con el Ángel; cantos deuteroisáuticos del Siervo de YHWH). Por último, la elaboración de prohibiciones y rituales. ¿Dónde reside la novedad del Antiguo Testamento respecto al discurso mítico? Justamente en que lo impugna, evidenciando su falsedad, al proclamar la inocencia de la víctima (Abel; José; cautiverio en Egipto; Siervo de YHWH); esa lógica anti-victimaria culminaría en el repudio profético del culto sacrificial sangriento. Con todo, Girard no deja de reconocer un límite en el imaginario de la Biblia hebrea: en lugar de reducir la violencia al ámbito antropológico, permite que contamine a la propia divinidad. Ese residuo de religiosidad arcaica solo será erradicado en los relatos evangélicos.

En la tematización girardiana de la proto-revelación hebraica ocupa un lugar prominente la exégesis del libro de Job contenida en *La ruta antigua de los hombres perversos*. Job encarna al chivo expiatorio, víctima propiciatoria de una comunidad cuya violencia unánime viene representada por los discursos, obsesivamente inculpativos, de los «amigos»:

«[L]os amigos no está ahí para “consolar” a Job, como tiene el impudor de afirmar el prólogo, ni tampoco simplemente para congratularse de su caída. (...) Están ahí para velar por la buena marcha del mecanismo victimario. Igual que los coros trágicos, los clamores unánimes de las tres series de discursos hacen pensar en textos rituales cuya finalidad es incitar a los participantes hacia la agresión religiosa.»¹⁸

Job es el modelo-rival: el momento de desgracia, que interrumpe de manera trágica su trayectoria vital ascendente, supone el paso de la multitud adoradora a la multitud perseguidora. Pero la palabra de Job, en sintonía con los salmos penitenciales, transmite el punto de vista de la víctima inocente acosada por una masa hostil. No cesa en el empeño de defender su inocencia contra la monotonía del discurso teológico-sacrificial de los «amigos». El *novum* bíblico se cifra en la apertura a una idea de lo divino que rompe con la mentalidad arcaica: Job reclama un *Dios de las víctimas*. Y, aunque sea Cristo quien «lleva hasta el final lo que Job sólo consigue a medias»,¹⁹ Job prefigura la revelación evangélica: su *goel*, abogado de las víctimas, anuncia al Paráclito del Nuevo Testamento.

La Revelación consumada viene dada por el relato evangélico de la Pasión, texto fundacional de una religión no-sacrificial, no-violenta. Si el YHWH veterotestamentario todavía conserva residuos de la mentalidad mítica y sacrificial, el Padre de la Nueva Alianza es del todo ajeno a la violencia. Frente al designio acusatorio del texto mítico, la teofanía proclamada por Jesús expresa una verdad (para Girard, *la verdad*) antropológica, oculta desde la creación del mundo y solo ahora plenamente desvelada: la víctima es inocente; el discurso que la inculpa y prepara su inmolación, falso. La absoluta inocencia del Crucificado revela, de manera a la vez inaugural y definitiva (toda verdad resplandece,

¹⁸ Girard, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. de F. Díez del Corral, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 95.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 191.

ineludiblemente, *después de Cristo*), un misterio hasta ese momento intolerable; en lo sucesivo, la mentira mítica ya no podrá encubrirlo.²⁰ La Pasión es Verdad *in actu*, la demostración apodíctica de la falsedad del mecanismo victimario y su legitimación sacrificial.²¹ Pues lo evidencia en su forma más obscena y ayuna de justificación.

¿Quiere ello decir que tras el Gólgota se extingue, en una humanidad definitivamente pacificada, la lógica victimaria? René Girard no lo pretende. Tras Cristo, eso sí, ya no resulta posible preservar intacto el mecanismo de la violencia unánime ni, sobre todo, la cobertura ideológica que le suministra el discurso mítico. Pero la vocación victimaria no desaparece; incluso contamina, en la historia de la cristiandad, la teología dominante: los seguidores de Jesús han traicionado, involuntariamente, su legado al someter el texto evangélico a una lectura sacrificial (el Padre, con voluntad redentora o salvífica, entrega a su Hijo a la violencia de los hombres). Girard objeta: el Padre neotestamentario representa una deidad no-sacrificial y, en consecuencia, la crucifixión no remite a la voluntad divina sino a impulsos humanos. La Cruz supone un acontecimiento salvífico, pero no sacrificial: el Reino de Dios descansa sobre la renuncia incondicional a la violencia; obra la reconciliación interhumana sin valerse, como intermediario, de una víctima sacrificial. No haberlo tenido presente explica la historia persecutoria del cristianismo y su antijudaísmo.²²

¿Qué novedad introduce, en el conjunto de la historia humana, el acontecimiento cristiano? Por un lado, trae consigo un efecto liberador: la violencia unánime ya no puede ampararse en la ficción del mito, cuya falsedad se ha hecho manifiesta para siempre. Pero supone igualmente una amenaza redoblada, un incremento del riesgo, dado que con el desmoronamiento de la institución sacrificial desaparece un dique de contención, el único conocido por las sociedades arcaicas, de la violencia generalizada:

²⁰ La potencia des-mitificadora del relato evangélico pone fin a la teología sacrificial. En lo sucesivo, el discurso acusatorio, en ausencia de cobertura mítica, echa mano de los *textos de persecución*, que proponen formas estereotipadas (esquema triple: crisis indiferenciada – acusación – selección de víctimas) para dirigir el odio colectivo sobre individualidades o minorías indefensas. *El chivo expiatorio* (1982) se abre con el análisis de un «texto de persecución»: el poeta francés Guillaume de Machaut, del siglo XIV, incluye en su *Jugement du Roy de Navarre* el relato del ajusticiamiento popular de judíos acusados del envenenamiento de los ríos, causa de la peste. Girard devuelve la presunta ficción a una matanza efectivamente perpetrada y a su sanción en el estereotipo antijudío: «Las comunidades medievales tenían tanto miedo de la peste que su propio nombre les horrorizaba; evitaban en lo posible pronunciarlo e incluso tomar las medidas debidas a riesgo de agravar las consecuencias de las epidemias. (...) Toda la población se asociaba gustosamente a ese tipo de ceguera. Esta voluntad desesperada de negar la evidencia favorecía la caza de los “chivos expiatorios”» (Girard, R., *El chivo expiatorio*, trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 9-10).

²¹ De ahí la exégesis de aquellos episodios neotestamentarios (decapitación de Juan el Bautista; negaciones de Pedro) que ilustran el fenómeno de la violencia unánime. También la importancia del martirologio: el mártir, que lleva la *imitatio Christi* hasta el extremo de reiterar en su tormento la Crucifixión, es, como la etimología establece, *testigo* de una verdad antropológico-religiosa que revela la violencia fundamental.

²² Esa insistencia en el carácter inequívocamente anti-sacrificial del genuino cristianismo es matizada a partir de *Celui par qui le scandale arrive* (París, Desclée de Brouwer, 2001): si en obras anteriores Girard negaba toda intromisión de la mentalidad sacrificial en la Crucifixión, ello se debió al afán de purificar el acontecimiento e impedir su asimilación a la religión arcaica. Ahora reconoce que en la Cruz tuvo lugar un sacrificio, pero de signo antitético al arcaico: si este ejerce la violencia sobre el inocente, aquel es, íntegramente, no-resistencia a la violencia. Cristo aceptaría someterse a la violencia sacrificial para neutralizarla. En otros términos, el Padre se vale del esquema violento del chivo expiatorio para ponerle fin, en una maniobra *irónica*: «El propio Dios vuelve a utilizar, a costa suya, el esquema del chivo expiatorio para subvertirlo. Esa tragedia no está exenta de ironía. Sus connotaciones son tan ricas que la mayoría de ellas se nos escapan. La ironía consiste, en parte, en la homología de los dos sacrificios, en los extraños efectos especulares entre la violencia de unos y, en el otro extremo, un amor que supera nuestra inteligencia y nuestra capacidad expresiva» (ibíd., p. 80).

«Cuando por medio del cristianismo nos desprendemos de lo sagrado, se produce una apertura salvífica al *agape*, a la caridad, pero, asimismo, a una posible violencia superior. Vivimos en un mundo en el que somos conscientes de que hay menos violencia que en el pasado, y nos cuidamos de las víctimas de un modo que ninguna otra civilización conoció jamás, pero también somos el mundo que persigue y mata más personas que nunca. Vivimos en un mundo en el que se tiene la impresión de que tanto el bien como el mal van en aumento.»²³

El tiempo *después de Cristo* es vivido, históricamente, en la tensa unidad de promesa y temor, entre la esperanza de pacificación y la inquietud ante el retorno de una violencia incontenible.

La propuesta de Girard nos sitúa en ese ambiguo escenario. Su potencia discursiva acredita la necesidad de prestarle atención, al tiempo que cierta *hybris* teórica (pretensión de dar cuenta del fenómeno humano, en su desbordante complejidad, en base a un único acontecimiento, la violencia fundacional) sugiere la conveniencia de revisarla críticamente.

²³ Girard, R., y Vattimo, G., *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. de R. Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 2011, p. 47. El remedio puede estar, paradójicamente, en el origen de un mal históricamente redoblado: «La famosa frase de Jesús: “No he venido a traer la paz sino la espada” (Mat., 10,34) refleja su conciencia de estar destruyendo el poder catártico de la persecución expiatoria. Por tanto, aunque (o, más bien, puesto que) él nos dará al final “la paz que supera toda comprensión” (Fil., 4,7), a su paso entre nosotros debe seguirle, primero, una difícil transición histórica durante la cual su paz aún no ha llegado y la antigua paz del mundo, la tregua de la persecución del chivo expiatorio, ya no existe. La revelación de la Cruz comporta, sin duda, innumerables beneficios pero, en su expansión, priva a las sociedades humanas del único tipo de paz del que han gozado bajo la ley del chivo expiatorio» (ibíd., pp. 152-153).

Las formas de la violencia y la identidad personal en Hannah Arendt

Shapes of Violence and Personal Identity in Hannah Arendt

Agustina VARELA MANOGRASSO *

Universidad de Murcia

agustinavarelamano grasso@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0011>

Recibido: 31/05/2016

Aprobado: 15/10/2016

Resumen: Este artículo estudia el tratamiento arendtiano de la violencia atendiendo a las actividades de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) y sus respectivas tipologías de lo humano (*animal laborans*, *homo faber* y *zoon politikón*), desde su compleja vinculación a la (des)configuración de la identidad personal. Según atendamos a una u otra actividad, así como a la relación que se establece con el “mundo” y con “los otros”, descubriremos distintas formas de la violencia y conexiones con las posibilidades de constituir una identidad personal. Si en una primera instancia, la noción arendtiana de violencia parece estar restringida a la instrumentalidad del *homo faber*, este estudio se propone explorar ciertas ampliaciones que la misma obra de Arendt ofrece y que, no solo superan la dimensión físico-instrumental de la violencia, sino también flexibilizan los límites prepolíticos en los que, en principio, parece estar rígidamente acotada.

* Becaria del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Referencia AP2012/00635. Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. agustinabelen.varela@um.es

Palabras Clave: Arendt, violencia, identidad personal, mundo, acción, instrumentalización, prescindibilidad, vulnerabilidad, resistencia.

Abstract: This article examines Arendt's conception of violence by taking into account the activities of *Vita Activa* (labor, work and action) and their respective types of human beings (*animal laborans*, *homo faber* y *zoon politikón*), from its complicated connection to the (des)configuration of personal identity. Depending on whether we focus on one or another activity, as well as the relationship with the "world" and "the others", we will be able to find out different shapes of violence and its connections with the possibilities of shaping personal identity. If, at first sight, Arendt's notion of violence appears to be restricted to the instrumental mentality of *homo faber*, this paper aims to explore certain expansions offered by the same Arendt's work, and which not only transcend physical and instrumental dimensions of violence, but also they make flexible its prepolitical limits within which, initially, it seems to be strictly enclosed.

Keywords: Arendt, violence, personal identity, world, action, instrumentalization, disposability, vulnerability, resistance.

Introducción. Espacios de reconocimiento y espacios de violencia

Cuando en 1947 Arendt dedicaba unas palabras de agradecimiento a su maestro y amigo Karl Jaspers, destacaba su "actitud de escucha" y "libertad de juicio" que le habían enseñado a "orientarse en la realidad sin venderse a ella"¹. Un equilibrio difícil de alcanzar y mantener, especialmente, cuando la realidad está atravesada por el miedo y la violencia.

La figura de Hannah Arendt como pensadora de los acontecimientos de su tiempo, muestra el esfuerzo por reflexionar sobre el "suelo de los hechos" sin ceder a la aceptación acrítica del mundo que éstos han creado y sin huir tampoco al cobijo de la ficción perdiéndolos de vista, pues, como ella misma llega a afirmar, "nunca debería uno apartarse de ese suelo sin saber lo que hace y por qué lo hace"². Pero la alemana sabía lo que hacía y también por qué lo hacía. Si, por un lado, el totalitarismo había convertido el suelo en inhabitable, a su vez, incitaba la búsqueda de sentido en un contexto en que las antiguas categorías del pensamiento ya no podían guiar "el diálogo de comprensión". Así, se puede decir que toda su propuesta filosófico-política parte de una "decisión difícil de tomar", la de abandonar el suelo de los hechos sin perder de vista la realidad, animándose a "pensar sin barandillas".

Como judía y alemana, apátrida y refugiada, Arendt conocía de cerca la experiencia de la exclusión. Era consciente de la importancia que tenía la constitución de la comunidad política como esfera artificial de reconocimiento mutuo en que los individuos –iguales en su capacidad para distinguirse unos de otros mediante la acción y la palabra– pudiesen mostrarse en su singularidad y revelar su identidad personal, porque conocía la vulnerabilidad y la violencia a la que quedaban expuestos fuera de ese espacio político de aparición. Si bien no hay una única vía para acercarse al tema de la violencia en su obra,

¹ Arendt, H., "Dedicatoria a Karl Jaspers", *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 262.

² Ídem.

todas ellas pasan por la distinción entre los ámbitos político y prepolítico, así como la relación jerárquica que se establece entre ambos. Hacerlo, además, desde su compleja vinculación a los procesos de (des)configuración de la identidad personal, implica preguntarse qué es lo que convierte en prepolítica a la violencia y en propiamente política a la construcción de la identidad. La clave la encontraremos en el silencio coactivo que impone la primera y el diálogo activo que supone la segunda³.

Desde esta distinción de esferas, la público-política es concebida como auténtico ámbito de realización que emerge del encuentro intersubjetivo actualizado en la acción conjunta. Ésta –y el discurso como una forma de acción⁴– es la capacidad que los humanos tenemos de interrumpir procesos con el comienzo de otros nuevos, pero que, a diferencia de lo que en un principio podría esperarse, no puede llevarse a cabo en aislamiento. La concepción arendtiana de libertad, que coincide precisamente con esta capacidad de iniciar lo inesperado, rechaza la idea de soberanía y plena autonomía, porque toda acción repercute inevitablemente en los otros, pero también porque requiere de ellos para ser llevada a término⁵.

El espacio público-político aparece, de este modo, como “la condición para la posibilidad de estar juntos”⁶, de hacernos visibles y poder reconocernos unos a otros como sujetos únicos. Pero es esta una condición que no se da necesariamente ni es inherente a toda forma de convivencia humana. Se trata de un ámbito que debemos constituir y proteger, precisamente porque, en la medida que supone “la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos”, implica mucho más que encuentro intersubjetivo, “nos asegura [dice Arendt] de la realidad del mundo y de nosotros mismos”⁷. Adquiere, en este sentido, una dimensión ontológica que, en tanto garantiza la realidad misma, así como configura, confirma y revela nuestra identidad personal, no puede restringirse al aparato institucional del Estado ni a los “políticos profesionales”.

Por su parte, aquello que queda fuera de ese ámbito de realización es el privado-prepolítico⁸ en el que domina la coacción de la vida biológica y la oscuridad de un espacio que debe permanecer fuera del alcance de la luz pública para no pervertir el sentido de ambas esferas. Se trata de un espacio de privación sin intersubjetividad, “en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad”⁹, por el ritmo cíclico común a los cuerpos. Y, si bien Arendt lo concibió asimismo como contrapunto imprescindible de lo público –refugio desde el que mujeres y hombres pueden aparecer y al

³ Según Arendt, aunque “el descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos, sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación”. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 202. Si las palabras revelan a *alguien*, toda acción requiere ir acompañada de la palabra (relato) que revele al agente de la acción. De ahí la importancia del relato en su obra.

⁴ El discurso en sí mismo, así como el relato que acompaña (o debería acompañar) a toda acción, son concebidos desde una perspectiva performativa del habla.

⁵ Arendt recupera la noción de acción de la Grecia clásica. Es al mismo tiempo *archein* (comienzo -realizado por un sujeto) y *prattein* (llevar a término -del que participan muchos). Por ello no es soberana, requiere de los otros y esto la convierte en imprevisible. El problema, según ella, es que ambos conceptos se han separado y hemos perdido su auténtico sentido. Cuando esto sucede *archein* se convierte en acción solitaria y adquiere el significado de gobierno de unos sobre otros. Véase Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 213.

⁶ Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 334.

⁷ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 60.

⁸ En realidad, debemos hablar de un doble exterior del espacio político: por un lado, este espacio privado prepolítico interno a una comunidad y, por otro, la dimensión internacional, la relación exterior entre las comunidades.

⁹ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 103.

que deben poder regresar–, se muestra siempre como un ámbito subordinado que en su forma más extrema (la de la pura actividad laboral) no distingue entre los diversos y, por tanto, no puede revelar la singularidad de los sujetos (en realidad, desubjetivados) ligados a él.

No hay, para la alemana, identidad personal previa al encuentro con los otros en el espacio público-político, porque no hay distinción en el ámbito privado¹⁰ y si encontramos algún tipo de identidad lo es solo en términos de uniformidad. Pero tampoco hay unicidad hacia el interior, una esencia predeterminada que nos permita aparecer como sujetos no intercambiables. La unicidad de cada individuo depende de la mirada de los otros, por eso para ella la subjetividad es siempre una construcción intersubjetiva, que requiere una esfera donde las palabras sean escuchadas y las acciones compartidas. Esto no quiere decir que Arendt pretenda negar la existencia de lo que Amin Maalouf denominó “identidades asesinas”¹¹ ni su inherente violencia, pero las va a desplazar fuera de lo político o, en todo caso, las va a concebir destructoras de dicho espacio y de la pluralidad que lo atraviesa. No las considerará, por decirlo de algún modo, “auténticas” identidades porque no revelan singularidades, sino que eliminan la diferencia-plural desde la que toda singularidad puede emerger.

Desde esta perspectiva, identidad y violencia parecen contraoponerse en los mismos términos que lo político y lo prepolítico. La violencia muda, interruptora del discurso y, por tanto, destructora del espacio de aparición, aparecería como desconfiguradora de la identidad personal y ésta, por su parte, solo podría revelarse mediante las palabras y las acciones en una esfera política no violenta. En su intento por recuperar la dignidad de lo político como respuesta a “las catástrofes políticas de mitad del siglo XX” y de preservarlo como espacio de aparición libre de violencia, Arendt no solo parece restringir la noción de violencia a lo prepolítico, desatendiendo el papel que puede desempeñar en la esfera política, sino que además parece perder de vista que para comprender los procesos de transformación –de (des)configuración, pero también de (re)configuración– de la identidad individual, tan significativas son las relaciones “no-violentas” de comunicación como las de dominio y violencia.

Sin embargo, si bien no pueden pasarse por alto las distinciones binarias que conforman la red conceptual de su teoría filosófico-política, el tema de la violencia y su vinculación al desarrollo de la identidad personal tampoco puede ser reducido en la obra de Arendt a una relación de contrarios, sobre todo, si tenemos en cuenta que es precisamente en los “tiempos oscuros” y violentos cuando la pregunta “¿quién eres tú?” interpela a los sujetos con fuerza, llevándolos a tomar una posición en el mundo¹². Partiendo de la tesis de que la preocupación arendtiana por la violencia no puede ser pensada sin su compleja vinculación a los procesos de (des)configuración de la identidad personal, este trabajo tiene como propósito explorar las zonas más porosas de sus postulados, que permiten suavizar la rigidez de sus distinciones, así como ampliar los sentidos de sus nociones de violencia e identidad y, en última instancia, de las articulaciones que se dan entre ellas.

¹⁰ Y si podemos hablar de “identidad privada”, para ella, se trataría de aquello que nos es dado y nos iguala con otros sujetos (como, por ejemplo, ser mujer y ser judía).

¹¹ Aquellas que llegan a matar o apoyar a los que lo hacen por concebir la identidad desde la sesgada perspectiva de una única pertenencia. Véase Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999.

¹² Sigo en este punto a Patricia Owens, según la cual Arendt encuentra en los tiempos de guerra el mejor tipo de política y defiende que su teoría está fundamentalmente enraizada en su comprensión de la guerra y su significado político. En mi opinión, esto es extensible a la violencia en general, que en la obra de Arendt supera ampliamente el marco de la guerra. Véase Owens, P., *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 3.

Para ello tomaré como referencia de análisis las tres dimensiones de la existencia humana que Arendt estudia en *La condición humana* (1958) en función de las conocidas actividades fundamentales de la *vita activa* y sus respectivos agentes. Si bien las tres se dan al mismo tiempo en cada sujeto, la priorización de una sobre las otras afecta también a las distintas “tipologías” del ser humano y de sus formas de vida. Así, la necesidad de la labor propia del *animal laborans*, la instrumentalidad del trabajo del *homo faber* y la capacidad de inicio-acción del *zoon politikón*, serán los tres ejes que me permitirán indagar en tres acepciones distintas de la violencia en conexión con la (des)configuración de la identidad personal, y atendiendo a la doble relación: yo-mundo (“mundo común” en el caso del *zoon politikón*, “mundo artificial” en el del *homo faber* y “amundanía” en el caso del *animal laborans*) y yo-los otros (como interlocutores, instrumentos o meramente desechables)¹³. Una doble relación que repercute, asimismo, en el sentido que tenemos de nosotros mismos¹⁴.

Cuando en *La condición humana* Arendt aborda la categoría de violencia desde una perspectiva histórico-antropológica de las actividades de la *vita activa*, muestra su preocupación por las transposiciones que se han dado entre ellas, invirtiendo el orden de su relación jerárquica que va de la libertad de la acción a la necesidad de la labor. Y si bien, como veremos, en una primera instancia parece estar restringida al *homo faber* y su lógica instrumental –esto es, a la construcción-destrucción del mundo artificial, a la muerte física de los individuos o a la objetivación de las relaciones interhumanas–, un estudio atento también a las perspectivas del *animal laborans* y del *zoon politikón*, permite ampliar el sentido restringido de la violencia (físico-instrumental respecto a sus herramientas y racionalidad), así como flexibilizar los límites prepolíticos en los que, en principio, parece estar rígidamente acotada.

La violencia instrumental: mundo artificial e instrumentalización

La primera alusión a la violencia que encontramos en su estudio crítico de la época moderna es aquella con que se inicia toda fabricación. Se trata de la violencia que el *homo faber* ejerce sobre la naturaleza para obtener de ella la materia prima con que construye el “mundo artificial” de objetos durables y da estabilidad a la vida humana y a la naturaleza que la sustenta. Este carácter reificador intrínseco a toda fabricación, está enraizado en su racionalidad teleológica-instrumental que permite al hombre productor controlar tanto el comienzo como el desarrollo y el fin de su actividad. A ello se debe la “ilusión de omnipotencia” característica de esta tipología del ser humano que se autoconcibe “señor y dueño” de los objetos que produce con plena autonomía respecto a su creación y destrucción.

¹³ Como dice Simona Forti: “La consideración arendtiana de la relación individuo- espacio público, que no es más que otro modo de nombrar la relación yo-mundo y yo-el otro, presupone transponiéndola a términos políticos, la crítica heideggeriana a la llamada metafísica de la subjetividad”. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la Polis*, op. cit., p. 338. Ahora bien, aun siendo ambas relaciones características del vínculo del sujeto con el espacio político, cuando las actividades prepolíticas de la labor y del trabajo trascienden sus ámbitos de actuación, establecen sus propias vinculaciones, configurando ciertos sentidos de identidad que derivarían en distintas formas de violencia.

¹⁴ Si bien Arendt no pretende desarrollar una teoría del “yo”, su vindicación de la singularidad en la pluralidad obliga a repensar la relevancia de ese singular en relación con el mundo y otros singulares, así como las posibles relaciones de violencia.

En la medida en que la fabricación y su inherente violencia es el modo en que los humanos construyen un espacio estable que les permite encontrarse y actuar conjuntamente, Arendt no duda en otorgarle un triple sentido positivo. Por un lado, como acabo de adelantar, permite superar el incesante movimiento de la naturaleza y las necesidades vitales. De modo que la misma artificialidad de los objetos del mundo, pero también la construcción de medios que facilitan el tedioso proceso laboral, libera a los humanos de la compulsión de la vida biológica.

Además, este primer espacio “propiamente humano” –que Arendt no duda en llamar “nuestro hogar”¹⁵–, sin ser todavía una esfera de aparición (de acción y discurso), es, no obstante, requisito para que dicho encuentro sea posible y que sus efectos puedan perdurar en el tiempo. La filósofa ve en la obra de arte la actividad productiva más elevada que permite atenuar la futilidad de la acción materializándola y haciendo posible su recuerdo. De ahí que los productos del *homo faber*, además de aliviar el pesar de la labor y convertir a la naturaleza en un mundo habitable, permitan aspirar a la “inmortalidad”, pero aquella que no es “la [...] del alma o de la vida, sino de algo [...] realizado por manos mortales [que] ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído”¹⁶.

El tercer sentido positivo alude al marco de referencia permanente que el mundo artificial –como decía antes, sin ser todavía un “mundo común”¹⁷–, da a los sujetos para constituir y revelar su identidad personal preservando cierta continuidad. En este punto, debemos tener presente que si bien, por un lado, Arendt insiste en que la actividad productiva, atravesada por la relación productor-producto, requiere de aislamiento y carece de una genuina relación interhumana¹⁸, a su vez sostiene que la fabricación de objetos durables permite a los humanos ser algo más que un proceso repetitivo de necesidades biológicas y algo más que la revelación de una identidad distinta con cada nueva acción. De modo que la alemana encuentra en el mundo artificial (de objetos de uso y obras de arte, pero también del mundo cultural que deriva de ellos y que heredamos) uno de los elementos¹⁹ que permiten superar la tensión entre la capacidad humana de iniciar lo inesperado y la búsqueda de estabilidad, entre la revelación de la identidad personal siempre abierta al encuentro intersubjetivo y la permanencia de su unicidad. Y ello es así porque, si bien para ella “la identidad no es un *sí mismo* permanente, [...] hay una individualidad”²⁰ que requiere cierta continuidad.

¹⁵ “Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la vida humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda estar en el hogar sobre la Tierra”, Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 141. En otros textos, sin embargo, el término “hogar” queda reservado al momento en que el mundo supera el uso de los objetos y los humanos comienzan a actuar, esto es, cuando se convierte en “mundo común”. Véase Arendt, H., “Labor, trabajo, acción. Una conferencia.” Arendt, H., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 89-107.

¹⁶ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 185.

¹⁷ Como se puede observar, Arendt diferencia analíticamente entre “mundo artificial” (de objetos) y “mundo común” (de acciones y palabras) y prioriza este último como el más humano. No obstante, hay una vinculación inseparable entre ambos: “vivir juntos en el mundo significa, en esencia, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 62.

¹⁸ Si bien, a diferencia de la labor, el trabajo tiene su propia dimensión pública (la del mercado), no alcanza el rango de lo político, ya que no requiere de los otros para desarrollar su actividad, y si están unidos en algún sentido, lo es solo en función de los objetos que intercambian y no de las acciones que comparten.

¹⁹ Junto a la facultad de hacer promesas y mantenerlas, así como la conciencia de sí, la experiencia directa del “yo” que acompaña a todas las actividades. Véase Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 257 y Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2012, p. 97.

²⁰ Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universitat de València, 2013, p. 121.

Como se puede observar, el *homo faber* colabora tanto con la labor del *animal laborans* como con la acción del *zoon politikón* y funciona como bisagra en la jerarquía de la *vita activa*, eso sí, siempre mediada por el uso de herramientas. No hay fabricación sin instrumentos, pero tampoco sin una lógica instrumental que permita justificar el uso de determinados medios para alcanzar el fin proyectado. En este punto radica su diferencia con las otras dos actividades, entre la compulsión cíclica de la subsistencia o la imprevisibilidad que supone el comienzo de toda acción y el pleno control del *homo faber* sobre su producción; y en este punto radica también su vinculación con la violencia. Por ello, cuando en su ensayo *Sobre la violencia* (1970) se dispone a definirla, lo hace aludiendo a su “naturaleza instrumental” en dos sentidos plenamente conectados²¹: la violencia requiere de instrumentos –sobre todo, si la entendemos como “prolongación mediante instrumentos de la potencia natural inherente a una entidad singular (objeto o persona)”²²–, y es ella misma en su racionalidad instrumental, porque es un medio para un fin y, en este sentido, “siempre precisa de una guía y una justificación por algo”²³.

Que el fin justifica los medios parece aceptable (hasta cierto punto) si atendemos a la violencia intrínseca a toda fabricación, esto es, a la relación del sujeto con el objeto en el marco del mundo artificial en que el *homo faber* puede controlar y revertir el proceso de producción. Sin embargo, no sucede lo mismo cuando la violencia con sus medios –y la violencia como medio– irrumpe en las relaciones interhumanas. Ahora bien, esta caracterización de la violencia entre los individuos, ligada antropológicamente al *homo faber* y pensada en términos exclusivamente instrumentales, presenta sus propias limitaciones.

Respecto a su racionalidad instrumental, se pueden resaltar al menos dos. Por un lado, destaca la dificultad que introduce la famosa contraposición conceptual que Arendt establece entre violencia (prepolítica y medio para un fin) y poder (político y fin en sí), concebido siempre en términos de acción concertada²⁴, para analizar el modo en que efectivamente se articulan en la realidad. Hacia 1976, Habermas llevaba a cabo una dura crítica a la teorización arendtiana de ambos conceptos. Al concebir el poder como sustento de un espacio político intersubjetivo sin violencia y sin estar mediado por ningún fin fuera de sí, y la violencia en términos estratégico-instrumentales y destructora de lo político, Arendt perdía de vista todo elemento estratégico intrínseco a la lucha por el poder político²⁵. Según el alemán, esta restricción conceptual del poder no sólo empobrecía el alcance de su comprensión, sino que también ponía en evidencia la ceguera arendtiana para detectar formas estructurales de violencia en el seno del espacio político. Arendt, preocupada por la “dimensión comunicativa del momento constitutivo del poder” –y,

²¹ Véase Bar On, B., *The Subject of Violence. Arendtean Exercises in Understanding*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, pp. 153-158.

²² Arendt, H., “Sobre la violencia”, en *Crisis de la Republica*, Madrid, Taurus, 1999, p.148.

²³ *Ibid.*, p. 153.

²⁴ No puedo centrarme en la contraposición arendtiana entre poder y violencia. Sólo mencionaré que defiende una noción no convencional de poder, opuesta tanto a la violencia como al dominio, que requiere de la pluralidad humana y que “solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 223.

²⁵ “Las instituciones políticas no viven de la fuerza (*Gewalt*), sino del reconocimiento. Pero no por ello podemos excluir del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica. La violencia (*Gewalt*) ejercida a través de la acción estratégica vamos a entenderla como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses”. Habermas, J., “Hannah Arendt”, *Perfiles filosóficos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 217.

podríamos añadir, del momento constitutivo de la identidad de los sujetos que participan en el espacio político— ignoraría ciertas formas invisibilizadas de la violencia que podrían estar sustentando la consolidación de un determinado poder —así como la revelación de ciertas identidades y no de otras—.

Por su parte, también habría una limitación inherente a la definición instrumental de la violencia, sobre todo cuando entra en conexión con la acción. Frente al conocido postulado de Maquiavelo, según el cual un buen fin justifica cualquier medio, Arendt dirá que en la esfera de los asuntos humanos no existen las certezas y que el uso de la violencia no solo no puede asegurar el fin para el cual ha sido empleada, sino que incrementa el peligro intrínseco a toda acción, el de la imprevisibilidad e irreversibilidad, atándonos a la “espiral de violencia”. De este modo, parece no encontrar el modo de resolver la tensión entre el carácter instrumental de la violencia y su tendencia a trascender su propia condición de ser un medio, para convertirse en un fin en sí. Y esto no solo porque cuando entra en conexión con la acción se torna imprevisible, sino también debido a su carácter generativo²⁶ enraizado en su misma racionalidad instrumental, por la cual todo fin no tardará en convertirse en un medio para otro nuevo fin, y que se muestra evidente en la esfera de lo que ella concibe concretamente como política, en la que las acciones provocan reacciones y éstas inician otras nuevas.

En lo que respecta a los implementos de la violencia, la filósofa llega a definir a la violencia interhumana como un tipo de “acción” que “incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar”²⁷. Desde una primera aproximación, esta perspectiva no parece concebir otro tipo de violencia más que aquella vinculada al daño físico, a la visibilidad directa del cuerpo herido y del mundo artificial destruido. Arendt entendería la violencia en términos de “silencio coactivo” debido su capacidad de interrumpir la palabra, así como su incapacidad para restituirla o generarla²⁸.

Ahora bien, precisamente porque la violencia es pensada en términos de interrupción de la palabra y destrucción del espacio de los discursos a través de los cuales los sujetos pueden revelar *quienes* son y mantener la cohesión del grupo (esto es, la identidad colectiva, en ningún caso homogénea, sustentada siempre en la pluralidad de singularidades), la noción arendtiana de violencia no puede restringirse al uso de instrumentos. Si, como afirma Finlay, “la cualificación más significativa desde la perspectiva de Arendt, surge de la tensión que percibe entre dos posibilidades morales opuestas: acción, por un lado, como medio de revelación del ‘yo’ en un mundo visible circunscrito por el espacio público-político; y la violencia, por otro, como una instrumentalización que disminuye la capacidad de ambos, las personas y el lenguaje, para lograr la revelación del yo”²⁹, entonces, la violencia en su obra debe ser concebida más allá de la dimensión físico-instrumental porque antecede y trasciende al momento físico de la violencia.

²⁶ Véase Owens, P., *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, op. cit., p. 57.

²⁷ Arendt, H., *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 217.

²⁸ “Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes [...], sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política [...]. Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre frente a la violencia” Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 19.

²⁹ La traducción es mía. Finlay, C., “Hannah Arendt’s Critique of Violence”, *Thesis Eleven* 97, 1, 2009, p. 29.

La inaccesibilidad o exclusión del espacio político, es ya una forma de violencia que puede medirse desde lo que Philippe Braud denomina “depreciación de la identidad” y “desestabilización de los puntos de referencia”³⁰, dos aspectos básicos de la violencia simbólica que, considero, están presentes en las reflexiones arendtianas desde sus escritos de juventud, incluso, a pesar de que cuando se dispuso a definirla lo hizo en términos exclusivamente instrumentales. Si, como dice Arendt, “el elemento de destrucción inherente a toda actividad puramente técnica cobra preeminencia [...] tan pronto como esta imaginaria y esta línea del pensamiento se aplican a la actividad política, a la acción, a los hechos históricos o a cualquier otra interacción del hombre con el hombre”³¹, podemos concluir que la misma extensión de la racionalidad-mentalidad del *homo faber* a otras esferas de la vida humana inicia procesos de desvalorización que superan la dimensión física de la violencia. Por ello, si bien Arendt no rechaza su uso ni le otorga un sentido intrínsecamente negativo, éste aparece siempre que la acción (*praxis*) es concebida en términos de fabricación (*poiesis*).

Cuando el “mundo artificial” deja de ser sostén del “mundo común”, y en cambio crece devorando la inter-acción humana, nos situamos ante una doble perversión: aquella que afecta a las formas en que nos relacionamos con el mundo y con los otros. Mientras que los objetos de uso se convierten en la medida de todas las cosas y el mundo artificial deja de ser condición de posibilidad para el encuentro con los otros, las relaciones con ellos dejan de ser entre sujetos para convertirse en una relación de sujeto a objeto. Así, ciertos individuos, y grupos enteros, quedan reducidos a medios, relegando el reconocimiento de su identidad personal a mera funcionalidad social para que solo aquellos que son todavía sujetos puedan alcanzar sus fines. La instrumentalización de los hombres y las mujeres introduce la “ilusión de omnipotencia” del *homo faber* en el mundo común, es decir, es aplicada no ya a la naturaleza, sino a aquellos sujetos que han sido objetivados. Pero los procesos de cosificación inician procesos de deshumanización que, como veremos a continuación, conducen de la reducción de los humanos a pura funcionalidad, a su completa prescindibilidad.

Más allá de la violencia instrumental: amundanidad y prescindibilidad

Mucho antes que en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt daba cuenta del peligro que suponía convertirse en “mero ser humano”³², sin el respaldo de una comunidad política. No le hizo falta conocer la existencia de los campos de exterminio para percatarse de que “ser humano en general” nos deshumaniza porque nos expulsa del espacio de reconocimiento, arrojándonos a la abstracción de la “especie humana”. Su propia experiencia de exclusión de la comunidad política le permitió comprender que quedar fuera de ella suponía algo más que la pérdida de ciertos derechos, conducía a la expulsión de la “comunidad humana”³³ y, en este sentido, lo “propriadamente humano” no podía ser concebido como algo natural e inalienable.

³⁰ Véase Braud, P., *Violencias políticas*, Madrid, Alianza, 2006 pp. 178- 206.

³¹ Arendt, Hannah, “Los huevos rompen a hablar”, en *Ensayos de comprensión 1930- 1954*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 342.

³² Arendt, H., “Nosotros los refugiados”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 21.

³³ Véase Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 121.

Precisamente por ello, en lugar de la noción de “naturaleza humana”, la filósofa preferirá recurrir a la de “condición humana”, que niega todo esencialismo y no nos determina por completo. De este modo, Arendt puede historizar la naturaleza humana³⁴ y vindicar un sentido de lo político que rechaza como sustento tanto las diferencias naturales (contra los nacionalismos), como la idea de una igualdad humana innata (tal y como había defendido el liberalismo), pues, como ella llega a afirmar, “no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”³⁵.

Ahora bien, siendo la vida humana potencialmente política, es de por sí vida biológica. Si en el apartado anterior me centraba en la dimensión arendtiana del “trabajo” como actividad intermedia entre la labor y la acción, y del mundo artificial como primer espacio humano, la labor es para ella la actividad prepolítica menos humana que liga a los individuos a las necesidades, esto es, a lo que los griegos denominaban *ananké*, con su compulsión y fatalidad, su carácter acuciante y restrictivo. Esta dimensión de la existencia humana se corresponde con la figura antropológica del *animal laborans*, cuyo único ámbito es el natural no mundano, precisamente porque carece de artificialidad y de toda referencia exterior (sea la de los objetos o la de los sujetos). La misma Arendt nos habla de la “no-mundanía” de la labor, ya que consiste en la vida privada e interna de los cuerpos centrados en su propio mantenimiento³⁶.

Como apuntaba al comienzo, la distinción entre lo político y lo prepolítico, ahora reflejada desde la distinción entre mundo y naturaleza (entre vida política-*bios* y vida natural-*zoe*), adquiere una dimensión ontológica que diferencia aquello que es comunicable y puede aparecer, de lo que no se muestra y, por tanto, no se distingue ni singulariza. Con el objetivo de indagar en la especificidad de cada uno de estos espacios, Arendt recupera de la Grecia Antigua la distinción entre *oikos* y *polis*. Sin embargo, ello no significa que sea una pensadora nostálgica (como, de hecho, se la ha reprochado), ni que pretenda reproducir este modelo, sino que lo utilizará como recurso para analizar críticamente la época moderna y sus mutaciones, que, según ella, acaban por borrar toda delimitación entre ambas esferas, pervirtiendo sus sentidos.

Siendo la naturaleza el ámbito de la vida biológica y el fin de ésta “y de todas las tareas relacionadas con ella, [...] el [mismo] mantenimiento de la vida”³⁷, no puede ser ya pensada desde una lógica instrumental y una temporalidad teleológica. En su dinámica de repetición incesante, elimina toda distinción entre medios y fines, subsumiéndolos en el “impulso por mantenerse laborando en vida que [...] está incluido en el [mismo] proceso

³⁴ No puedo centrarme en la complejidad del concepto arendtiano de “naturaleza humana”, que no puede ser reducido a su mera dimensión biológica. Me limitaré a aclarar que, si bien en *La condición humana* se centra en una perspectiva fundamentalmente biológica (ligada a la dimensión laboral), en otros textos (como en *Los orígenes del totalitarismo*) lo hace desde una “perspectiva normativa, más que esencialista”. En esto sigo a Dana Villa, que considera que “debemos pensar en el ser humano como un *flexing being*, capaz de reconocer su naturaleza y olvidarla”. Villa, D., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 34.

³⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 426.

³⁶ Tampoco puedo desarrollar las críticas que le han planteado (sobre todo desde el feminismo) a esta noción restringida del cuerpo, centrado en la relación introspectiva consigo mismo, ligado a la compulsión del proceso vital y relegado a la esfera privada-prepolítica. Desde esta perspectiva, Arendt perdería de vista: la dimensión plural de los cuerpos vivientes que conviven, que el cuerpo no puede ser reducido a mero proceso vital y que lo “privado-personal también es político”. Aun así, considero que hay elementos en su obra que permiten repensar y, en algunos sentidos, trascender estas limitaciones. Véase Collin, F., “Hannah Arendt: la acción y lo dado”, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 127- 150.

³⁷ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 82.

vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer”³⁸. Este carácter constrictivo de la necesidad inherente a la vida biológica lleva a Arendt a hablar de una “violencia elemental con la que el hombre declara la guerra a la necesidad”³⁹. Reflexionar en qué consiste y cuáles son sus implicaciones nos lleva a explorar un segundo sentido de la violencia en su obra, que tiene como epicentro la “amundandad del *animal laborans*” y que debe ser analizado en función de su propia dinámica y temporalidad procesual.

Se pueden destacar dos formas en que la violencia entra en conexión con este espacio privado: por un lado, la compulsión de la necesidad que puede entenderse como violencia en tanto negación de la acción y la libertad, esto es, la “violencia” propia de la labor padecida por el ser humano en tanto ser vivo que tiene que subsistir; y, por otro, la violencia instrumental, de la que hemos hablado antes, y que los hombres introducen en la esfera privada para dominar dicha necesidad, es decir, una violencia interpersonal empleada no ya para dar muerte, sino para trasladar a otros la coacción de las necesidades vitales y así poder acceder a la esfera política. Por ello, cuando Arendt estudia la progresiva disminución de la violencia instrumental imperante en el ámbito privado como resultado del desarrollo tecnológico moderno y de la consecuente emancipación de las clases laborantes, no duda en celebrarlo como uno de los avances más importantes de la época. No obstante, tampoco duda en advertir de los nuevos peligros que introdujo la expansión de lo que podríamos denominar la “violencia despótica de la necesidad”⁴⁰, pues, “en la sociedad moderna [...] la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor”⁴¹.

Desde esta perspectiva, la noción arendtiana de “amundandad” trasciende el carácter descriptivo de un ámbito dedicado al sostenimiento de la vida, para explicar el desarrollo de la época moderna como pérdida u olvido del mundo o, en otras palabras, como “crecimiento no natural de lo natural”⁴². Este crecimiento, que coincide con el avance del capitalismo moderno, es analizado en términos de “segunda gran inversión” de la jerarquía de la *vita activa*, que va de la sustitución de la acción por el trabajo, al ascenso de la labor como actividad fundamental. Inversión que, según la filósofa, supuso el ascenso de una nueva mentalidad, la del *animal laborans* y, con ella, el de la vida como valor supremo, así como la ampliación de su dinámica y temporalidad procesual a las relaciones con el mundo y con los otros.

Sería insuficiente restringir el análisis del tratamiento arendtiano de la violencia a la instrumentalidad del *homo faber* y al resultado que deriva de contener y trascender la necesidad creando un mundo artificial. Más que una separación entre necesidad y violencia (o una relación restringida al uso de la violencia como único modo de dominarla), Arendt no deja de aludir a una conexión fundamental⁴³ basada en poner a los hombres y las mujeres bajo la compulsión de sus cuerpos, esto es, bajo la “monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad” del proceso vital⁴⁴. Cuando los individuos son concebidos en

³⁸ Ídem.

³⁹ Arendt, H., *Sobre la Revolución*, op. cit., p. 114.

⁴⁰ Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 120.

⁴¹ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 95.

⁴² Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 58.

⁴³ Nexo fundamental que no significa, en absoluto, concebir a la violencia como necesaria-innata. En *Sobre la violencia* se muestra especialmente crítica con la tradición del pensamiento orgánico que la entiende en términos biológicos, legitimándola como fase inevitable del proceso natural en la lucha por la supervivencia (tal como lo hizo el nazismo). Véase Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., p.175.

⁴⁴ Arendt, H., “La imagen del infierno”, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., p. 246.

términos de su exclusiva dimensión laboral, se introduce en las relaciones humanas una violencia que no alude a una racionalidad propiamente instrumental ni requiere de instrumentos, sino que reduce a los humanos a la abstracción de “la vida de la especie”, con la consecuente pérdida de su capacidad para interrumpir procesos e iniciar lo inesperado y, por tanto, de diferenciarse como singularidades no intercambiables. Es la desintegración de la unicidad, de la identidad personal, así como la imposibilidad de (re)configurarla, lo que aquí está puesto en cuestión, porque sin voz y sin capacidad de acción e invisibilizados en un proceso sin fin, los sujetos y el mundo común –o mejor, el mundo común y, por tanto, los sujetos que adquieren subjetividad en él–, pierden realidad para los demás.

En este sentido, podemos decir que se trata de una violencia ontológica-existencial⁴⁵ que, en términos arendtianos, coincide con la exclusión radical o eliminación total del espacio político. Y digo radical, porque la reducción humana a *animal laborans* no es ya la instrumentalización de los individuos para desempeñar alguna función social subordinada, sino que consiste en la completa desobjetivación del individuo que forma parte de un proceso que lo excede, es decir, es él mismo, en su singularidad, irrelevante para ese proceso. Es desechable porque no importa *quién* sea ni qué función pueda cumplir, es siempre susceptible de sustitución: “ser «superfluo» [dice Zygmunt Bauman] significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso [...]. Que te declaren superfluo significa haber sido desechado por ser desechable [...]”⁴⁶.

Son numerosas las alusiones de Arendt a esta violencia que antecede y trasciende al daño físico (en el sentido de depreciación de la identidad, así como no tener una historia reconocida) y, desde luego, los campos de exterminio aparecen en su obra como la materialización más extrema de esta violencia ontológico-existencial y de su confluencia con una violencia física industrializada⁴⁷. Sin embargo, no detiene su análisis en los casos extremos de esta deshumanización en masa, por la que mujeres y hombres desposeídos de sí mismos morían indistintos en los *lager*, y ofrece numerosas herramientas para pensar formas de destrucción personal en contextos cotidianos de las sociedades democráticas contemporáneas. De hecho, está especialmente preocupada por las condiciones de la sociedad de masas posttotalitaria (que analiza desde las condiciones modernas pretotalitarias), en las que los sujetos rebajados “al mínimo común denominador de la propia vida orgánica”⁴⁸, se habitúan a la desobjetivación de los otros y de ellos mismos⁴⁹.

⁴⁵ Véase Cavarero, Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009 y McGowan, J., “Must Politics Be Violent? Arendt’s Utopian Vision”, Calhoun C., y McGowan J., (ed.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

⁴⁶ Bauman, Z., *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos aires, Paidós, 2005, p. 24.

⁴⁷ Aunque mantiene el uso de instrumentos, pierde la racionalidad instrumental, sin convertirse por ello en irracional. La violencia totalitaria está vinculada a la incapacidad de pensar y no es ya un medio, sino un fin en sí. En términos arendtianos, se convierte en “terror total”: “una forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control.” Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., pp. 156-157.

⁴⁸ Arendt, H., “La imagen del infierno”, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., p. 246.

⁴⁹ Ello no significa que esta forma de vida deshumanizada-deshumanizante y la violencia ontológica-existencial sean exclusivamente modernas, pero, según la alemana, con el ascenso de la labor se convierten en la forma de vida y de relación inter-“humana” predominante. Algo que, podríamos decir, continúa vigente porque vigente es el predominio de la mentalidad-temporalidad procesual: “It certainly does not take as murderous a shape as it has taken in Nazism and Stalinism insofar as it is not directed at the production of one new single mankind and does not use terror as its main instrument. However, to the extent that human activities are qualified and treated as mere means to feed an automatic, relentlessly proceeding paramount process, whether it is named progress or globalization, we are still under the spell of processual thought”, Braun, K., “Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault”, *Time & Society*, 16, 1, 2007, p. 17.

De ahí que, ante la perplejidad que genera la coexistencia de la elevación de la vida a bien supremo y la proliferación de los genocidios en la época moderna, Arendt enfatice las nefastas consecuencias del ascenso de la vida biológica y su lógica procesual.

Vivir una vida laboral (sea por conformismo o por ser obligado a ello), supone carecer de un mundo en el que poder aparecer. Es esta una forma de vida en la que, desde la óptica arendtiana, no hay espacio *entre* los humanos, así como tampoco parecería haber propiamente “humanos”, porque desprovistos, “no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida basada en el discurso”⁵⁰, no pueden distinguirse unos de otros y revelar *quiénes* son. La uniformidad es el sello de la vida laboral. Uniformidad que está intrínsecamente ligada a la prescindibilidad, puesto que lo particular “ya no se muestra, sino que es consumido constantemente, es *processed*”⁵¹.

En uno de sus más bellos y desoladores textos, “Nosotros, los refugiados” (1943) –y que a la luz de los acontecimientos presentes adquiere extrema actualidad–, Arendt aludía a dos peligrosas distorsiones, la de la vida como máximo bien y la de la muerte máximo mal, ambas en sentido biológico: “Crecimos con la convicción de que la vida es el bien más alto y la muerte el horror más grande y hemos sido testigos y víctimas de horrores peores que la muerte sin poder descubrir ideal más elevado que la vida”⁵². Sus reflexiones vienen a demostrar que ni la muerte física era el peor horror, pues había una forma de morir que destruía ontológicamente a los sujetos; ni la vida era el bien más alto, pues no es ésta, sino el mundo que emerge entre los humanos y en el que pueden aparecer como singularidades ante la mirada de los demás, el mayor bien. Y es precisamente la responsabilidad por salvaguardar el mundo común (*amor mundi*) lo que moviliza a hombres y mujeres contra la violencia, alcanzando tanto a los espectadores como a las propias víctimas.

A la pregunta cómo responder a la violencia (sea físico-instrumental u ontológico-existencial) Arendt parece replicar con otra pregunta, “¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él?”⁵³. Su respuesta conduce al último sentido de la violencia que quería mencionar, y que entra en vinculación con la política porque consiste en resistir a la destrucción del mundo común en que la singularidad de cada cual puede (re)aparecer.

Violencia y (re)acción. Mundo común, vulnerabilidad y resistencia

Como se ha mencionado a lo largo del texto, la apuesta de Arendt consiste en la vindicación de la esfera política como mundo común en la que sitúa a la vida más allá de su sentido biológico, aquella que requiere la presencia de los otros y que muere cuando se mata al humano *qua* humano. Vivir una vida política significa adquirir realidad en un espacio entre interlocutores pacíficos, que emerge de –y se mantiene con– sus discursos y acciones compartidas, mediante las que, a su vez, los humanos “revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición [...]”⁵⁴. Pero esta forma de vida no natural, que la filósofa concibe en términos de “segundo nacimiento”, implica abandonar el confort

⁵⁰ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 41.

⁵¹ Arendt, H., *Hannah Arendt. Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, Cuaderno XXII [3], p. 546.

⁵² Arendt, H., “Nosotros los refugiados”, op. cit., 12.

⁵³ Arendt, H., “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 32.

⁵⁴ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 203.

de lo privado, para entrar en un ámbito en el que reina la imprevisibilidad y “lo que se juega no es la vida sino el mundo”⁵⁵. Por ello, convertirse en sujeto político requiere coraje, así como coraje requiere proteger su espacio cuando está en peligro, pero también reclamarlo cuando es bloqueado su acceso.

Si, como hemos visto, por un lado, en la obra de Arendt la violencia se presenta como silencio, interrupción de la palabra reveladora de identidad (sea a través de los medios físicos de la violencia u otros simbólicos), por otra parte, la pregunta “¿quién eres tú?” reaparece con ímpetu en los tiempos atravesados por la violencia, interpelando a los sujetos y llevándolos a tomar una posición respecto al mundo, no sólo desde la inclusión sino también desde la exclusión. De modo que para responder hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando somos expulsados de él, debemos mirar no tanto al ciudadano que puede participar en el espacio político y ser reconocido como *alguien*, sino al excluido ninguneado, al vulnerable invisibilizado y que, no obstante, se moviliza contra la indiferencia y la violencia desde la exclusión.

En las páginas de *La condición humana* en las que Arendt reflexiona sobre el “poder” en términos de acción concertada, siempre potencial, y sustentador del espacio político de aparición, la resistencia no violenta aparece como “una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha [...] sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre muertos”⁵⁶. Sin duda, el recurso a esta resistencia sin violencia, es para la filósofa alemana la forma política más distinguible de hacerle frente. Sin embargo, es consciente de que no siempre puede llevarse a cabo y que, en ocasiones, tomar las armas para resistir se convierte, incluso, en un “deber moral”⁵⁷.

Y es que Arendt no fue pacifista, porque sabía que “bajo ciertas circunstancias, la violencia [...] es el único medio de reestablecer el equilibrio de la balanza de la justicia”⁵⁸. Era consciente de que la movilización del vulnerable resistente –contra la violencia ontológica que lo excluye de lo político y no le permite aparecer como un *quién*, así como contra las formas de violencia física a las que queda expuesto–, podía comportar ella misma violencia. Pero es esta una variante de la violencia física que no debía prolongarse en el tiempo y que en ningún caso es concebida como fundadora de lo político, sino como una reacción concreta que “brota a menudo de la rabia [...], allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse [las] condiciones y no se modifican”⁵⁹. Se trataría, por tanto, de una violencia que sin identificarse con el ámbito de lo político entra en conexión con él para protegerlo o hacerlo accesible⁶⁰. En todo caso, es este un nuevo sentido que descentra su lugar propiamente prepolítico.

⁵⁵ Arendt, H., *Entre el pasado y el Futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, España, Península, 2003, p. 169.

⁵⁶ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 223.

⁵⁷ Owens, P., *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, op. cit., p. 23

⁵⁸ Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., p. 164.

⁵⁹ Arendt, H., “Sobre la violencia”, op. cit., p. 163.

⁶⁰ El incluido disidente funciona en la obra de Arendt como figura complementaria. Como ella misma llega a afirmar, “esta reacción no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal”, por lo que no sólo proviene del excluido ninguneado, sino también del incluido que se convierte en “ciudadano juicioso” y ve igualmente ofendido su sentido de la justicia.

En más de una ocasión, el excluido vulnerable y resistente aparece en los textos de Arendt como la figura política por excelencia, o mejor, como repolitizadora de lo prepolítico. Ello es así porque desde su misma condición de víctima de la violencia reacciona movilizándose contra ella. Y en esa re-acción, actúa tomando una posición respecto al mundo (la de querer participar en él), configurando auténticas subjetividades resistentes y, por tanto, descentrando asimismo los espacios en que la identidad puede constituirse⁶¹. De ahí que, por ejemplo, encontremos en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* una defensa de la resistencia francesa como creadora de espacios políticos desde la exclusión, recuperando frases del poeta francés René Char como la que afirma que “quien se unió a la resistencia, se encontró a sí mismo”⁶².

Esto plantea, por un lado, que hay una violencia que entra en estrecha vinculación con la política, por otro, que hay identidades marginalizadas de lo político pero resistentes que funcionan como repolitizadoras de lo prepolítico y que, por tanto, esta “subversión que se produce desde la exclusión del espacio público”⁶³ amplía el sentido tanto de la construcción de la identidad intersubjetiva y de los espacios de la acción, como el de la violencia (pre)política. Así, los rígidos contornos que distinguían entre lo político y lo prepolítico, entre la configuración de la identidad personal y la violencia despolitizadora y desconfiguradora de la misma, se flexibilizan abriendo novedosas vías para analizar las aportaciones de las reflexiones arendtianas al debate actual sobre las complejas articulaciones entre identidad y violencia.

Conclusión

Como se ha esbozado a lo largo de estas páginas, vivir la vida desde la mentalidad del *animal laborans*, *homo faber* o *zoon politikon*, supone distintas formas de relacionarnos con el mundo y con los otros, que derivan en tres acepciones diversas de la violencia, así como distintas posibilidades de configurar-revelar la identidad personal. Si, para la filósofa alemana, vivir una vida centrada en el hacer, y no en la acción, suponía la instrumentalización de las relaciones interhumanas, y vivir una vida laboral las convertía en desechables, la forma de vida política se mostraba, en principio, como la única en que los hombres y las mujeres podían relacionarse libres de toda forma de violencia mediante el habla y las acciones, revelando el sentido de sus identidades intersubjetivas. Sin embargo, también hemos visto que es precisamente en los tiempos violentos, de pérdida de espacios de libertad y de reconocimiento mutuo, cuando la pregunta por el *quién* de cada cual se impone con fuerza, acelerando la toma de posición respecto al mundo, aunque ésta sea desde la exclusión de él. La misma Arendt defendió que sólo manteniendo viva nuestra facultad de sufrir, podía seguir vigente nuestra “virtud de resistir” y que, como se ha visto, en “situaciones-límite” también podía comportar violencia.

⁶¹ Véase Honig, B., “Toward an agonistic Feminism: Hannah Arendt and the politics of identity”, Honig, B., (ed.) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 155.

⁶² Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. op. cit., p. 10.

⁶³ Sánchez, Muñoz, Cristina, “Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad”, *Cuaderno Gris*, Época III, 9, 2007, p. 234.

Estas tensiones revelan una ambigüedad latente en sus textos, la de situarse entre la *desesperación* ante la(s) violencia(s) de la(s) que ella había sido víctima y testigo, y la *esperanza* de buscar respuestas que frenen su ciclo incesante. Pero también revelan que el análisis de la temática de la violencia en su propuesta ético-política, y la articulación con la teorización de la identidad personal, es un lugar complejo y, al mismo tiempo, privilegiado en su obra, porque permite acceder a espacios porosos de sus reflexiones que suavizan sus rígidas distinciones (entre lo político y lo prepolítico, en general, y entre lo político de la configuración de la identidad y lo prepolítico de la violencia, en particular) y amplían su contribución al desarrollo de nuestro propio “diálogo de comprensión” en el mundo violento contemporáneo.

Repensar la violencia desde su vinculación con la identidad personal, no debe hacernos perder de vista que no es tanto el “yo” como el mundo común y la pluralidad que lo atraviesa lo que le preocupa a la pensadora, precisamente, porque sin un mundo intersubjetivo en el que aparecer, toda singularidad pierde realidad. A ello se debe la responsabilidad de actuar en él y, en tiempos sombríos, de responder a su destrucción o de vindicarlo si hemos sido expulsados, ya que, como hemos visto, el mundo, y no la vida, es para Arendt el mayor bien.

El primate que puede dejar de torturar y matar

Sobre civilización, descivilización y barbarie

The great ape who can stop torturing and killing
On civilization, uncivilization and barbarism

Jorge RIECHMANN¹

Universidad Autónoma de Madrid

jorge.riechmann@uam.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0012>

Recibido: 20/04/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: Nos cuesta hacernos cargo del pesado fardo que supone ser humano, y nos tienta el ilusorio deseo de deshacernos de ese fardo por la vía de un “retorno a los orígenes” prehumanos. Pero deberíamos más bien perseverar en nuestra tarea sisífrica, y no tirar el niño por el desagüe al vaciar el agua sucia de la bañera civilizatoria: por eso en este ensayo se explora la polisemia del concepto “civilización”, y se propone una noción deflacionaria de progreso y una idea modesta de civilización.

Palabras Clave: civilización, progreso, descivilización, barbarie, anarcoprimitivismo, tribalismo, violencia, crueldad.

¹ Profesor titular de Filosofía Moral, Departamento de Filosofía UAM. Blog: www.tratarde.org . Cuenta de Twitter: @JorgeRiechmann

Abstract: It is difficult for us to assume the heavy burden of being human. The illusory desire to get rid of this burden by way of a "return to prehuman origins" is a great temptation. But we should rather resist and persevere in our Sisyphean task, and not throw the baby out with the dirty bathwater of civilization. That's why we explore in this essay the polysemy of the concept "civilization". A deflationary notion of progress is proposed, and a modest idea of civilization.

Keywords: civilization, progress, uncivilization, barbarism, anarcho-primitivism, tribalism, violence, cruelty.

Mario Vargas Llosa sobre la tortura

Comentando el libro póstumo (e inacabado) de Jorge Semprún sobre su terrible experiencia como preso torturado por la Gestapo en Auxerre (en 1943), Mario Vargas Llosa escribe:

Un ser humano, sometido al dolor, puede ceder y hablar. Pero puede también resistir, aceptando que la única salida de aquel sufrimiento salvaje sea la muerte. Es el momento decisivo, en el que el guñapo sangrante derrota al torturador y lo aniquila moralmente, aunque sea éste quien convierta a aquel en cadáver y vaya luego a tomarse una copa. En esa victoria silenciosa y atroz lo humano se impone a lo inhumano, la razón al instinto bestial, la civilización a la barbarie.²

Ver las cosas de ese modo, contraponer de tal forma civilización y barbarie, puede resultar tranquilizador –pero es falso. El torturador, en su trabajo, no está dando rienda suelta a ningún “instinto bestial”: si lo hace desempeñará muy mal su cometido. En los procesos de selección de personal para tales tareas, los sádicos y los psicópatas deben ser descartados –si es que el trabajo ha de realizarse con eficiencia. El torturador debe calcular con rigor el máximo sufrimiento que, en una situación dada, puede soportar un ser humano antes de enloquecer o morir: para ello se requiere frialdad y desapego emocional, de modo que los “instintos bestiales” serían un estorbo (por no mencionar el importante asunto de que precisamente *el mal por el mal es un asunto exclusivamente humano*, y las bestias no humanas lo desconocen; no hay nada “bestial” en la tortura, que por el contrario es un asunto *humano, demasiado humano*).³ Por eso al torturador le asiste un médico, o en el caso ideal es él mismo un médico.

² Vargas Llosa, M.: “Ejercicios para sobrevivir”, *El País*, 28 de junio de 2015 (http://elpais.com/elpais/2015/06/26/opinion/1435334449_453921.html). El libro de Semprún es *Exercices de survie*, París, Gallimard, 2012. Hay que situar esta obra póstuma cerca de las reflexiones de Jean Améry sobre la tortura: “Améry sufrió un terrible suplicio en la fortaleza de Breendonk. Al oír cómo se dislocaban sus huesos, descubrió que el problema genuinamente filosófico no es la muerte, sino la tortura. Malraux anotó lo mismo en sus *Antimemorias*. La experiencia de la tortura quiebra la confianza en nuestros semejantes y pone de manifiesto el poder absoluto del Estado sobre el individuo. Por eso, ‘la tortura no fue un elemento accidental, sino la esencia del Tercer Reich’.” (Narbona, R.: “Jean Améry: más allá de la culpa y la expiación”, publicado en su blog el 8 de marzo de 2013: <http://rafaelnarbona.es/?p=23>)

³ ¿Somos animales como los otros, podríamos preguntarnos? Sí y no. El tercer chimpancé (Jared Diamond), sí; pero también el único ser vivo sobre la Tierra capaz de torturar... “No hay nada en el mundo animal [no humano], de hecho en todo en todo el ámbito de la naturaleza, realmente parecido a la tortura” (Ferry, L.: *Aprender a vivir*, Madrid, Taurus 2007, p. 141). Lo que cabe llamar *mal radical* resulta desconocido a los animales no humanos, es patrimonio exclusivo de la humanidad: no es sólo que se haga daño a otros seres (esto lo hallamos por todas partes en la naturaleza) sino que *se convierte el mal en proyecto*. “¿Por qué obligaron (...) los milicianos serbios a comerse el hígado de su nieto aún vivo? ¿Por qué cortaban los hutus los pechos de las mujeres tutsis para divertirse y calzar mejor sus cajas de cerveza? ¿Por qué la mayor parte de los cocineros despiezan y trinchan con tanto gusto a las ranas vivas...?” (ibid., p. 142).

La tortura es el lugar —¿por excelencia?— donde está en juego el *cálculo del límite de lo aguantable*, sobre el que ha reflexionado con tanta profundidad Franz Hinkelammert:⁴ y en cuanto tal se trata de un lugar perfectamente racional, en términos de racionalidad formal (en términos más amplios y sustantivos podríamos objetar que es una racionalidad irracional, pero ésa es otra historia). En suma: la simplista contraposición de Vargas Llosa entre racionalidad civilizada y barbarie no resiste el menor escrutinio, y ello nos hace entrever la complejidad de las cuestiones en juego. Como argumenta Emilio Santiago Muiño:

Civilización es un concepto con mala prensa. Todavía resuenan en él los ecos del evolucionismo racista de la Europa en expansión del siglo XIX. Al autodefinirse como civilización, la Europa ilustrada, imitando a Napoleón, se coronaba a sí misma como culmen del proceso humano, degradando a los habitantes de otras regiones y culturas del mundo a salvajes, bárbaros o pueblos sin historia. Es decir, reduciéndolos a recursos humanos dominables y colonizables. El contraste entre la autoimagen mesiánica de Europa y lo atroz y genocida de su ascenso llevó a gente como los surrealistas a proclamarse bárbaros ‘porque cierta forma de civilización les daba asco’. Reacciones de esta índole todavía son frecuentes en el mundo moral e intelectual de unas izquierdas prevenidas contra la soberbia criminal del eurocentrismo, y no sin razón. Sin embargo, es posible hablar de civilización descargándonos de sus implicaciones siniestras: civilización puede nombrar, sin mancha, simplemente cierto nivel de complejidad social...⁵

Un espinoso asunto

Esto de la civilización es un asunto espinoso. Como mínimo, por la polisemia y la compleja carga valorativa del concepto. Hace un tiempo, el activista gallego pro-decrecimiento Manuel Casal Lodeiro se refería a mi libro *Fracasar mejor*⁶ en los siguientes términos:

En la página 42 y otras, veo que contraponen implícitamente *tribalismo* vs. *civilización*. No es que me considere yo un anarcoprimitivista pero creo que la tribu no es tan mala como la pintas y desde luego tengo claro que la civilización no es tan buena. Los anglos creo que tienden a hablar de *civilization* más como sistema social urbano, y los latinos como conjunto cultural, haciendo hincapié en los valores. Creo que lo que está fracasando es precisamente la civilización industrial-capitalista (tú la llamas *sociedad industrial-capitalista*, p. 119), tanto en el sentido anglosajón como en el latino, y que el futuro pasa necesariamente por la vuelta a la tribu, y eso no será (tan) malo. La ciudad es hija del excedente energético y en este sentido, sin *civis*, no habrá civilización, al menos no una de tipo industrial. ¿Podremos hablar de una civilización agraria? Seguramente. Por ahí estará el futuro, en algún punto entre las urbes reducidas y las tribus relocalizadas.⁷

⁴ “Antes de llegar al punto sin retorno se sigue, porque todavía no se ha llegado; y después de llegar se puede igualmente seguir porque el resultado catastrófico ya no se puede evitar de ninguna manera. El cálculo del límite de lo aguantable es un cálculo de suicidas. Pero este cálculo pretendido subyace a la actual estrategia de acumulación de capital seguida por el sistema mundial con el nombre de globalización. Tal estrategia está en la raíz de las grandes crisis globales de hoy —exclusión, crisis de las relaciones sociales, crisis ambiental—, produciéndolas como subproductos y como efectos indirectos. El cálculo del límite de lo aguantable es una simple cortina de humo que oculta la irresponsabilidad de aquéllos que lo imponen al mundo entero.” Franz Hinkelammert, F.: *Solidaridad o suicidio colectivo*, San José de Costa Rica Ambien-Tico, Ediciones 2003, p. 60.

⁵ Santiago Muiño, E.: *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*, Madrid, Enclave de Libros 2015, p. 34.

⁶ Riechmann, J.: *Fracasar mejor*, Tarazona (Zaragoza), Eds. Olifante 2013.

⁷ Publicado en mi blog “Tratar de comprender, tratar de ayudar” el 7 de enero de 2014; véase la entrada <http://tratarde.org/dialogo-con-un-lector-atento-observaciones-de-manuel-casal-lodeiro-sobre-fracasas-mejor/>

Aquí tenemos, en unas pocas líneas, una buena síntesis de las objeciones que desde cierta crítica ecologista/ decrecentista/ antidesarrollista se formulan contra la civilización. Se plantean asuntos de gran calado: en el mundo malthusiano hacia el que nos encaminamos (por la escasez de petróleo y otros recursos naturales básicos para las sociedades industriales), ¿qué lugar cabe pensar para las ciudades y la civilización? Por otra parte, en esos ángulos críticos se dan también posiciones anarcoprimitivistas de un extremismo difícil de superar:

Queremos vivir como seres libres y salvajes en un mundo de seres libres y salvajes. La humillación de tener que seguir reglas, de tener que vender nuestras vidas para comprar supervivencia, de ver cómo nuestros expropiados deseos son transformados en abstracciones e imágenes para vendernos mercancías –todo eso nos llena de rabia. Queremos transformar este mundo en un lugar donde nuestros deseos puedan ser realizados inmediatamente, no sólo de forma esporádica, sino con normalidad. Queremos re-erotizar nuestras vidas. Queremos vivir no en un muerto mundo de recursos, sino en un mundo vivo de amantes libres y salvajes. Necesitamos comenzar a explorar la medida en que somos capaces de vivir estos sueños en el presente sin aislarnos de los demás. Esto nos dará una comprensión más clara del imperio de la civilización sobre nuestras vidas, una comprensión que nos permitirá luchar contra la domesticación más intensamente, y así expandir el ámbito en que podemos vivir asilvestradamente.⁸

Bueno... Nada que objetar a la re-erotización de nuestras vidas, y el “mundo vivo de amantes libres y salvajes” resulta un programa estimulante; pero pretender desprenderse de “la humillación de seguir reglas” o aspirar a un mundo donde todos nuestros deseos de “animales libres y salvajes” puedan realizarse inmediatamente, sin mediaciones, equivale a querer situarse fuera de la sociedad humana –y con ello fuera de la condición humana. Y esto es harina de otro costal.

Somos el único animal que puede torturar a otros seres vivos: no está mal como diferencia específica para *Homo sapiens*. Somos el animal que mató y *que puede dejar de matar*. Lo retendremos como definición: *Homo sapiens*, el primate que puede dejar de matar. Dominación, crueldad y violencia son la familia de fenómenos humanos que nos vedan situarnos “más allá del bien y del mal”. Pretender eliminar por completo las reglas y los deberes, la obligación y la culpa, es la ilusión de vivir en un *mundo sin mal*, como si fuésemos animalillos pre-humanos.

La huida de la condición humana: el primitivismo que querría retornar a la prehistoria

Hay toda una corriente “antropófuga” de pensamiento contemporáneo, particularmente en EE.UU., que se extiende desde ciertos integrismos ecologistas (algunas versiones de la *deep ecology*) hasta el ala “primitivista” del anarquismo norteamericano, tal y como la representa el filósofo John Zerzan (nacido en 1943, y con su doctorado en Ciencias Políticas e Historia por Stanford), encaramado por ciertos *mass-media* a la dignidad de “gurú de la antiglobalización” después de las protestas de Seattle. Seguramente resulta imposible superarle en su órdago anticivilizatorio.

⁸ Wolfi Landstreicher citado (admirativamente) por Dave Pollard en “Liberation from civilization”, entrada del 19 de julio de 2011 en su blog *How to save the world*. Traducción de Jorge Riechmann. Una reflexión interesante sobre anarcoprimitivismo en la serie “Los diez mandamientos del anarcoprimitivismo” que Hugo González Mora inició en su blog el 4 de agosto de 2014: <http://losmonostambiencuran.blogspot.com.es/search/label/Anarcoprimitivismo>

En *Futuro primitivo* se articula una sobrecogedora nostalgia de lo pre-humano. Para Zerzan el Edén se sitúa antes de que *Homo* degenerase en *Homo sapiens sapiens*, antes de despeñarnos por la sima del lenguaje articulado, la capacidad de simbolizar y la actividad artística. La cultura no representa sino “alienación respecto a lo natural”,⁹ que es lo bueno, puro y santo.

Provenimos de un lugar de magia, entendimiento y plenitud, y hemos tomado un camino monstruoso que nos ha llevado al vacío de la doctrina del progreso, arrastrados por la cultura simbólica y la división del trabajo. Vacía y alienante, la lógica de la domesticación, con su exigencia de controlarlo todo, nos muestra ahora la ruina de la civilización, que pudre todo lo demás.¹⁰

La superación de todas las escisiones, y en particular de las separaciones humanidad/naturaleza y sujeto/ objeto, se concibe como un retorno a los estadios previos a la hominización, ya que “el lenguaje mismo corrompe” (como declara Zerzan en otro ensayo, “Esas cosas que hacemos”, con una referencia explícita a Rousseau). Aunque los cazadores-recolectores actuales representen una degeneración con respecto a los paleolíticos sin lenguaje, suponen de todas formas un ideal frente a los “civilizados”: así, se alaba al bosquimano por ser capaz de matar a un leopardo en la lucha cuerpo a cuerpo.¹¹

Los dos términos clave en la retórica de Zerzan, me parece, son la “domesticación” como polo negativo y la “autenticidad” como polo positivo. “El panorama de la autenticidad surge a partir nada menos que de una disolución completa de la estructura represora de la civilización”.¹² “El placer de la autenticidad existe solamente en contra de los principios de la sociedad”.¹³ Nuestro autor se recrea en una nueva “jerga de la autenticidad”, para cartografiar la cual no sería del todo inútil repasar aquel viejo libro de Adorno sobre Heidegger...

Pero esa nostalgia de la vida animal –la “vida no mediada”–, para quienes no podemos volver a ser pre-sapiens ni aunque nos lo propongamos, ¿adónde conduce? Situar la Edad de Oro en un pasado inalcanzable por definición me parece reaccionario. Se trata de un ejemplo más –me temo– de la loca idealización de lo que nos queda lejos, lo más lejos posible, de manera que nuestro pensamiento desiderativo no tiene por qué arriesgarse en el contraste con la realidad –que suele ser doloroso.

“Todo cuanto tienes que decir guarda relación con lo ‘pequeño’. Ése es tu contenido. Tu hostilidad contra lo ‘grande’, contra lo ‘sano’, contra los ‘nervios’, contra ‘las alturas’, en una palabra: contra Nietzsche”, escribía Elias Canetti, justo antes de morir.¹⁴ Si añadimos a la enumeración de aborrecimientos “lo auténtico” y “lo primitivo”, tras de Nietzsche se nos alinea Zerzan. ¿Correctamente en cuanto a la historia de las ideas? Yo diría que sí. Este hombre es de la estirpe del bigotudo Friedrich (aunque resulte un pigmeo a su lado), no de la de Kropotkin o Camilo Berneri.

Puesto que la glorificación zerzaniana del pre-civilizado sólo puede ser coherente, o bien con una práctica contemplativa de un ideal humano inalcanzable por definición (no podemos extirpar el lenguaje de nuestras cabezas), o bien con una revuelta nihilista de

⁹ Zerzan, J.: *Futuro primitivo*, Valencia, Numa Ediciones 2001, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² Zerzan en su “Diccionario del nihilista”, *ibid.*, p. 126.

¹³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴ Canetti, E.: *Apuntes 1992-93*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik 1997, p. 126.

alcance abismal, dispuesta a destruir *todo* lo que constituyen las bases (materiales y culturales) de la vida humana sobre este planeta, hay motivos para estar preocupados. Si alguien propone de verdad una regresión semejante, lo primero que tendría que hacer es aventurar una respuesta a la pregunta: ¿qué hacemos con los miles de millones de seres humanos que sobran –la gran mayoría de la humanidad, teniendo en cuenta la capacidad de carga de los ecosistemas– en el mundo feliz pre-neolítico al que queremos llegar?

Asistimos a un inquietante renacimiento del mito del buen salvaje, a comienzos del siglo XXI. El ideal de la sociedad sin trabajo, sin producción, sin arte, sin capacidad de simbolizar y sin lenguaje articulado... El lema en este caso (parafraseando a un personaje de la conocida película *Toy Story*) podría ser: hasta la prehistoria y más allá... Medio siglo rebelándonos contra la caricatura de los productivistas según la cual “lo que quiere el ecologismo es la vuelta a las cavernas”, y aquí llega este sujeto, directamente importado de su cabaña de Oregón, para hacer buena la caricatura. Si abrigásemos una visión conspirativa de la historia, tendríamos que pensar que a este mozo lo emplea la CIA para desacreditar a los movimientos ecologistas, decrecentistas y críticos de la globalización capitalista.

Por lo demás, tampoco deberíamos idealizar sin fundamento las relaciones de los pueblos “primitivos” con la naturaleza.¹⁵ Hubo de todo: cuidado simbiótico de los ecosistemas y también destrucción masiva de los ecosistemas. La expansión de los cazadores-recolectores *sapiens* provocó una primera oleada de extinción, y la expansión de los agricultores neolíticos una segunda oleada de extinciones.¹⁶ Se puede convenir con Zerzan –sin acompañarle en su propuesta regresiva– en que nuestros problemas no arrancan de la Revolución Neolítica, sino de más atrás: de la misma hominización (y por tanto está anclados en la propia condición humana). Escribe Ronald Wright:

A menudo nos gusta creer (...) que el pasado lejano fue una era de inocencia y naturalidad, de vida plétórica, sencilla y fácil, antes de una supuesta caída. Las palabras ‘Edén’ y ‘Paraíso’ suelen aparecer con frecuencia en los títulos de libros de divulgación sobre antropología e historia. Para algunos, el Edén fue el mundo anterior al descubrimiento de la agricultura, la era de los cazadores-recolectores. Para otros, era el mundo precolombino, el de las Américas antes de la llegada del hombre blanco. Muchos lo sitúan en el mundo preindustrial, en el largo silencio anterior a la irrupción de la máquina. Ciertamente, siempre han existido épocas buenas y malas para vivir. Pero la realidad es que los humanos se expulsaron a sí mismos del Edén, y han vuelto a hacerlo una y otra vez ensuciando sus propios nidos.¹⁷

Creo, junto con Wright, que la “Caída”, si queremos llamarla así, coincide con el proceso de hominización, con nuestro devenir *anthropos*: y que no deberíamos por tanto dejarnos llevar a la idealización de los pueblos forrajeros (también llamados cazadores-recolectores). Ni los modernos somos esencialmente destructivos, ni los antiguos eran

¹⁵ Fuera del territorio continental de África y Eurasia, las extinciones de la megafauna siguieron una pauta distintiva que acompañaba muy de cerca a la expansión del *anthropos* en regiones del planeta previamente no pobladas por seres humanos (extinciones sin correlación con la historia climática de esas regiones). La expansión humana por el planeta (una humanidad preagrícola y preindustrial, recalquémoslo) supuso una verdadera catástrofe para muchas de las otras criaturas con quienes compartimos la biosfera, y en particular para los mamíferos de mayor tamaño y para las aves. Se ha podido valorar que “el registro histórico hace que *Homo sapiens* aparezca como un asesino ecológico en serie” (Noah Harari, Y.: *De animales a dioses*, Barcelona, Debate 2014, p. 84).

¹⁶ Harari, *ibíd.*, p. 91.

¹⁷ Wright, R.: *Breve historia del progreso. ¿Hemos aprendido por fin las lecciones del pasado?*, Barcelona, Urano 2006, p. 25.

esencialmente protectores: advertimos aquí la *ambivalencia radical del ser humano y la condición humana*. Dañar a los seres vivos y los ecosistemas, o cuidarlos: se trata de opciones ético-políticas abiertas ante nosotros, y no de sumisión a supuestas esencias.

Sabemos que el hombre ha modificado la naturaleza en todos lados, y no sólo en los últimos tiempos. El problema no es que en Europa sea difícil adivinar cuál era el ecosistema original, sino que en el Amazonas hace siglos que el hombre también ha modificado los ecosistemas. Hay que abandonar la idea de que existe una naturaleza virgen que hay que preservar, porque no es así. Para empezar tenemos siempre que preguntarnos ¿qué hacemos con la población local? Nosotros, la especie humana, no estamos fuera de la naturaleza, estamos dentro. El hombre debe volver a aprender a interactuar con la naturaleza.¹⁸

Lo humano es el reino de la ambivalencia radical, donde bendición y maldición van juntas

Un notable manifiesto de 2009 llamado *Uncivilization* (“Incivilización” o descivilización) enuncia estos ocho principios:

1. Vivimos en un momento de desintegración social, económica y ecológica. En torno nuestro se acumulan las señales de que todo nuestro sistema de vida será historia pasada dentro de poco. Queremos afrontar esta realidad de forma honesta y aprender a convivir con ella.
2. Rechazamos la creencia en que la crisis multidimensional de nuestro tiempo puede reducirse a una serie de ‘problemas’ susceptibles de resolverse mediante soluciones políticas o tecnológicas.
3. Creemos que las raíces de esta crisis se encuentran en las historias que nos hemos estado contando a nosotros mismos. Pretendemos poner en entredicho los mitos sobre los que se basa nuestra civilización: el mito del progreso, el mito de la centralidad humana, y el mito de nuestra separación respecto de la ‘naturaleza’. Estos mitos son tanto más peligrosos cuanto que hemos olvidado que se trata de mitos.
4. Queremos reavivar el papel de la tradición oral y la narración como algo más que mero entretenimiento, pues es a través de las historias como tejemos la realidad y nos entretejemos en ella.
5. Los seres humanos no son el fin último de este planeta. Nuestro arte comenzará con un intento de salir de la burbuja humana. Mediante nuestra cuidadosa atención, vamos a restablecer el diálogo con el mundo no humano.
6. Celebraremos la escritura y el arte que arraigan en un lugar y se basan en un sentido del tiempo. Nuestra literatura ha estado dominada durante demasiado tiempo por los que habitan en las ciudadelas cosmopolitas.
7. No vamos a extraviarnos creando teorías o ideologías. Nuestras palabras van a ser muy elementales, y escribiremos con tierra debajo de las uñas.
8. El fin del mundo tal y como lo conocemos no es el fin del mundo. Juntos encontraremos la esperanza más allá de la esperanza, los caminos que nos conducirán hacia el mundo desconocido que se encuentra ante nosotros.¹⁹

¹⁸ Michel Loreau entrevistado en *El País*, 30 de enero de 2005.

¹⁹ Traducción de Jorge Riechmann. El texto completo del manifiesto puede consultarse en <http://dark-mountain.net/about/manifesto/>

Estas tesis merecen una reflexión atenta y son compartibles en alta medida; pero las posiciones primitivistas como las de John Zerzan o Wolfi Landstreicher van demasiado lejos. Ahí se evidencia, creo, una incapacidad para hacerse cargo del pesado fardo que supone ser humano, para asumir la desesperante ambivalencia de lo humano, y el ilusorio deseo de deshacerse de ese fardo por la vía de un “retorno a los orígenes” prehumanos. La “estructura represora de la civilización”, comenzando por el lenguaje articulado, no solamente *reprime*, sino que también *capacita*: así de ambigua es la condición humana. Y en cualquier caso, por más fantasías en que nos complazcamos, ¿no podemos saltar dejando atrás nuestra sombra!

Respondiendo a las objeciones de Manuel Casal Lodeiro, en la entrada de blog antes citada, y atendiendo primero al asunto del tribalismo, razonaba yo de la siguiente manera. A mi entender, la tribu es la vez buena (y entonces solemos llamarla comunidad) y mala (y entonces la llamamos endogrupo identitario excluyente, o lindezas así). No podemos prescindir de la tribu (el grupo primario), de hecho constituye el entorno social natural para los seres humanos; pero tampoco podemos desentendernos del humano, demasiado humano peligro de los particularismos excluyentes y agresivos. Y la misma ambigüedad encontramos en otras importantísimas dimensiones de lo humano... Alguna vez he dicho que lo humano es el reino de la ambivalencia radical, donde bendición y maldición van juntas.

Así cada una de las esferas de lo humano. El trabajo, que puede ser cumplimiento y autorrealización pero también alienación y opresión; las ideas, al mismo tiempo medio de conocimiento y persiana que tapa la realidad o funda que la sustituye; la ciencia, que nos aproxima a la verdad y simultáneamente posibilita una tecnología que pone en riesgo la misma existencia humana; la técnica, sin la cual no somos humanos –*Homo faber*– pero que descuella en ingenio para aniquilar al otro; el lenguaje, que hace posibles tanto la poesía como el genocidio... No desconocer esa ambivalencia o ambigüedad de fondo me parece una cuestión cultural y moral muy importante.

Volviendo a las tribus: Darwin apuntó que, en la selección natural que va moldeando a los mamíferos, tan importantes resultan la agresividad y la competición como el fuerte amor filial de las madres hacia sus crías, vinculado con el éxito reproductivo de la especie. Estos afectos mamíferos se hallan en el origen de vínculos sociales más inclusivos, que abarcan a grupos amplios de seres humanos. Los lazos afectivos orientan la agresión y la competición hacia el exterior del grupo, mientras que dentro del mismo (endogrupo) prevalece la cooperación. Observamos un proceso histórico de ampliación de los límites de estos grupos (que considerados desde cierta perspectiva constituyen una comunidad moral): de la familia extensa a la tribu, de ésta al clan, luego a la nación, y tendencialmente hoy a toda la humanidad... Pero el tribalismo agresivo y excluyente hacia fuera (hacia los exogrupos) sigue siendo un fenómeno social importantísimo. El etnocentrismo es la “posición por defecto” del ser humano: una herencia maldita, nos señala el paleobiólogo José Sebastián Carrión. “Por el origen primate, nuestra maldición evolutiva es nuestra tendencia tribal, nuestro etnocentrismo”.²⁰

²⁰ Carrión García, J.S.: “Extinciones y excepciones: el poder de la rareza en evolución”, lección magistral con que se inauguró el curso 2015-2016 de las universidades públicas españolas, Murcia, 30 de septiembre de 2015, p. 18. Puede consultarse en <https://www.um.es/documents/1235735/2953807/jose-sebastian-carrion-garcia-extinciones-y-excepciones-el-poder-de-la-rareza-en-evoluci%C3%B3n.pdf/a5337d78-79b0-451e-b9a7-b9154f01e73d>

Tolerancia frente a la ambigüedad (acerca de la confusa y desesperante mezcla de lo bueno y lo malo)

Reflexionando sobre la cultura de los mexicas/ aztecas, quienes desarrollaron la matanza sacrificial de seres humanos como muy pocos otros pueblos en la historia (y que por eso han representado para muchos la barbarie por antonomasia), John Gray escribe:

La extraña cualidad del mundo azteca no procede sencillamente del hecho de que convertían una matanza en un espectáculo. Los romanos hacían lo mismo en sus juegos de gladiadores, pero lo hacían como entretenimiento. Lo asombroso de los aztecas procede del hecho de que mataban para dar sentido a sus vidas. Es como si practicando los sacrificios humanos estuvieran desvelando algo que en nuestro mundo [de la Modernidad] ha permanecido oculto. (...) El objetivo de la matanza era el que decían que era: protegerse de la insensata violencia inherente a un mundo caótico [tal y como lo codificaba su religión]. Que el sacrificio humano fuera un modo bárbaro de crear sentido nos dice algo sobre nosotros mismos y no sólo sobre ellos. La civilización y la barbarie no son tipos distintos de sociedad. Se encuentran –entrelazados– siempre que se juntan seres humanos. Si se toma en serio el mundo azteca (...) se ve el mundo moderno bajo una nueva luz. Los seres humanos se matan entre sí –y en algunos casos a sí mismos– por muchas razones, pero ninguna más humana que el intento de darle sentido a su vida. Más que la pérdida de la vida, temen la pérdida de sentido.²¹

Éste es un asunto que nos perturba enormemente. Que civilización y barbarie, lejos de poder separarse con nitidez, aparezcan casi siempre en forma de confusa y desesperante mezcla no es algo que podamos asumir con facilidad. Todo lo contrario: que la barbarie pueda ser algo *de ellos y de los nuestros*, como insistía Francisco Fernández Buey,²² nos desconcierta e incomoda. Que los españoles de Cortés no fueran menos bárbaros que los mexicas a quienes aniquilaron y sojuzgaron nos resulta difícil de digerir (no hay más que pensar en el destino que padeció el pensamiento de Bartolomé de las Casas en la cultura española de los últimos siglos). Que nuestra propia barbarie pueda sobrepujar a la del otro nos resulta, por lo general, un pensamiento insoportable. Nos cuesta pensar que algo no es bueno o malo, sino una confusa y desesperante mezcla de bueno y malo: pero –insisto– así sucede con la gran mayoría de las realidades humanas, sobre todo las que nos parecen más relevantes, y la propia condición humana. El gran primatólogo Frans de Waal sugiere lo siguiente: “Suelo representar al ser humano como el simio bipolar, los humanos tienen las mejores y las peores tendencias. Si son buenos, son más altruistas que cualquier especie que conozco y, si son malos, son peores que cualquier especie. Yo no haría una definición del tipo: somos intrínsecamente malos o intrínsecamente buenos. Tenemos todas estas tendencias y las compartimos con otros primates, como los chimpancés, y estoy interesado en el parecido entre nosotros y ellos. Con los monos hay muchas diferencias, pero con los chimpancés [y bonobos: con todos los grandes simios] son muchas menos de lo que todavía creemos.”²³ Creo que esta imagen del simio bipolar (con tendencias tanto hacia el bonobo “bueno” como hacia el chimpancé “malo”) es correcta... Pero nos cuesta mucho hacernos cargo de esta incómoda ambigüedad radical.

²¹ Gray, J.: *El alma de las marionetas –un breve estudio sobre la libertad del ser humano*, Madrid, Sexto Piso 2015, p. 74-75.

²² Fernández Buey, F.: *La barbarie -de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós 1995.

²³ Frans de Waal, “Algunos quieren mantener a los animales a distancia de nosotros”, entrevista en *El País*, 20 de octubre de 2010.

“Civilización” se dice en varios sentidos

La palabra “civilización” tiene varios sentidos, pero (aparcando de momento el sentido peyorativo de los primitivistas) me interesa destacar sobre todo dos. *Civilización* en sentido descriptivo remite a vastos sistemas sociales (imperios multiculturales en muchos casos) con ciudades y cierto nivel de complejidad. *Civilización* en sentido normativo se opone a barbarie.²⁴

(Otra posibilidad sería considerar, como hace Salvador Giner, tres modos diversos de abordar la civilización: en sentido procesual, en sentido estructural y en cuanto cuasi sinónimo de Modernidad.)²⁵

Mesopotamia inventó la ciudad, Grecia la democracia: las dos raíces principales de lo que solemos llamar civilización (en sentido normativo si pensamos la ciudad como espacio de convivencia). La ciudad como espacio de convivencia frente a la ciudad como lugar de insostenibilidad y dominación. En fin, que la civilización –como la tribu– parece ser buena y mala a la vez.

Ronald Wright –en su lúcida *Breve historia del progreso*– recuerda que cuando Mahatma Gandhi llegó a la India –en los años treinta del siglo XX– para dar una serie de conferencias sobre la autodeterminación de la India, un periodista le preguntó qué opinaba sobre la civilización occidental. Gandhi, que acababa de visitar los barrios bajos londinenses, contestó: “Opino que sería una buena idea”. Evidentemente, aquí está empleando la noción en sentido normativo. La civilización occidental, en efecto, sería una buena idea. La democracia sería una buena idea. Los derechos humanos serían una buena idea...²⁶

²⁴ Otro concepto complicado: véase Fernández. Buey, F. *La barbarie -de ellos y de los nuestros*, óp. cit. En cuanto al origen de este sentido normativo de civilización, uno de los hitos es sin duda Abén Jaldún: “El historiador y sociólogo andalusí Abén Jaldún contrapuso, en el siglo XIV, la noción de civilización (esencialmente urbana) a la de barbarie (esencialmente campestre o silvestre) como criterio esencial para definir la civilización, soslayando con ello la cuestión de la pluralidad de civilizaciones –de órdenes civilizatorios diversos– de la que estaba empero agudamente consciente. En Abén Jaldún encontramos el origen de la tradición sociológica que analiza el proceso civilizatorio como corriente histórica de refinamiento que permite y fomenta la creación cultural, jurídica y científica –además de la convivencia pacífica de las gentes– más allá de la variedad de civilizaciones y de su interacción e influjos entre sí” (Giner, S.: “Civilización”, capítulo 4 de *Sociología del mal*, Madrid, Catarata 2015, p. 104).

²⁵ *Civilización en sentido procesual* sería, más o menos, lo que yo propongo llamar civilización en sentido normativo: “El procesual, el más antiguo, está estrechamente emparentado con aquella noción popular que equipara civilización a ‘país civilizado’, a cuyo estado se llega a través de un proceso evolutivo histórico. Tal país se percibe como culto, tolerante, avanzado, respetuoso con leyes democráticas y, sobre todo, en el que predomina el civismo” (Salvador Giner, *ibíd.*, p. 103). En segundo lugar, hablar de *civilización en sentido estructural* –equivalente a mi civilización en sentido descriptivo– nos lleva a subrayar “la existencia, a partir de la Era Axial, tras la revolución neolítica, y hasta hoy, de un conjunto de sociedades complejas, vastas, heterogéneas, que merecen ese nombre. Desde Súmer hasta la Europa moderna, desde Egipto a China, y desde los mayas y aztecas hasta Grecia y Roma, hay un conjunto de civilizaciones identificables como tales, a través de sus diversas estructuras sociales, conjuntos institucionales, y múltiples sociedades englobadas con mayor o menor intensidad por otra más amplias” (Giner, *ibíd.*, p. 105). Estaría por último el sentido –fuertemente ideológico– de *civilización como Modernidad*: muchos escritores y científicos sociales “dedicaron sus desvelos a establecer una secuencia civilizatoria providencialista para la historia de nuestra especie. La senda que nos condujo, presuntamente, desde la barbarie, a través de varios estadios, al ‘Estado Positivo’ comteano, con su imaginada Religión de la Humanidad como culminación, había de teñir toda una concepción unidireccional, cientifista –que no científica– hoy célebre entre cuantos saben algo de la evolución de la disciplina sociológica o de la filosofía moderna de la historia. (...) Creer en la inevitabilidad de la modernidad ha sido uno de los dogmas científicos más difíciles de eliminar en todas las ciencias sociales. También, naturalmente, de la filosofía de la historia” (Giner, *ibíd.*, p. 97 y 98).

²⁶ En 1950, Aimé Césaire, escritor y político de la Martinica, escribió en su *Discurso sobre el colonialismo*:

El mismo ensayista canadiense emplea también el concepto en sentido descriptivo: “*Ninguna cultura es mejor que sus bosques*, dijo W.H. Auden. Las civilizaciones han desarrollado muchas técnicas para obligar a la tierra a producir más alimento, unas sostenibles y otras no. La enseñanza que deduzco del pasado es ésta: que la salud de la tierra y del agua –así como la de los bosques, que son los lugares donde se conserva el agua– es la única base duradera para la supervivencia y el éxito de cualquier civilización.”²⁷

De estas civilizaciones en sentido estructural/ descriptivo, como realidades históricas y sociológicas, podemos enumerar 34 hasta la fecha,²⁸ y cabría definir las así:

Entiéndese por civilización aquel conjunto interdependiente de sociedades, trabadas entre sí por un núcleo urbano de autoridad y poder, bajo una hegemonía cultural y lingüística determinada así como bajo la coalición abierta o tácita de sus clases predominantes para coordinar y distribuir su dominio sobre ese ámbito.²⁹

Vale la pena constatar que el refinamiento de la *civilización como proceso* (aquí resulta obligado remitir a Norbert Elias)³⁰ históricamente ha ido muchas veces asociado a la dominación de la *civilización como Imperio*,³¹ en una dolorosa ambigüedad que captó de forma clásica la conocida fórmula de Walter Benjamin: cada documento de cultura es a la vez un documento de barbarie. La civilización en sentido humanista e ilustrado se entrevera inextricablemente con la explotación y el dominio (que permiten la extracción de excedente sobre la que florece ocasionalmente la cultura): en este segundo sentido, como apunta Theodore Zeldin, “la civilización era poco más que un asunto de protección mafiosa”.³² Y por cierto que, si hablamos de civilización en sentido normativo (como lo hace Elias), no cabe dejar de referirse al proceso inverso: lo que sufrió la sociedad alemana durante el ascenso del nazismo hay que conceptuarlo como un auténtico proceso de *descivilización*. Condujo al exterminio de 17’5 millones de personas, según las investigaciones recientes.³³

Civilización y violencia

Desde luego, “civilización” es un concepto que a estas alturas de la historia ningún europeo puede seguir usando ingenuamente. Decía Pierre Clastres que “si bien toda cultura es etnocéntrica sólo la occidental es etnocida, [es decir] ha realizado la destrucción sistemática de modos de vida y pensamiento de gentes diferentes, (...) porque Occidente se

“El hecho es que la civilización llamada europea, la civilización occidental, tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial; que esta Europa, ya sea ante el tribunal de la razón o ante el tribunal de la conciencia, es impotente para justificarse; y que, cada vez más, se refugia en una hipocresía tanto más odiosa en la medida que tiene menos probabilidad de engañar”.

²⁷ Wright, *Breve historia del progreso*, óp. cit., p. 122.

²⁸ Zeldin, Th.: *Historia íntima de la humanidad*, Barcelona, Plataforma Editorial 2014, p. 61.

²⁹ Giner, “Civilización”, óp. cit., p. 109.

³⁰ Elias, N.: *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea, Haus zum Falken 1939 (hay trad. al español publicada en FCE).

³¹ Aquí la referencia clásica es Eisenstadt, S.N.: *Sistema político de los imperios*, Madrid, Revista de Occidente 1966. Véase también, del mismo autor, *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2007.

³² Zeldin, *ibíd.*, p. 156.

³³ Ibarra, E.: “Violencia y crímenes de odio”, ponencia en el curso “La violencia y sus formas”, Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Cantoblanco, 7 al 9 de septiembre de 2015.

considera a sí mismo y quiere ser *la civilización*".³⁴ Aquí se puede sin duda matizar que desde la propia cultura occidental se ha venido realizando una autocrítica (no por minoritaria menos importante), y cuestionando su propio eurocentrismo, desde los mismos orígenes de la Modernidad: baste ahora con evocar el nombre señero de Bartolomé de las Casas.

Si la palabra "civilización" tiene algún sentido en términos normativos positivos, se trata sobre todo de la reducción de la crueldad y la violencia.³⁵ Reflexiona al respecto John Gray:

Antes de significar cualquier cosa, la civilización implica restricción del uso de la fuerza; pero cuando ésta sirve a objetivos que parecen nobles, la violencia posee un encanto irresistible. Igual que los aztecas, la humanidad moderna está unida a las matanzas; pero las visiones con las que justifica los asesinatos en masa son más primitivas e irreales que las de los burlones dioses aztecas. Las guerras y las revoluciones emprendidas en nombre de la libertad universal han exigido sacrificios humanos a una escala que los aztecas no podían haber imaginado. Lo que Leopardi llamaba *la barbarie de la razón* ha resultado ser más salvaje que la barbarie del pasado.³⁶

Pero no hay que considerar sólo la violencia como crueldad y daño físico directo, claro está: también la violencia estructural, la violencia indirecta, la violencia encubierta y subrepticia, la violencia que desplazamos lejos en el espacio y en el tiempo... Completaríamos, entonces, hablando de *no-violencia* y *no-dominación*. El proceso de civilización, sugiere Zygmunt Bauman, podría pensarse como "la prolongada y tal vez interminable marcha hacia un modo de estar-en-el-mundo que sea más hospitalario y menos peligroso".³⁷

Criterios de civilización

El periodista John Carlin sugiere que el "saber vivir" de forma menos mercantilizada supone un importante criterio de civilización:

Tras una estancia de nueve días [en Nueva York], acabo de volver a España, encantado, reafirmado en mi convicción de que el *Spanish way of life* es superior al de allá. Es muy sencillo. La sociedad aquí es más civilizada. En Nueva York se me hace imposible olvidar que, pese a nuestras grandes pretensiones, los seres humanos somos una especie animal más. Vistos desde las

³⁴ Clastres, P.: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa 2001, p. 58-59.

³⁵ Señala Antonio Campillo que "si consideramos el daño [que pueden sufrir los seres] desde el punto de vista de las *causas* o *agentes* que lo provocan, entonces hemos de establecer una (...) distinción 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*. 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. (...) 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 Hannah Arendt, nos permite iniciar una serie de acciones no previsible de antemano" (Campillo, "Diez tesis sobre la violencia", *Eikasía*, julio de 2013, p. 65). Las consideraciones que siguen se refieren al tercer tipo de violencia que distingue Campillo.

³⁶ Gray, *El alma de las marionetas*, óp. cit., p. 131.

³⁷ Bauman, Z., y Dessel, G.: *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*, Madrid/Buenos Aires, FCE 2014, p. 18.

alturas de sus grandes edificios, los neoyorquinos parecen hormigas; vistos desde abajo, se confirma que lo son. Desfilan por las calles frenéticos, la mirada fija, con un único y terrible objetivo: sobrevivir. (...) Todos están en una carrera permanente por conseguir dinero, más dinero. La sonrisa, si se da, no es sincera: es un arma de codicia más. Nada es gratis. Todos quieren sacarte algo. Si no hay nada que sacar, no existes.

España es más civilizada porque tenemos otro concepto de lo que es importante en el tiempo que nos toca entre nacer y morir. Queremos dinero, pero queremos otras cosas también. Pausar, charlar, disfrutar del calor humano. Nunca seremos tan ricos como ellos, pero somos más felices - y más dignos-. El animal hispano está en una fase de evolución superior al animal neoyorquino. Hemos salido de la jungla y aprendido el valor de saber vivir.

Conforme con tal criterio... si no olvidamos señalar de inmediato que en tal caso (1) en España hemos retrocedido constantemente en nivel de civilización durante los decenios últimos, de acuerdo con este criterio; y (2) otras sociedades contemporáneas, como la marroquí o la griega sin ir más lejos, resultan considerablemente más civilizadas que nosotros, de acuerdo con este criterio (a pesar de que ellas mismas estén cada vez más sometidas a la erosión causada por la incivilizada y bárbara cultura del capitalismo).

De todas formas, aun aceptando la valiosa sugerencia de Carlin, resulta evidente que no podemos identificarla como único criterio. En el párrafo anterior ya sugerí que la reducción de la crueldad y la violencia –tanto directa como indirecta– sería un importante criterio de civilización, en mi opinión el más importante. Yo sugeriría la combinación de los cinco criterios siguientes:

1. *Reducción de la crueldad y la violencia*, tanto directa como indirecta: *no-violencia* y *no-dominación*.

2. *Aumento de la inclusión*, del “nosotros”, vale decir expansión del círculo donde somos iguales. Formación de “conciencia de especie”, por tanto –y noción de igualdad más allá de la especie. A la pregunta “¿qué es una sociedad culta?”, el antropólogo Scott Atran contesta: “Es la que aprecia su propia historia a la vez que expresa apertura por las historias de los demás”.³⁸ En la primera parte de la cláusula no hay que insistir mucho: en general no andamos escasos de narcisismo grupal... La decisiva es la segunda condición: *apertura hacia el otro extranjero*.

3. *Mejora de la situación de los más débiles*, con atención especial a la situación de las mujeres y los animales no humanos.³⁹

4. *Transmisión cultural compleja*, con enriquecimiento progresivo de las culturas humanas que irían a la vez asumiendo su pasado y dialogando entre sí.

5. *Retracción del “reino de la necesidad” y avance del “reino de la libertad”* (lo que no supone sino reformular el criterio de Carlin en términos marxistas). Esto requiere cierto nivel de seguridad existencial y bienestar material, que desde luego no puede identificarse con el insostenible “nivel de vida” que las sociedades euronorteamericanas desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX. Un nivel moderado de producción industrial con tecnologías de alcance intermedio sería deseable (a mí no me gustaría prescindir de los antibióticos ni de la lavadora eléctrica, de la bicicleta ni de la cirugía avanzada, del motocultor ni de los marcapasos),⁴⁰ pero

³⁸ Entrevista en *El Cultural*, 3 de enero de 2014.

³⁹ No me parece inadecuada la sintética contraposición del “fuerte frente al débil”, pero naturalmente ello no significa ninguna complacencia en el ideograma de las mujeres como “sexo débil” –en bastantes sentidos serían más bien el “sexo fuerte” frente a los varones–: es una manera breve y pregnante de señalar que bajo el patriarcado se hallan estructuralmente desfavorecidas. Análogamente respecto a los seres vivos no humanos: en un sentido muy obvio, las bacterias son seres vivos mucho más fuertes que los humanos...

⁴⁰ Para una amplia perspectiva sobre tecnologías “intermedias” o “suaves”, véase la revista *Low-Tech Magazine* (en español en <http://www.es.lowtechmagazine.com/>).

sólo si pudieran darse dentro de economías homeostáticas (*steady-state economics*) capaces de operar con un flujo metabólico (“transumo” o *throughput*) que no fuese sino una pequeña fracción del actual.⁴¹ Tal era por ejemplo la perspectiva del geógrafo y revolucionario ruso Piotr Kropotkin en su anticipación decimonónica de lo que luego hemos llamado ecosocialismo: “las sociedades civilizadas” ganarían buscando “una combinación de los procedimientos industriales con el cultivo intensivo, y del trabajo cerebral con el manual.”⁴²

En definitiva, “civilización” en sentido normativo sería una cultura superior a otras en rasgos que, de manera transcultural, pudieran plausiblemente considerarse muy valiosos: simbiosis con la naturaleza, igualdad entre varones y mujeres, respeto por la diversidad natural y cultural, hospitalidad con el extranjero, compasión generalizada...⁴³

Sobre progreso y civilización

Arthur Schopenhauer, un gran crítico del Mito del Progreso en el siglo XIX, escribió que “el progreso es el sueño del siglo XIX como la resurrección de los muertos fue el del siglo X, cada época tiene los suyos”.⁴⁴ El historiador Sydney Pollard, en 1968, describía el ideal victoriano de progreso –en el cual sigue confiando tanta gente hoy en día– como “la creencia de que existe un patrón de cambio en la historia de la humanidad (...) constituida por cambios irreversibles orientados siempre en un mismo sentido, y que dicho sentido se encamina a mejor”.⁴⁵ Sería insensato mantener esa clase de fe religiosa o cuasirreligiosa en el progreso –más bien habría que escribir el Progreso, con enfáticas mayúsculas–, claro está. Hay un impresionante arco histórico entre el progresismo del anarquista William Godwin (1756- 1836) –quien llegó a escribir que, en un día no muy lejano, la mente estaría por encima de la materia y que el ser humano llegaría a ser inmortal⁴⁶– y, ya en nuestro siglo XXI, la fe tecnolátrica en la Singularidad de Ray Kurzweil y los suyos (la maldita cultura de Silicon Valley, que aspira a una clase de redención en lo poshumano, tras el Santo Advenimiento de la Santa Singularidad).⁴⁷ Pero no deberíamos abandonarnos a la *hybris* que se manifiesta en esa clase de ilusiones:

No se cumple en la historia esa idea del progreso según la cual la humanidad camina hacia un punto omega de civilización superior y en la que todo tiempo pasado fue peor. “Si adoptamos un criterio medioambiental nuestra sociedad es una catástrofe a punto de estallar. Si hablamos de un progreso espiritual se podría decir que atravesamos una fase regresiva. Existen pocas pruebas de un progreso en valores a escala mundial, a pesar de que Occidente esté dominado por afirmaciones que apuntan a lo contrario” (Goody). Por no hablar de la acumulación de armas de

⁴¹ Buena reflexión al respecto, a partir del clásico ensayo de Kenneth E. Boulding en 1966 “La economía futura de la nave espacial Tierra”, en Almenar, R.: *El fin de la expansión*, Barcelona, Icaria 2012.

⁴² Kropotkin, prólogo a su obra de 1898 *Campos, fábricas y talleres* (hay ed. española en Júcar, Madrid 1978; la traducción de Fermín Salvochea está digitalizada en <http://www.klibertaria.comyr.com/lpdf/1159.pdf>).

⁴³ Véase la reflexión de Francisco Fernández Buey al respecto en *Ética y filosofía política*, Barcelona, Edicions Bellaterra 2000, p. 140-150.

⁴⁴ Schopenhauer, A.: *Gesammelte Briefe*, Bonn, Bouvier 1987, p. 242.

⁴⁵ Pollard, S.: *The Idea of Progress*, Londres, C.A. Watts 1968, p. 9 y ss.

⁴⁶ Véase el apéndice “Sobre la salud y la prolongación de la vida humana” que introdujo Godwin en la tercera edición de su obra *Political Justice*, y para una visión amplia sobre la totalidad de su obra: Ochoa, L.B.: *William Godwin y los orígenes del anarquismo individualista*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas 2008. La tesis doctoral que se halla en el origen de este libro puede consultarse en <http://biblioteca.ucm.es/tesis/der/ucm-t26073.pdf>

⁴⁷ Kurzweil, R.: *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Penguin Books 2005.

destrucción masiva, en manos de una decena de países, que pueden aniquilar a la especie humana una cuantas veces. Por todo ello se podría afirmar que estamos como humanidad en su peor momento histórico, respecto a la mayor parte –no a todas– de las cosas que interesan a la vida y a la vida buena.⁴⁸

El Progreso en ese sentido enfático es un mito –y puede, debe ser pensado como el contenido mítico de la Modernidad.⁴⁹

El progreso de la humanidad es un mito. Afín a los mitos religiosos y más todavía a los utópicos, nunca deja de serlo. Da cierto reparo tener que añadir acto seguido que las mejoras y los progresos son posibles, deseables y factibles. (...) La idea de progreso lineal tradicional tendrá que habérselas con nuestras propias regresiones a la barbarie que no consisten sólo, como suele siempre recordarse, en nuestra incapacidad para evitar caer en el totalitarismo ayer mismo, sino por evitar las formas de barbarie propias del consumismo, el atolondramiento mediático, la ignorancia satisfecha en plena era de la información generalizada, y la participación en el fanatismo religioso y terrorista más atroz.⁵⁰

Una noción humilde de progreso (sin garantías metafísicas)

Ahora bien, cabe proponer una noción mucho más humilde de progreso: sencillamente la creencia en que existen criterios, en algunos ámbitos humanos, para determinar si en el curso del tiempo vamos a mejor o empeoramos (sin postular ninguna necesidad histórica que garantice que vamos a mejor, por supuesto). De acuerdo con esta noción laica, modesta y “deflacionaria” de progreso, creo que se puede discernir un posible progreso al menos en dos ámbitos: en el del conocimiento científico,⁵¹ y en el ético-político.

Avanzar en alguna, varias o las cinco direcciones que identificábamos en el párrafo anterior supondría un considerable progreso ético-político para los seres humanos... Pero, como se advertirá, esta noción defendible de progreso –en conocimiento científico y en mejora ético-política– no tiene apenas nada que ver con la enfática idea de Progreso desarrollada por la Modernidad europea, hoy en la práctica jibarizada a una creencia supersticiosa en el crecimiento económico y la innovación tecnológica. Sobre todo –es menester recalcarlo– en mi modesta idea de un progreso posible *no hay acumulación, necesidad ni automatismo*: los avances pueden venir seguidos de grandes retrocesos, no existen “conquistas irreversibles”, y la tarea es sisífrica.

⁴⁸ Puche, F.: “¿Por qué cooperamos y por qué no cooperamos?”, en su libro *Lecturas impertinentes*, Málaga, Eds. del Genal 2013, p. 181. (Puede consultarse digitalizado en <http://www.rebellion.org/docs/163325.pdf>). El autor citado es J. Goody, *El robo de la historia*, Madrid, Akal 2011, p. 31.

⁴⁹ Yarza, C., “El progreso como contenido mítico de la modernidad; ecos de Benjamin en la filosofía de Franz Hinkelammert”, Coloquio Internacional “Walter Benjamin / Siegfried Kracauer: Teorías materialistas de la historia”, 9 al 11 de noviembre de 2009. Puede consultarse en <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/otros-autores2/el-progreso-como-contenido-mitico-de-la-modernidad-ecos-de-benjamin-en-la-filosofia-de-franz-hinkelammert>

⁵⁰ Giner, S.: “Apostasía de la razón”, capítulo 5 de *Sociología del mal*, Madrid, Catarata 2015, p. 143 y 154.

⁵¹ Señalar que se dé tal cosa como un progreso en el conocimiento científico no supone ni por un momento desconocer la ambigüedad, en términos ético-políticos, de la ciencia y la técnica... Limitándonos a la ciencia, basta indicar que ésta, en su lado bueno, es contemplación (*teoría* en sentido etimológico); en su lado malo, afán de dominación. No es ningún luddita ni anarcoprimitivista, sino el físico Albert Einstein, quien en una carta del 11 de abril de 1946 (a Otto Juliusburger) aventura: “Creo que el deterioro abominable de los niveles éticos deriva primariamente de la mecanización y despersonalización de nuestras vidas: una consecuencia desastrosa de la ciencia y la tecnología. *Nostra culpa!*” *Albert Einstein: el libro definitivo de citas*, Barcelona, Plataforma Editorial 2014, p. 389.

“Impotente anestesia ante la barbarie”

Sería una frivolidad dejar de distinguir entre violencia y cuidado, entre dominación y libertad, entre heteronomía y autonomía, entre intolerancia y respeto, entre humillación y dignidad, entre combates para sojuzgar y luchas emancipatorias –sin olvidar jamás, desde luego, que la barbarie que hemos de denunciar no es sólo la de “ellos”, sino también, y sobre todo, la mía y la de los nuestros.⁵² Sin olvidar tampoco que el diagnóstico de una situación como la que hoy prevalece en España, en Europa, en casi todo el mundo, debería ser quizá el de “impotente anestesia ante la barbarie”.⁵³ Escribe Luciano Espinosa:

La ceguera voluntaria y la huida hacia delante de nuestras sociedades producen reacciones dispares y sin embargo convergentes, como la indiferencia y el miedo, con el resultado de que aumenta el desarraigo personal, la pérdida del sentido de continuidad histórica y la sensación de impotencia ante lo que tendría que hacerse y no se hace. Acaso la utopía consista hoy en sobrevivir civilizadamente, es decir, no a cualquier precio y sin perder logros fundamentales en materia de derechos básicos para todos.⁵⁴

Civilización, no hay duda, es una de esas grandes palabras en cuyo nombre se han cometido tropelías incontables: basta con recordar la alta y noble “misión civilizatoria” del hombre blanco que justificó las agresiones coloniales, en aquella época dorada del imperialismo europeo en que el poeta, historiador y político anglofrancés Hilaire Belloc podía suspirar con alivio: “pase lo que pase tenemos/ la ametralladora Maxim y ellos no” (1898).

La barbarie en sentido propio es hija de la civilización. Pero la civilización en sentido propio, no reducida a cultura en su acepción antropológica, es un proceso siempre abierto, es ilustración. Y siendo así, lo que habría que hacer en este mundo globalizado es, como viene diciendo Edgar Morin, generar una simbiosis de las civilizaciones históricas frente al choque entre barbaries que los ideólogos del Imperio llaman *choque de civilizaciones*.⁵⁵

⁵² Remito de nuevo a Francisco Fernández Buey: *La barbarie –de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona 1995. “Por barbarie hay que entender hoy” –afirma el pensador palentino afincado en Barcelona– “la crisis y el abandono de los sistemas de reglas y conductas por las cuales todas las sociedades regulan las relaciones entre sus miembros y, en menor medida, entre sus miembros y los de otras sociedades”.

⁵³ Antonio Martínez Sarrión, *Escaramuzas (Dietario III, 2000-2010)*, Alfaguara, Madrid 2011, p. 177. Sobre la barbarie en nuestra propia cultura –que hoy tiende a extender su dominio en el planeta entero–, Juan Ramón Capella, *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid 2007.

⁵⁴ Luciano Espinosa Rubio, “Naturaleza e historia hoy: la crisis ecológica”, *Azafea –Revista de filosofía* 13, Eds. de la Universidad de Salamanca 2011, p. 113. El profesor de la Universidad de Salamanca continúa: “Desde una perspectiva intelectual, nuestra obligación consiste en elaborar narraciones para combatir la barbarie en ciernes e incorporar en ellas –con la mejor articulación que sea posible– los nuevos elementos, vínculos y demandas que sobrevienen. Sólo una contribución de este tipo, por pequeña que sea, para entender mejor lo que ocurre y sacudir un poco las conciencias parece aceptable en esta época. Y eso implica, de entrada, plantar cara tanto al optimismo (sea de la Providencia, la ‘mano invisible’, la astucia de la razón o las tecnologías salvadoras...) como al pesimismo (apocalíptico, moralizante, punitivo...), ambos de un corte historicista injustificable e interesado. En ambos casos, el resultado es la desmovilización de los ciudadanos y el consiguiente aprovechamiento que de ello hacen algunos poderes. No nos va a salvar los intelectuales, claro está, pero creo que su contribución para ilustrar a las personas no infantilizadas todavía es muy conveniente, si son capaces de anteponerlo a sus carreras político- académicas y otros eventuales intereses.”

⁵⁵ Francisco Fdez. Buey, “Tres notas sobre civilización y barbarie”, 2004; puede consultarse en http://www.upf.edu/materials/polietica/_img/int5.pdf

Pero, en definitiva, ¿qué sería la civilización?

Todas las sociedades tienen que resolver el problema económico, en el sentido de *procurar la subsistencia* de sus integrantes: garantizar esto, comenzaría más allá el “reino de la libertad” (Marx), la posibilidad de desarrollar nuestras capacidades humanas y experimentar con diferentes estilos de vida.⁵⁶ Al mismo tiempo, todas las sociedades tienen que resolver el problema político en el sentido de *limitar la dominación* –si es que aspiramos a la vida buena de todos los seres humanos en una biosfera habitable. Dice poco de nosotros que, después de cinco milenios de “civilización”, no hayamos sido capaces de resolver ninguno de esos dos problemas básicos.

¿Qué es civilización? ¿Cómo responderían nuestros contemporáneos a tal pregunta? Simplificando bastante las cosas, uno diría que hoy la humanidad se divide en dos grandes bandos. La mayoría contestaría que, sin lugar a dudas, la civilización es internet (culminando el asunto en ese dibujo de El Roto, en su serie “Cajero automático”, donde se muestra un ataúd con su letrero de feria de muestras descansando encima: “Con wifi”).⁵⁷ La minoría pensamos que la civilización es la posibilidad de que lleguemos finalmente a ser primates morales (quiero decir, que de verdad encarne en nuestras instituciones y en nuestra vida cotidiana una ética digna de tal nombre y una conciencia de especie). El desenlace de esa pugna secular aún está abierto.

¿A qué cabría llamar en serio *civilización*? Quizá a esto: el reconocimiento recíproco de nuestra humanidad, que pugna por abrirse paso a través de los siglos, en contra de las maquinarias terribles de la guerra, el patriarcado, la dominación y la explotación... A partir de una famosa consigna del neozapatismo,⁵⁸ Franz Hinkelammert, en repetidas ocasiones, lo ha enunciado de la siguiente forma: un mundo donde quepan todos (todos nosotros y nosotras, y también la naturaleza).

“Hay un lema del siglo XIX pronunciado primeramente por Nietzsche: *barbarie en vez de socialismo*. Nietzsche lo expresa así: ‘Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debemos preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serían los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que pueden garantizar la voluntad más prolongada.’ Esta barbarie ha llegado en vez del socialismo. Primero con el nazismo, después con la barbarie del casino [el capitalismo neoliberal] y sus *global players*. Ese lema Rosa Luxemburg lo contestó, invirtiéndolo: *socialismo o barbarie*, lo que significaba: socialismo en vez de barbarie. Pero el socialismo fracasó muchas veces frente al problema. Por eso se trata hoy de *bien común o barbarie*: el bien común en vez de la barbarie en curso. En América Latina se trata de: sociedad en la que quepan todos, naturaleza incluida, o barbarie.”⁵⁹

No sólo en América Latina.

⁵⁶ Una indagación fascinante sobre esta cuestión: Theodore Zeldin, *Historia íntima de la humanidad*, Plataforma Editorial, Barcelona 2014 (el original en inglés es de 1996).

⁵⁷ En la cultura occidental, las fantasías tecnológicas son socialmente transversales: se entregan a ellas la gente con más educación formal y los iletrados, los ricos y los pobres, los varones y las mujeres... Un ejemplo del investigador de alto nivel (especialista en envejecimiento) Aubrey de Grey: “Las tecnologías (tales como las energías renovables y la fusión nuclear) reducirán nuestro impacto medioambiental, así que no importará que haya más gente en el mundo” porque otras tecnologías habrán logrado retrasar, quién sabe si indefinidamente, el envejecimiento... Cf. la entrevista con Aubrey de Grey en la revista *Buena vida*, número 10, de marzo de 2015.

⁵⁸ Anita Horat, “«Un mundo donde quepan muchos mundos»: concepción política y poética del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)”, *Boletín Hispánico-Helvético* vol. 4 (2006).

⁵⁹ Franz Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambient-tico ediciones, San José de Costa Rica 2003, p. 122.

La aproximación de Manuel Sacristán a la cuestión de la tecnología

Manuel Sacristán's approach to the question concerning technology

Adrián ALMAZÁN GÓMEZ

Universidad Autónoma de Madrid

adrian.almazan@uam.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2017.15.0013>

Recibido: 30/05/2016
Aprobado: 15/10/2016

Resumen: En este artículo repasaré las reflexiones que Manuel Sacristán dedicó a la cuestión de la tecnología. Comenzando con la distinción entre técnica y tecnología desarrollaré la relación que Sacristán establece entre la última y la ciencia. Así mostraré que el grueso de las reflexiones, centrales en su obra, que el filósofo madrileño dedicó a la ciencia son igualmente aplicables a la cuestión de la tecnología. Finalmente repasaré las conclusiones políticas que Sacristán derivó de lo anterior, en concreto los límites que impuso a algunas de las lecturas marxistas más ortodoxas.

Palabras Clave: técnica, tecnología, Sacristán, ciencia, neutralidad, marxismo.

Abstract: In this article I review the reflections devoted by Manuel Sacristán to the issue of technology. Starting with the distinction between technique and technology, I will develop the relationship that Sacristán drew between technology and science. Then I will show that his reflections about science, central in his work, are equally applicable to the question of technology. Finally, I will review the political conclusions Sacristán derived from the above, in particular the limits imposed on some of the most orthodox Marxist readings.

Keywords: technique, technology, Sacristán, science, neutrality, Marxism.

Todavía a día de hoy el trabajo de Manuel Sacristán (1925-1985) sigue siendo relativamente poco conocido en el ámbito filosófico español. Eso pese a que en las últimas décadas cada vez ha ganado más fuerza el consenso que le sitúa como una de las figuras clave para entender la historia política e intelectual de la segunda mitad del s. XX en nuestro país. En este artículo mi intención es sumarme a los esfuerzos por ir reconstruyendo, difundiendo y recuperando el trabajo de Sacristán en lo que tiene de actual. En concreto me centraré en una cuestión, la de la tecnología, que pese a no ser central en su pensamiento considero que reviste hoy una importancia excepcional y, además, se encuentra muy cerca de una de las arterias principales del corpus sacristaniano, la ciencia. Como más adelante desarrollaré, se podría decir que hablar de tecnología para Sacristán es en lo fundamental sinónimo de hablar de ciencia.

En mi artículo, por tanto, comenzaré desplegando la distinción entre técnica y tecnología esbozada por Sacristán y el papel mediador de la ciencia entre ambos conceptos. De ahí, una vez establecida la identidad entre la ciencia contemporánea y una noción de tecnociencia o tecnología que previamente desarrollaré, reproduciré las críticas que Sacristán lanzó tanto a esta como a algunas de las corrientes que en aquél momento abordaban la misma cuestión desde enfoques diferentes al suyo. De ahí pasaré a las implicaciones políticas de lo anterior. En concreto hablaré del tipo de programa que Sacristán construyó al incorporar sus críticas al ámbito de la acción política y señalaré los límites que para éste esta visión renovada de la ciencia y la tecnología imponían al proyecto marxista clásico.

Cuando decía antes que la tecnología no fue una cuestión central en el pensamiento de Sacristán hacía referencia a que existen pocos trabajos a lo largo de su trayectoria íntegramente dedicados a ella. Sin embargo, esto no nos debe llevar a la conclusión de que su pensamiento desatendió este fenómeno, simplemente es una consecuencia de una elección metodológica concreta en su trabajo. Para Sacristán las concepciones que pretendían separar la *theoria* y la *techné* erraban en su planteamiento. En el artículo de Salvador López Arnal *Ciencia y racionalidad en la obra de Manuel Sacristán*¹ podemos de hecho leer cómo, criticando un libro de Gerard Leclerc por aquel entonces reciente - hablamos del año 1977-, Sacristán afirmaba que: «No hay *theoria* que no se prolongue en *techné*, si es buena teoría»². De ahí, por tanto, que el intenso trabajo que nuestro filósofo dedicó a la ciencia -en este contexto asimilable a la *theoria*- nunca estuviera separado de la

¹ López Arnal, Salvador (2005). "Ciencia y racionalidad en la obra de Manuel Sacristán". Consultado el 7 de abril de 2016, *La insignia*, en http://www.lainsignia.org/2006/julio/cul_020.htm

² Ídem.

extensión tecnológica de ésta -siendo la tecnología aquí esa *techné* que Sacristán consideraba un correlato inevitable de la buena *theoria*-. También en una de las entrevistas compiladas en el libro *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista* podemos leer que: «La ciencia, en el sentido contemporáneo, es un conocimiento socializado con proyección técnica más o menos inmediata»³. Por tanto, cuando más adelante veamos algunas de las reflexiones de proyección más política que Manuel Sacristán realizó en torno a la cuestión de la ciencia, en verdad no estaremos alejándonos de nuestro objeto de estudio. De ahí también que cuando hablemos de ciencia en realidad estemos haciendo mención en simultáneo a su proyección tecnológica.

Es en su conferencia *La función de la ciencia en la sociedad contemporánea*⁴ en la que Sacristán nos ofrece la exposición más explícita de sus posiciones en torno a la cuestión de la técnica, la tecnología y la diferencia entre ambas. Allí el filósofo madrileño afirmaba que, para él, hablar de técnica era sinónimo de aludir a procedimientos de carácter práctico y específico, procedimientos de manipulación y construcción. Siendo así, la técnica habría estado presente a lo largo de toda la andadura de nuestra especie en el planeta. Es más, Sacristán rompe con una cierta concepción lineal del desarrollo técnico al afirmar que épocas pasadas alcanzaron un nivel de excelencia técnico muy elevado, y en ese sentido comparable o superior al nuestro. Centrándose en concreto en la técnica antigua, término que utiliza prácticamente como sinónimo de la técnica antes del inicio de la Modernidad, Sacristán señala dos características para él fundamentales de la misma. En primer lugar, que ésta aparece desligada de la ciencia teórica de su época. En ese momento las teorías se consideraban «un acto o una pieza de contemplación desinteresada y desligada de la práctica»⁵. En segundo lugar, que por aquel entonces existía una base social determinada que englobaba tanto a la ciencia como a la técnica y mantenía su avance en un ritmo relativamente lento. Aquí Sacristán está situando a la técnica en un lugar subordinado, está considerándola una expresión cultural más que tiene que doblegarse y adecuarse al ámbito de sentido y a las finalidades más amplias que imponen el marco cultural general. Este tipo de planteamiento es muy similar al que, por ejemplo, realizó Max Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*⁶. Allí éste plantea que en toda la historia anterior a la Modernidad la razón se construyó como una integración equilibrada de dos componentes: una objetiva y una instrumental. Así la razón instrumental, que aunque como concepto es más general englobaría como una de sus manifestaciones precisamente la técnica en tanto que estrategia práctica, habría quedado siempre sujeta a los fines y objetivos consignados por la razón objetiva entendida precisamente como el marco de sentido al que Sacristán hace referencia. También Jacques Ellul, en su obra *La edad de la técnica*⁷, plantea que el inicio de la Modernidad coincide con un desbridamiento de la técnica, técnica que se desliga del marco cultural que hasta ese momento la determinaba para convertirse, en términos sociológicos, en el factor determinante. Es decir, lo que antes aparecía como subordinado pasa a ser el elemento rector y el demiurgo del resto de formas y relaciones sociales.

³ Sacristán Luzón, Manuel, “Manuel Sacristán habla con Dialéctica. Dialéctica (1983)”, *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, Madrid, Libros de la Catarata, 2004, p. 158.

⁴ Sacristán Luzón, Manuel (2010). “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”. Consultado el 7 de abril de 2016, *Rebelión*, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=111960>

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

⁷ Ellul, Jacques, *La edad de la técnica*, Barcelona, Octaedro, 2003.

Lo que en Horkheimer se conceptualiza como la independencia de la razón instrumental de su componente objetiva y en Ellul como el inicio del dinamismo técnico que eventualmente dará lugar a un Sistema Técnico, en Sacristán coincide con el nacimiento de la tecnología como realidad diferenciada de la técnica. Sin embargo, pese a que Sacristán compartió hasta cierto punto su concepción de la técnica con los autores anteriores, una vez que pasamos a definir la tecnología y las características que trae asociadas, su pensamiento se desmarca bastante de los anteriores. Para él la aparición de la tecnología coincide en el tiempo con la génesis de la Ciencia Moderna. Ésta, a su vez, está estrechamente unida al nacimiento del Capitalismo en Europa entre los siglos XIV y XVI. En este contexto la tecnología habría tomado la forma de una *teorización del saber técnico*. Es más, Sacristán llega a afirmar, en línea con las consideraciones sobre la *techné* y la *theoria* que antes desarrollé, que la principal característica de la Ciencia Moderna fue precisamente la de dar pie al nacimiento de esta tecnología. Y fue así porque la Ciencia Moderna puso el peso en la susceptibilidad operativa, en la práctica. Es precisamente este enfoque, si se quiere instrumental, lo que nos permite desde entonces hablar más que de una ciencia de una *tecnociencia*, de una ligazón muy profunda entre la tarea del conocer y la tarea del transformar que ha hecho a ambas prácticamente indistinguibles en estos últimos siglos.

Antes de entrar a detallar con más profundidad las características de esta ciencia contemporánea tal y como Sacristán las consignó, merece la pena detenerse en su interpretación de la transición desde la técnica antigua hasta la tecnología contemporánea. La diferente definición de ambas y el hecho de que se señale un momento temporal concreto en que se obra el paso de la una a la otra nos podría llevar a pensar que para el filósofo madrileño técnica y tecnología son cualitativamente distintas. De ser así su reflexión se podría enmarcar en la estela de los pensadores que en los años 60 y 70 desarrollaron la noción de inconmensurabilidad. Hasta cierto punto Thomas S. Kuhn⁸, pero especialmente Paul Feyerabend⁹, entendieron por inconmensurabilidad precisamente una suerte de discontinuidad entre planteamientos científicos que hacía que las teorizaciones de un momento o lugar determinados fueran esencial y cualitativamente diferentes a las de otros momentos o lugares. Es decir, incoherentes y no equiparables. Con este desarrollo se pretendía acabar con la concepción lineal del conocimiento científico, aquella que sostenía que la construcción de éste habría funcionado precisamente como una tarea continua de acumulación que habría tenido como resultado el actual corpus completo y coherente. Un ejemplo que ilustra muy bien esta idea es el rechazo de Kuhn a la noción de que la Relatividad General fuera simplemente un refinamiento coherente de la Mecánica Clásica. Para él el hecho de que ambos paradigmas -utilizando su terminología- implicaran conceptos diferentes sobre realidades tan fundamentales como la naturaleza del espacio y el tiempo marcaba una incoherencia que rompía cualquier idea de linealidad.

En este debate Sacristán tomó partido por la idea de la linealidad. Para él la diferencia entre la ciencia antigua y la moderna, al igual que entre la ciencia europea y la no europea, era de grado y no de naturaleza. Construyó así una concepción de la ciencia que hasta cierto punto negaba la posibilidad de una pluralidad epistemológica. Para Sacristán la ciencia es única y los esfuerzos teóricos de las eras anteriores no se pueden considerar más que acercamientos torpes a las formulaciones contemporáneas más sofisticadas, que se transforman así en universalmente verdaderas. Una prueba que el filósofo madrileño

⁸ Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁹ Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 2010.

sostiene para defender su posición es el hecho de que a día de hoy se practica el mismo tipo de ciencia en todas partes del mundo. Es decir, según su interpretación, ante la evidencia de que la ciencia occidental habría conseguido dar respuesta de manera más precisa a las mismas preguntas que pensamientos de otros lugares del mundo trataban de resolver, éstos habrían decidido adoptarla y abandonar su propia matriz de reflexión. Personalmente me parece que defender esta concepción lineal de las críticas que durante décadas se le han dirigido requeriría mucha más elaboración de la que podemos encontrar en los pequeños fragmentos dispersos en los que Sacristán aborda este tema. Es más, el mismo ejemplo que Sacristán utilizó para defender su postura podría admitir fácilmente interpretaciones distintas. La adopción a gran escala de la ciencia occidental podría, por ejemplo, haber tenido mucho más que ver con el imperativo instrumental que se ha impuesto con cada vez más fuerza en toda la geografía terrestre al hilo de la competencia obligada que el marco cultural actual nos impone. Así las razones para abandonar otros marcos de conocimiento no se habrían movido tanto en el orden de lo epistemológico como en el del poder. La ciencia occidental y sus desarrollos operativos -es más, su forma esencialmente tecnocientífica- habrían sido la única forma de poder tratar de hacer frente a ese mismo Occidente en su avance imperial. En cualquier caso, conviene señalar que para Sacristán, y después lo veremos con más detalle, tampoco se puede separar ciencia y poder. En concreto afirmará que en toda tarea científica existe un precedente valorativo, alejándose así de las posturas que sostenían una objetividad total en la tarea del conocer. Por otro lado existen a día de hoy muchos autores que han trabajado en la fundamentación de una diversidad epistemológica radical. Uno de ellos es Philippe Descola¹⁰, en cuyo trabajo encontramos la ilustración de que existen, o a día de hoy subsisten a duras penas, formas de relacionarse con la realidad inconmensurables con la ciencia moderna, y en ese sentido muy difíciles de considerar simplemente como *balbuceos* o *torpes aproximaciones* de nuestro conocimiento contemporáneo. Son más bien modos diferenciados y legítimos de dar respuestas diversas a las mismas preguntas que se sitúan en la base de la ciencia occidental.

Terminadas las consideraciones anteriores podemos ya introducirnos a fondo en la caracterización de la ciencia contemporánea construida por Sacristán en sus trabajos. Un primer ámbito de esta caracterización sería el del lugar que la ciencia ocupa dentro de las relaciones de producción de las sociedades contemporáneas. El poder de la ciencia en el pasado siempre había sido el de actuar como *un factor de integración* social, limitándose así a «materializar una homogeneización moral, ideal, del pensamiento»¹¹. En ese sentido, el sabio de otras épocas jugaba un papel importante como constructor o garante de una cierta estabilidad social. Hoy, en cambio, sus capacidades han aumentado mucho. El sabio de hoy en día puede producir modificaciones concretas en el mundo material. Esto tiene que ver con el hecho de que la ciencia es hoy una fuerza productiva, reproductiva y destructiva. Productiva en tanto que su carácter operativo y su proyección tecnológica hacen posibles modificaciones materiales del mundo a gran escala. Carreteras, puertos, aviones o centrales nucleares son resultados directos de avances científicos encarnados como fuerzas productivas concretas. Por otro lado reproductiva. Desde el momento en que el grueso de los ámbitos de nuestra vida se han tecnologizado y racionalizado la ciencia se ha convertido en la condición de posibilidad del mantenimiento de la vida humana en el

¹⁰ Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Madrid, Amorrortu, 2012.

¹¹ Sacristán Luzón, Manuel (2010). "La función de la ciencia en la sociedad contemporánea". Consultado el 7 de abril de 2016, *Rebelión*, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=111960>, p. 9.

planeta. Prácticamente todo, desde la agricultura hasta la producción de vestido, tiene hoy una participación tecnológica -o tecnocientífica- estando así la ciencia en la base de nuestra reproducción social. Pero también, y Sacristán no se cansó de repetirlo en los últimos años de su vida, la ciencia contemporánea se ha convertido en una fuerza tremendamente destructiva. En su desarrollo progresivo la ciencia, y el mundo técnico que ha constituido, ha necesitado parasitar y destruir en varios sentidos. Por un lado en el ámbito material, donde fenómenos como el agotamiento de los recursos fósiles o el calentamiento global dan cuenta de una crisis ecológica directamente asociada a impacto del mundo industrial. Fue precisamente este ámbito, el ecológico, el que Sacristán fue pionero en trabajar en profundidad en nuestro país. Dedicó muchos esfuerzos a la difusión de la problemática ecológica y a su integración en la tradición revolucionaria de corte marxista a la que pertenecía. El otro ámbito en el que podemos considerar profundamente destructivas las fuerzas desatadas por las ciencias es el social. Aunque en Sacristán esta conexión no es tan directa, personalmente creo que no se puede dejar de señalar que la industrialización del mundo ha tenido también como consecuencia un disolución del ámbito de lo comunitario, un desmembramiento de la sociedad o una imposición de una distancia social creciente, en los términos de Zygmunt Bauman¹², que ha tenido como consecuencia una destrucción de gran parte de los vínculos que nos permitían en rigor hablar de sociedad para dar lugar más bien al magma individualista que conforma la masa en la que hoy vivimos insertos. De todo lo anterior se concluye que ni el poder económico ni el poder político pueden hoy pasar sin la ciencia, por lo que ésta queda hoy en día profundamente unida a ambos.

Otro de los elementos que Sacristán presenta como característicos de la ciencia contemporánea es una situación paradójica en lo epistemológico. En síntesis podríamos decir que la paradoja actual es que el poder destructor de la ciencia va parejo a su bondad epistemológica. No existe una correlación entre lo valorativo y la calidad epistemológica, más bien ocurre que cuanto más depurada, más profunda, en resumen, más capaz operativamente, sea una ciencia, mayor será de igual modo su capacidad de producir grandes devastaciones. Así, por ejemplo, no es posible condenar la bomba atómica desde parámetros epistemológicos. El problema que ésta lleva asociado, para Sacristán, no es el de que está construida a partir de una ciencia «errónea». El problema es más bien el inverso. Precisamente porque la Física Nuclear supone una de las cotas más altas del conocimiento científico, porque su bondad epistemológica es muy elevada, ocurre que su capacidad operativa es muy grande y esto da lugar a una enorme capacidad destructiva. De esto Sacristán quiere derivar, como veremos más adelante, que al tratar desde la filosofía la cuestión de la relación entre ciencia y sociedad los parámetros del debate no deben ser epistemológicos, lo que nos llevaría al callejón sin salida de la paradoja anterior, sino más bien políticos. En mi opinión, sin embargo, las afirmaciones de Sacristán pueden considerarse correctas únicamente si asumimos una cierta equivalencia entre bondad epistemológica y operatividad o instrumentalidad. Si recuperamos aquí el debate anterior sobre la unicidad o no de la ciencia como instrumento del conocer, en principio negándola, podríamos dar con paradigmas para los que bondad epistemológica no sea necesariamente sinónimo de operatividad, de capacidad de control y manipulación. De este modo podríamos desembrollar la paradoja que une bondad epistemológica y capacidad destructiva, haciendo equivaler bondad epistemológica a cohesión social o experiencia estética, por ejemplo. Estos paradigmas, claro está, serían difícilmente asimilables a los que

¹² Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Eds. Sequitur, 2010.

hoy asociamos al quehacer científico y corresponderían más bien a formas de relacionarse con la realidad cercanas a realidades como la poesía, la literatura o la magia. Que no se entienda tampoco de lo anterior que propongo un abandono de cualquier acercamiento a la realidad que tenga a la operatividad como su centro. Más bien mi intención es señalar que, en primer lugar, la paradoja planteada por Sacristán no es absoluta sino que más bien es propia únicamente de ese tipo de saberes y, en segundo, que una disolución de la hegemonía científica en nuestra relación con la realidad mitigaría también los problemas asociados a la destructividad de nuestra sociedad al dar cabida a marcos de conocimiento no aquejados de dinámicas paradójicas. Un ejemplo de una propuesta sugerente en esta dirección es la obra *La ciencia en una sociedad libre*, de Paul Feyerabend¹³.

El último bloque de consideraciones sobre la ciencia tiene que ver con el espinoso asunto de su neutralidad. Podría parecer al leer textos como *La función de la ciencia en la sociedad contemporánea* que Sacristán se alinea con la posición dominante, la que considera que los efectos de la ciencia, es decir los productos tecnológicos, en la sociedad dependen estrictamente del buen o mal uso que de ellos se haga. Sin embargo, si profundizamos en su reflexión en el mismo texto veremos que añade dos elementos complementarios a la idea anterior que resultan muy interesantes. El primero el hecho de que los efectos no son separables de su base material. Es decir, de aquí se sigue que es difícil plantearse transformar radicalmente las bases materiales de nuestra sociedad – pienso en una revolución en sus términos más clásicos- y a la vez asumir que el grueso de las tecnologías se mantengan sin cambio alguno. En verdad es algo tan sencillo como que, por ejemplo, transformar la matriz energética de la tecnosfera de nuestra sociedad para desligarla de la utilización de los combustibles fósiles, deteniendo así la destrucción asociada a los mismos, no es compatible con mantener el parque de automóviles contemporáneo y los patrones de uso asociados a éste. Por otro lado, el filósofo madrileño hace hincapié en que, pese a que a priori existe la posibilidad de usos buenos y malos, las tecnociencias actuales tienen todas un *peligro en potencia* que no podemos obviar. Reproduzco un fragmento que resume bien esta idea:

Es frecuente encontrar, sobre todo en fanáticos políticos, religiosos o morales, gente que dice: la ciencia no es buena ni mala, todo depende del uso que se hace, y una sociedad que fuera más justa, o que fuera justa y racional, podría permitirse el lujo de toda esta investigación sin peligro alguno. Puede que eso sea verdad, yo no estoy en absoluto dispuesto a negar que una sociedad racional sería capaz de manejar eso minimizando o evitando el riesgo, pero quiero hacer observar que, de todas maneras, aunque es verdad que el mal o el bien sean resultado de la aplicación, parece fuera de duda que la *posibilidad* de ese mal y ese bien están dadas ya en la ciencia misma, e incluso en la ciencia más teórica. Sin ninguna duda, la realización del mal es fruto de una determinada sociedad, pero si esa misma sociedad, con la misma maldad, no dispusiera de la posibilidad de hacernos volar a todos [en el sentido de explotar], no nos haría volar.¹⁴

De modo que, en resumen, hay una peculiar forma de asunción de no-neutralidad que se centra más bien en la potencialidad del daño, y que en ese sentido supera la ingenuidad de una postura estrictamente desarrollista y progresista. Lo que no encontramos en sus reflexiones, como sí lo hacemos en la obra antes citada de Ellul o en trabajos con los de

¹³ Feyerabend, Paul, *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1982..

¹⁴ Sacristán Luzón, Manuel (2010). "La función de la ciencia en la sociedad contemporánea". Consultado el 7 de abril de 2016, *Rebelión*, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=111960>, p. 11-12.

Postman¹⁵ o Winner¹⁶, es una concepción fuerte de la no-neutralidad de la técnica. Para los defensores de este paradigma los efectos nocivos asociados a ciertos productos tecnocientíficos no son materia de potencialidad, sino de hecho. En ese sentido la concepción fuerte de la no-neutralidad sostiene que los efectos negativos asociados a las ventajas de las tecnologías no son evitables. En concreto en la obra de Winner éste defiende que los artefactos tecnológicos contienen una determinada *idea fuerza* que predispone la herramienta a un determinado uso y no a otro. Por último, se deriva de forma directa de lo anterior que una de las consecuencias de esta no-neutralidad es además la imposibilidad de negar una componente estrictamente política a los artefactos tecnológicos en el sentido de que éstos vienen hasta cierto punto unidos a la sociedad que los engendra y no son separables, de nuevo hasta cierto punto, de la misma. Es precisamente de esta constatación de la que los autores anteriores derivan la necesidad de repensar la emancipación en el mundo contemporáneo a fin de que incorpore esta idea y supere la concepción de que *es posible cambiar la estructura política de nuestra sociedad manteniendo en lo fundamental intacta la estructura y el funcionamiento material de la misma*. Más adelante veremos que para Sacristán tampoco es posible separar lo político de la reflexión en torno a la ciencia. En concreto las características que he esbozado anteriormente le llevaron a concluir que en el centro de la filosofía de la ciencia habría que situar un debate de naturaleza *política* y no epistemológica, ya que para él lo más relevante de los problemas sobre tecnología serían precisamente sus facetas no técnicas. Es más, al referirse a tecnologías como la energía nuclear o la modificación genética, Sacristán llegó hasta el punto de advertir que de la mano de éstas podría inaugurarse un *totalitarismo integral* en nuestras sociedades que no conocería precedente. Ya fuera imponiendo la perpetuación de nuestra estructura socioecológica amén de poder gestionar las centrales nucleares o modificando a los seres humanos para extirparles la posibilidad de rebelión, ambas tecnologías dotarían a los que las dominaran de una capacidad de control inédita y muy perturbadora.

Las propuesta de una nueva política de la ciencia desarrollada por Sacristán en sus trabajos respondió pues a su inquietud al respecto de los peligros que la ciencia en su implantación social comportaba -en particular los relativos a su faceta destructiva y de dominación-. Sin embargo, no era el único que por aquél entonces reflexionaba sobre qué medidas tomar ante los retos que la tecnología planteaba. Sacristán sintetizó dos tipos de respuestas presentes en el discurso público de su momento y señaló las limitaciones y peligros que veía en ellas. Por un lado, de nuevo tanto en su conferencia *La función de la ciencia en la sociedad* contemporánea como en algunas entrevistas, las posturas que denominó tecnócratas y desarrollistas. Dentro de esta categoría se incluirían aquellas posturas que frente a la peligrosidad patente de los productos tecnológicos de nuestras sociedades abogan por extender la dinámica técnica que tantos y tan potentes resultados ha dado en el ámbito científico también a la arena política. Conviene señalar que para nuestro filósofo esta propuesta no es equiparable a una llamada a la extensión de la razón como criterio mediador a ámbitos en los que no ocupa un papel central -por ejemplo la producción o la política-, sino que más bien significaría extender una concepción estrecha de dicha razón que la equipara a operatividad. Es decir, para los tecnócratas razón sería sinónimo de razón instrumental en la terminología de Horkheimer. Sacristán recoge en concreto la propuesta de Jesús Mosterín como ejemplo paradigmático de estas posiciones. Para éste, la solución a los retos proyectados por la nueva realidad tecnológica pasaría por

¹⁵ Postman, Neil, *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1994.

¹⁶ Winner, Langdon, *La ballena y el reactor*, Barcelona, Gedisa, 2009.

dejar en manos de técnicos y científicos todo el poder de decisión. Mosterín defiende que esta es la postura más aconsejable partiendo de la base de que técnicos y científicos son un grupo que se sitúa fuera de la sociedad y que, gracias a una neutralidad que les caracteriza, son capaces de evaluar de manera óptima las soluciones más beneficiosas para todos. En sus palabras, «el técnico es un individuo que decide según el interés de la gente»¹⁷. Sacristán critica esta postura por ingenua y manifiestamente falsa. Ingenua porque pasa por alto que técnicos y científicos forman ni más ni menos que un grupo social más, grupo que como el resto actuará con el fin de salvaguardar sus intereses propios. Los científicos no son seres sobrehumanos situados más allá del bien y del mal, sino seres humanos insertos en dinámicas institucionales y sujetos a presiones, intereses, deseos, etc. También ingenua por que confunde, como decíamos antes, razón con razón instrumental. Pero, lo que es más grave, esta postura es simplemente falsa. Y lo es porque tanto en la época en que Sacristán pronunció su conferencia como a día de hoy, sabemos que multitud de técnicos y científicos trabajan al servicio de industrias que ni por asomo responden a los intereses de la gente, por ejemplo la armamentística. De ese caso en concreto decía Sacristán que «dudo mucho que esos técnicos de la industria armamentística estén trabajando en el interés de la gente, están trabajando, dicho sea sin ningún ánimo acusador, en la inercia de sus propios intereses de grupo»¹⁸.

Dentro de esta misma categoría Sacristán también incluyó a aquellos que se dedicaban a defender la «simpleza progresista del desarrollo sin freno»¹⁹. Éste no se cansó de bregar contra las posturas que fiaron la posibilidad de la solución a los problemas de su época en una extensión continua de las fuerzas de producción, en la idea de desarrollo. Y se opuso, como ya comenté, por la simple razón de que dichas fuerzas eran también fuerzas destructivas que ponían en entredicho, diríamos hoy, la posibilidad de una vida buena para todos los habitantes del planeta. En concreto, y este es quizá uno de los aportes más relevantes de toda su obra, el filósofo madrileño sostuvo una lucha enconada en contra de la concepción del marxismo mayoritaria en su momento e históricamente, aquella que lo interpretó en clave productivista. En pocas palabras la postura de este marxismo productivista se podría resumir en la idea de que las fuerzas de producción en su avance en el seno de la sociedad tendrían como resultado una tensión sobre las relaciones de producción. Es precisamente esta tensión la que, conformando una suerte de dinámica de necesidad histórica, llevaría a las clases oprimidas a subvertir las relaciones de producción en un sentido emancipatorio y hacerse con el control de las fuerzas de producción para ponerlas al servicio de la sociedad. Al respecto de esta dinámica Sacristán señala que:

No, la novedad no consiste en que hayamos descubierto que el modelo es falso [aludiendo al esquema anterior]. El modelo es adecuado. La novedad consiste en que ahora tenemos motivos para sospechar que el cambio social en cuyas puertas estamos *no va a ser necesariamente liberador* por el mero efecto de la dinámica, que ahora consideramos, de una parte del modelo marxiano. No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo-destructiva y las relaciones de producción hoy existentes haya de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario.²⁰

¹⁷ Sacristán Luzón, Manuel (2010). “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”. Consultado el 7 de abril de 2016, *Rebelión*, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=111960>, p. 13.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Sacristán Luzón, Manuel, “Manuel Sacristán habla con Dialéctica. Dialéctica (1983)”, *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, Madrid, Libros de la Catarata, 2004, p. 158.

²⁰ *Ibíd.*, p. 155.

Como vemos, aquí Sacristán pretende desembarazarse de cierto optimismo progresista arrastrado por el marxismo desde su génesis. Hoy, diría Sacristán, no necesitamos tanto un desarrollo de las fuerzas productivas como un *control, desarrollo o freno selectivo*. En conclusión, podríamos decir que para nuestro filósofo es necesario superar todo milenarismo que asocie a un cierto momento revolucionario la disolución final de todos los antagonismos, de todas las contradicciones. Nunca ha existido, ni existirá, una sociedad humana libre de todo conflicto. La tarea es más bien luchar por disminuir todo lo posible dichos conflictos y generar un entramado institucional que los dirima de forma justa.

Decíamos que Sacristán recogió y analizó dos reacciones intelectuales y políticas diferentes a la peligrosidad de la tecnología y la ciencia. La segunda de ellas, que analizó en su conferencia *Reflexión sobre una política socialista de la ciencia*²¹, sería la de los que Sacristán denomina románticos. Éstos plantearían, según él, una crítica que pretendería abandonar la ciencia como forma de conocer y frenar el progreso tecnológico, «la simpleza romántica del puro y simple bloqueo»²², una crítica que se articularía en dos frentes. Por un lado, la denuncia de las consecuencias negativas materiales concretas. Éstas serían aquellas que hasta ahora hemos identificado con los resultados de la faceta destructiva de la ciencia y, como tales, eran reconocidas y compartidas por Sacristán en toda su gravedad y trascendencia. Por otro, aparecería una crítica de corte más epistemológico, una crítica a la propia ciencia como forma de conocimiento y relación con el mundo. Estas posturas beberían en su interpretación de las del segundo Heidegger y conformarían una suerte de crítica gnoseológica que, en opinión del filósofo madrileño, habría tomado como base una visión distorsionada de la práctica real de la ciencia. Es decir, a fin de poder dar credibilidad a su denuncia de la ciencia como una actividad intrínsecamente inclinada a la dominación, una práctica totalitaria que impone su yugo de hierro a la naturaleza, habría construido una idea de ciencia ad hoc que no recogería la complejidad y la ambigüedad de ésta. Así lo que sucedería con aquellos que sostienen esta postura es que sufrirían una equivocación. Confundirían las consecuencias negativas socialmente determinadas de la ciencia, y de la tecnología en tanto que proyección de la anterior, con la bondad epistemológica de ésta en tanto que procedimiento. Además, señalará Sacristán, en muchas ocasiones este tipo de críticas parten de una concepción idealizada de la naturaleza y de los pueblos sin ciencia. Ya sea entendiendo la naturaleza originaria como un lugar armónico y libre de conflictos o interpretando que aquellos pueblos que no utilizan la ciencia en su relación con la naturaleza viven en una supuesta armonía con la misma, nuestro filósofo denuncia aquí una falacia naturalista. Una falacia en tanto que no es plausible entender la naturaleza como un lugar libre de conflictos sino que más bien estamos en la obligación de asumirla en su ambigüedad, con sus bondades y sus facetas oscuras. Y también falaz porque decide olvidar el tremendo impacto, en muchos casos negativo, que los seres humanos pre-científicos tuvieron en el entorno que habitaban. Por ejemplo Sacristán saca a la luz la génesis de la meseta ibérica, producto de la tala sistemática del encinar originario que la conformaba de mano de culturas campesinas completamente ajenas a la ciencia contemporánea.

²¹ Sacristán Luzón, Manuel, “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, *Seis conferencias: Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, Intervención Cultural, 2005, pp. 55-83.

²² Sacristán Luzón, Manuel, “Manuel Sacristán habla con Dialéctica. Dialéctica (1983)”, *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, Madrid, Libros de la Catarata, 2004, p. 158.

Considero, personalmente, que la crítica que realiza Sacristán a este tipo de posturas es, hasta cierto punto, insatisfactoria. En primer lugar, en lo relativo a las cuestiones epistemológicas, por las razones que anteriormente esgrimí. Pero en el segundo, en lo relativo a la acusación de la reivindicación de un freno total del progreso tecnológico o de una cierta falacia naturalista, por una cierta simplificación. Cuando Sacristán toma como ejemplo de un rechazo de toda tecnología a Ivan Illich creo que incurre en una simplificación notable de sus posturas. Illich, y en realidad casi todos los integrantes de este tipo de crítica a excepción de aquellos adscritos a la corriente conocida como primitivismo -cuyo mayor representante es John Zerzan²³- , lo que sostienen es más bien la imposición de un criterio político y social al avance científico. Es decir, elijamos sólo aquellas tecnologías que contribuyan a construir el mundo en el que queremos vivir, o en la terminología de Sacristán, que nos acerquen más a la sociedad socialista. Esto no es necesariamente sinónimo de un rechazo sistemático de todo artefacto tecnológico o de todo avance científico, sino más bien constituye una exigencia y un criterio de selección. Por otro lado, cuando Sacristán busca ejemplos de la omnipresencia histórica de grupos humanos que han tenido una relación depredadora y destructiva con la naturaleza creo que incurre también en una posición hasta cierto punto sesgada. Y es que comparar fenómenos, por otro lado completamente ciertos, como la devastación de la isla de Pascua²⁴ o la tala del encinar originario de la península ibérica con procesos tales como el calentamiento global, la Sexta Gran Extinción o la informatización de la sociedad es, desde mi punto de vista, comparar cosas incomparables. La potencia, amplitud, alcance y organicidad que ha alcanzado la artificialización que la tecnología impone hoy en nuestra sociedad creo que la dota de una especificidad histórica que no permite sostener una visión lineal que la equiparara con procesos como los anteriormente citados. En esto sigo, entre otros, a Ellul cuando en las obras anteriormente citadas señala la radical novedad y la especificidad de la tecnología contemporánea y su organización en la forma de un Sistema Técnico.

Podríamos concluir que en las críticas lanzadas por Sacristán a las posturas tecnocrática y romántica subyace un rechazo profundo de la interpretación en clave hegeliana de la historia. Para Sacristán esta interpretación sería sinónimo de, ante una contradicción en el seno de la historia, exacerbar algunos de los extremos que marcan precisamente esta naturaleza contradictoria con el fin de obtener una salida que disuelva la contradicción. Si aplicamos esta idea a la ciencia las posturas desarrollistas/tecnocráticas pretenderían superar los conflictos que ésta presenta precisamente exacerbando su desarrollo, extremando su vigorosidad y presencia social. Por otro lado, con un enfoque análogo, los románticos que pretendieran acabar con los conflictos suscitados por la ciencia abogando por su desaparición estarían situándose en una posición contraria pero igual de extrema. Frente a estas propuestas que se hacen eco de la *negación de la negación* hegeliana, Sacristán propone el aristotélico *mesothés* como salida al conflicto -o más bien como moderación hasta límites razonables del mismo-. Su postura quedó bien recogida en *Reflexión sobre una política socialista de la ciencia*, donde decía:

La razón por la cual el principio inspirador de una política de la ciencia para las nuevas comunidades debería ser la mesura y la cordura, y no el que esperara un solución en blanco y negro por el juego de factores objetivos, es que eso sería prácticamente irrealizable o recusable: recusable si se tratara de apostar por el desarrollo desencadenado de las fuerzas productivas tal

²³ Zerzan, John, *Futuro primitivo y otros ensayos*, Valencia, Numa, 2001.

²⁴ Diamond, Jared, *Colapso*, Madrid, Debolsillo, 2015.

como lo conocemos, recusable porque nos llevaría a la catástrofe; irrealizable si optara por el negro de una prohibición de la investigación sin más. No deseable pero, además, irrealizable a tenor de la experiencia histórica, que nos muestra que la mayoría de nosotros se apuntaría entonces por espíritu de libertad a lo que ya en otra ocasión, de estas infinitas charlatanerías que se hacen, he llamado la *nostalgia galileana*: en un mundo en el que nos aseguraran cierta garantía contra desmanes de las fuerzas productivas, pero a cambio de una prohibición de la investigación de lo desconocido, probablemente todos nos sublevaríamos. O por lo menos, todos los filósofos que merecieran el nombre.²⁵

Aquí entramos ya pues de lleno en la naturaleza y la forma que tomó la propuesta de política de la ciencia, es decir de la tecnociencia, de Manuel Sacristán. El punto de partida de esta, como venimos viendo, es precisamente la imposibilidad de rechazar la ciencia. Siendo este rechazo tanto imposible, por la existencia concreta de la ciencia y sus productos, como poco deseable, por la *nostalgia galileana*, la tarea debe ser más bien la de «meterla en cintura» a través de la política. Sacristán resumió muy bien esta idea en estas bellas palabras: «Hay que manipular menos y acariciar más la naturaleza. Lo esencial es que la técnica de acariciar no puede basarse sino en la misma teoría que posibilita la técnica de violar y destruir»²⁶. Si entendemos la relación entre ciencia y sociedad como un cociente estaríamos ante la situación de tener uno de los factores, la ciencia, completamente descompensado con el otro. Ya que no es posible reducir el peso de la ciencia es necesario aumentar precisamente el otro factor, el político, con el fin de equilibrar la ecuación. De este modo la tarea debe ser la de desarrollar un control social sobre la ciencia que asegure que esta no acabe por hacer de la Tierra un lugar inhabitable.

El marco más amplio en el que según Sacristán debería darse este vuelco político queda bien descrito en las últimas líneas de su conferencia *La función de la ciencia en la sociedad contemporánea*. Al hilo de la crítica a Mosterín y su propuesta tecnocrática, el filósofo madrileño apunta que la idea de hacer que la razón se sitúe en el centro del grueso de las dinámicas sociales es del todo acertada. Pero haciendo un matiz: «la contradictoriedad en que estamos sólo se puede salvar mediante un uso mayor de la razón, pero de la razón en su totalidad, no precisamente de la razón tecnológica sola»²⁷. En concreto la faceta a introducir sería precisamente la valorativa, aquella relacionada con los fines. Es necesaria una racionalidad que se encargue de reflexionar sobre cuáles son los fines que queremos alcanzar como sociedad, que nos señale metas finales. Ésta complementaría a una razón tecnológica, una razón instrumental, que se encargaría precisamente de materializar dichos fines. Esta conclusión de Sacristán es idéntica a la que alcanza Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*. Allí se aboga también por la reconstitución de una cierta racionalidad completa, aunque en la misma obra se muestra la dificultad de una tarea tal. Una vez el grueso de los horizontes de sentido -ya sean estos religiones o filosofías naturalistas- han sido erosionados hasta su práctica desaparición, ¿cómo hacerlos volver? Ante este dilema Sacristán señala a la propuesta marxista clásica: la revolución. La revolución entendida como trastoque de los consensos imperantes y como condición de posibilidad de cambios

²⁵ Sacristán Luzón, Manuel, “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”, *Seis conferencias: Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, Intervención Cultural, 2005, p. 70.

²⁶ López Arnal, Salvador (2005). “Ciencia y racionalidad en la obra de Manuel Sacristán”. Consultado el 7 de abril de 2016, *La insignia*, en http://www.lainsignia.org/2006/julio/cul_020.htm

²⁷ Sacristán Luzón, Manuel (2010). “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea”. Consultado el 7 de abril de 2016, *Rebelión*, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=111960>, p. 14.

profundos no sólo a nivel institucional-político, sino también antropológico. Ya en su momento Sacristán se mostraba muy pesimista, francamente escéptico, sobre la posibilidad de que algo así sucediera. Hoy quizá nuestra posición es todavía más complicada, sobre todo si atendemos a la profundización y extensión de las dinámicas que Sacristán señalaba en sus trabajos a gran parte de los ámbitos de la vida y casi a la totalidad del globo. Además, ¿qué significaría hoy hacer la revolución? ¿quién es el enemigo? ¿a través de qué mecanismos podríamos hoy conseguir la *mutación antropológica* necesaria para pensar en mundo cualitativamente diferente y que incorporara horizontes de sentido?

Para terminar, y dejando abiertas estas grandes cuestiones, terminaré por reproducir la propuesta concreta de política para la ciencia defendida por Sacristán en los años 70 y 80. Con esta éste pretendió dar una guía orientativa, que pudiera ser en principio asumida por un partido político. Es decir, propuestas no demasiado alejadas de la situación del momento y encaminadas a, con el paso del tiempo, resituarse a la ciencia en la sociedad de una forma equilibrada. En ese sentido este programa, articulado en seis puntos, Sacristán siempre lo entendió como temporal, circunstancial y modificable a tenor de cada momento histórico. En cualquier caso, mucho de lo que allí se dijo sigue estando de plena actualidad, con la salvedad de que la profundidad de la devastación nos deja hoy menos tiempo que entonces para llevar a cabo modificaciones a largo plazo.

Recorreré ahora el programa de Sacristán punto por punto. En primer lugar, dar preeminencia a la educación de la ciudadanía sobre la investigación. Según Sacristán esta era la mejor forma de preparar a la gente para los cambios que sería necesario llevar a cabo a fin de acabar con la marcha destructiva del mundo. Este énfasis en lo educativo cuadra bien con una idea también central en Sacristán, la de la necesidad de una cierta conversión entendida como transformación de un individuo que para poder hacer una revolución social tiene que desear vivir, y en parte vivir ya, de una forma distinta. Esta propuesta no es sinónimo de una eliminación de la investigación, sino más bien de una reducción de su importancia y financiación a favor de la labor pedagógica. En segundo lugar, también dentro del ámbito de la investigación, Sacristán sugería que sería necesario primar la investigación básica respecto de la aplicada. De este modo conseguiríamos disminuir el nivel de producción y consumo y sus consecuencias destructivas.

En tercer lugar, el programa contempla la necesidad de privilegiar los trabajos científicos centrados en aspectos contemplativos frente aquellos volcados en la faceta instrumental. De nuevo esta propuesta no es sinónimo de retomar o reconstituir una ciencia estrictamente contemplativa como la antigua, sino más bien de corregir el exceso instrumental del que ha sido presa la ciencia contemporánea. En cuarto lugar, Sacristán recomendó con contundencia llevar a cabo investigaciones que se centraran en el ámbito del conocimiento directo, descriptivo -tales como los de la geografía o la botánica-. Según él éste sería un buen saber a atesorar ante un horizonte de crisis socioecológica, horizonte que nos obligaría también a poner en valor gran parte del saber tradicional debido a su naturaleza precisamente descriptiva. De igual modo este saber descriptivo sería la condición de posibilidad de un enfoque biomimético en el desarrollo tecnológico, una ciencia que imitara a la naturaleza.

En el ámbito estrictamente tecnológico, el quinto punto del programa de Sacristán recomendaba la disminución de los recursos destinados a las tecnologías pesadas y un aumento de aquellos dirigidos al fomento y extensión de las tecnologías ligeras. En este sentido Sacristán parece adscribirse a la corriente de las tecnologías intermedias o, en la

terminología de Lewis Mumford, las técnicas democráticas²⁸. Por último, y no me detendré en ello, Sacristán señaló que en lo anterior el Tercer Mundo debería recibir un tratamiento diferenciado. Ya que en ese contexto allí ciertos mínimos no se habían alcanzado todavía, era necesario dejar un cierto espacio para el desarrollo en dichos territorios, desarrollo eso sí que no se proyectara hacia el infinito sino que tomara como punto de llegada un estado estacionario, una economía homeoestática.

En conclusión, podríamos decir que es posible encontrar en Sacristán un punto de vista original y, hasta cierto punto, actual de la relación entre tecnología y política. En un momento en que la ideología del crecimiento sigue reinando casi de manera hegemónica y la tecnolotría entendida como fe irracional en el desarrollo tecnológico como solución a todos nuestros problemas forma parte del sentido común del grueso de las sociedades humanas, resulta muy conveniente recordar trabajos como el de Manuel Sacristán. Éste no se cansó de advertir de las ambigüedades y peligros que la ciencia y su proyección tecnológica escondían, en concreto del riesgo de una devastación que a día de hoy está mucho más avanzada que en el momento en que él escribió y pensó. Terminaré reproduciendo la respuesta que Manuel Sacristán ofreció a la Vanguardia en el año 1983 donde de alguna manera éste sintetiza las posturas que en lo anterior me he esforzado en desengranar críticamente. Cuando le preguntaron: *¿Plantearía un antagonismo entre tecnología y ecología?*, él respondió:

No hay antagonismo entre tecnología (en el sentido de técnicas de base científico-teórica) y ecologismo, sino entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo de ésta. Creo que así hay que plantear las cosas, no con una mala mística de la naturaleza. Al fin y al cabo, no hay que olvidar que nosotros vivimos quizá gracias a que en un remoto pasado ciertos organismos que respiraban una atmósfera cargada de CO2 polucionaron su ambiente con oxígeno. No se trata de adorar ignorantemente una naturaleza inmutable y pura, buena en sí, sino de evitar que se vuelva invivible para nuestra especie. Ya como está es bastante dura. Y tampoco hay que olvidar que un cambio radical de tecnología es un cambio de modo de producción y, por lo tanto, de consumo, es decir, una revolución; y que por primera vez en la historia que conocemos hay que promover ese cambio tecnológico revolucionario consciente e intencionadamente²⁹.

²⁸ Mumford, Lewis (2004). "Técnicas autoritarias y técnicas democráticas". Consultado el 13 de abril de 2016, ISTAS, en www.istas.ccoo.es/descargas/escorial04/material/dc05.pdf

²⁹ Sacristán Luzón, Manuel, "Manuel Sacristán, un marxista que se acerca al anarquismo. La Vanguardia (1983)", *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, Madrid, Libros de la Catarata, 2004, pp. 187-188.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.

6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.

6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

7. Bibliografía: La bibliografía consultada –es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto– se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.

8. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery>

Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.
4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

PUBLICATION PROCEDURES

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

5. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas ("..."). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, "Chapter", *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., "Lo que dijo a Goethe un capitán", *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. When the repetition is immediate, only the page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.

6.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say "Idem."

6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].

7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article's text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author's surname and name must appear repeatedly at each one of this author's entries.

8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, "Title of the article", Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a "Simple Text Query" tool (<http://www.crossref.org/simpleTextQuery>), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

PETICIÓN DE INTERCAMBIO

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

EXCHANGE REQUEST:

*This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

*In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):*

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es