

## DIGNIDAD Y VIOLENCIA

*Angelo Papacchini*

La violencia ha jugado un papel central en nuestro siglo, que será recordado por la extraña convivencia entre el reconocimiento siempre más generalizado de los valores humanos de dignidad y los crímenes de lesa humanidad. El siglo xx es el escenario de las declaraciones de derechos a escala universal, y de los genocidios más crueles; de la consolidación del derecho humanitario y de la guerra total; de las apelaciones a la no-violencia y de las exaltaciones de la misma como arma de liberación.<sup>1</sup> En nuestro medio el tema de la violencia se ha vuelto un asunto específico y exclusivo de sociólogos y antropólogos: de acuerdo con una aparentemente razonable división del trabajo, estos últimos asumen el trabajo prosaico de la descripción y explicación causal de la violencia, al tiempo que los filósofos se reservan la tarea más poética relativa a la exaltación de la dignidad humana. En realidad el tema de la violencia constituye la otra cara de la reivindicación de la dignidad humana, que si no quiere agotarse en un discurso retórico inofensivo tiene que asumir el problema de las violaciones constantes y sistemáticas del respeto debido a todo ser humano en su integridad

1. La exaltación de la dignidad contrasta con las múltiples expresiones de una violencia ante la que «la conciencia pública y la conciencia privada parecen abrumadas y a la que sólo logran contraponer palabras ineficaces o sermones inútiles». S.Cotta, *Perché la violenza?*, Japadre, L'Aquila, 1978. p.8. El autor anota que «se difunde la conciencia -fundada o no, poco importa- de una universalización de la violencia, de una expansión de la misma como si fuese una enfermedad endémica irrefrenable». *Ibid.*, pp.16-17.

física y moral, en sus proyectos de vida y en su autonomía moral y política.

Para demostrar esta estrecha interrelación, utilizaré la idea de dignidad para ensayar una definición de violencia, pero también para cuestionar -en el ámbito de la valoración moral- las tesis de quienes sostienen que existe una violencia legítima como respuesta a formas particularmente inhumanas de injusticia, o como medio para lograr fines valiosos. Si la violencia constituye la violación de la dignidad humana, la fundamentación moral de este valor básico implica un no radical a las conductas violentas. Este rechazo de la violencia parece a primera vista incompatible con la fundamentación de la dignidad en términos de lucha por el reconocimiento, que he intentado esbozar en trabajos anteriores: si la dignidad es el resultado de un proceso de enfrentamientos, parecería lícito reconocerle a la violencia un papel protagónico en la instauración de ordenamientos más libres y justos. En contra de esta interpretación de la dialéctica del reconocimiento, intentaré argumentar en favor de la distinción clásica entre fuerza y violencia: entre los dos extremos del pacifismo desarmado y de la legitimación de toda clase de conductas violentas en nombre de un fin superior, queda abierta la posibilidad de recurrir a la fuerza, más que a la violencia, para reivindicar derechos, responder a la violencia o enfrentar situaciones de miseria, explotación y falta de reconocimiento.

### **1. LA IDEA DE DIGNIDAD COMO CLAVE PARA DEFINIR LA VIOLENCIA**

Se acostumbra hablar de definiciones estipulativas o convencionales: las últimas pretenden recoger y sistematizar las intuiciones del lenguaje común, es decir, aquello que la gente entiende de hecho por violencia; en las estipulativas, en cambio, el investigador propone una definición propia, que en la medida en que permita simplificar el lenguaje y precisar mejor los conceptos contiguos, posee la pretensión de ser asumida por una comunidad científica. En el caso de la violencia, cualquier definición tiene que tomar en cuenta las intuiciones de la conciencia común (en este sentido tiene un carácter convencional); pero debe contribuir además a deslindar con claridad este concepto de

fenómenos cercanos como los de fuerza y poder. Como trataré de mostrarlo en mi exposición, en este caso la delimitación conceptual posee implicaciones prácticas en cuanto a la valoración moral de la violencia o a las estrategias para enfrentarla.

### 1. 1. CONCEPTOS ENCONTRADOS DE VIOLENCIA

a. *La intervención física como rasgo peculiar de la conducta violenta.* «Por violencia -escribe Stoppino en el *Manual de filosofía política*- se entiende la intervención física de un individuo o grupo contra otro individuo o grupo (o también contra sí mismo). Para que exista violencia es necesario que la intervención física sea voluntaria».<sup>2</sup> Los elementos que caracterizan la conducta violenta serían fundamentalmente estos tres: a) la intervención física sobre el cuerpo del otro; b) una intervención que deja rasgos en el cuerpo; c) realizada con la intención expresa de perjudicar, lesionar, herir, matar.<sup>3</sup> Definida en estos términos, la violencia acaba por transformarse en sinónimo de fuerza. Se diferencia en cambio de la noción de poder, que Stoppino concibe como «la modificación de la conducta de individuos o grupos dotada de un mínimo de voluntariedad». En el caso de la violencia no juega para nada la voluntariedad, puesto que se trata simple y llanamente de una «alteración perjudicial del estado físico de individuos o grupos(...) El poder cambia la voluntad del otro; la violencia el estado del cuerpo o de sus posibilidades ambientales e instrumentales».<sup>4</sup>

2. M. Stoppino, «Violenza», *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, B. Matteucci, G. Pasquino, TEA, Milano, 1990, p. 1221.

3. La violencia puede ser directa o indirecta: la primera «golpea de manera inmediata el cuerpo de quien la padece. Es indirecta cuando opera por medio de una alteración de un ambiente físico en el que la víctima se encuentra». *Ibid.*, p. 1221.

4. *Ibid.*, p. 1221. El autor cuestiona también la extensión indebida del término violencia para designar fenómenos como la manipulación o la injusticia: en este caso «se produce el grave inconveniente de poner en una misma categoría relaciones muy diferentes entre sí por caracteres estructurales, funciones y efectos; y, por consiguiente, causa más confusión que claridad. Por consiguiente, es más oportuno designar aquellas relaciones de poder con los términos correctos de 'coerción' y 'manipulación', capaces de expresar también ese elemento de imposición por la fuerza que se quisiera subrayar usando la palabra 'violencia'. *Ibid.*, p. 1222.

Muchos teóricos coinciden en esta definición de la violencia en términos de intervención física, que parecería tener la ventaja nada despreciable de alejar el peligro de la vaguedad y de la ambigüedad. Los partidarios de esta clase de definición suelen argumentar que es muy difícil enfrentar de manera realista el fenómeno de la violencia si esta noción se diluye hasta abarcar las conductas más diversas. Al relacionar la violencia con presencia de una intervención física, empíricamente verificable, sobre los cuerpos con el fin de dañar y perjudicar,<sup>5</sup> dispondríamos en cambio de un criterio sencillo, objetivo y confiable. Sin embargo, crecen también día a día las voces críticas de quienes ponen de relieve el carácter fuertemente reductivo de esta definición, que deja de lado fenómenos inquietantes como la calumnia, el desplazamiento forzoso, las amenazas de muerte y, en general, todas las manifestaciones de la violencia simbólica, que no dejan marcas visibles en los cuerpos y sin embargo producen en la víctimas estigmas y heridas morales imborrables. Las lesiones personales, las heridas y las matanzas son expresiones de la violencia, pero no las únicas: para completar el cuadro habría que incluir todas aquellas formas de degradación, humillación e instrumentalización que el sentido común considera desde siempre como ejemplos de prácticas violentas. Como bien lo anota Zuleta, la atención exclusiva a la violencia «que hiere y mata» es ventajosa en términos operativos para quienes realizan investigaciones de campo, pero acaba por dejar de lado el secuestro, la extorsión, las desapariciones, las torturas y las amenazas, «formas de violencia tan

5. P. Cohn prefiere limitar el significado de 'violencia' «a la designación del uso directo y vigoroso de fuerza física con la intención de causar daño». J. Ferrater Mora y P. Cohn, *Ética aplicada - Del aborto a la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p.191. Coherente con esta definición, la autora no considera violentos «los actos ejecutados por algún grupo de terroristas que emponzoñan los conductos de agua potable de una comunidad, o gasean a sus víctimas mientras duermen, o las emurallan en sus propias casas de modo que acaban por morir de inanición o de asfixia... todos éstos son actos hostiles o agresivos, pero no son necesariamente actos de violencia». *Ibid.*, p.192. Por su parte uno de los profetas de la violencia de los años 60 sostenía que «hay violencia cuando uno le rompe la cabeza a otro con la porra o amenaza con rompérsela. No hay violencia cuando se presenta un programa de televisión que glorifica de un modo u otro lo existente». H. Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1986, pp.27-28.

características de nuestra situación actual, tan estrechamente articuladas con las demás, que no pueden omitirse, por lo menos en el momento de pasar a la síntesis, sin grave riesgo de alterar el contexto social en su conjunto». <sup>6</sup> Por un mal entendido anhelo de objetividad, los estudios y estadísticas sobre violencia omiten el amedrantamiento de campesinos, los desplazamientos forzosos, la presión contra clases de ciudadanos marcados por algún estigma social (mendigos, homosexuales, prostitutas), la violencia simbólica contra minorías, en los procesos educativos, en la cárcel, etc. De manera similar, S.Cotta apela a las intuiciones primarias de la conciencia moral para cuestionar la reducción arbitraria de la violencia a los actos que dejan lesiones y heridas en el cuerpo, ante la evidencia de acciones no físicas fuertemente perjudiciales, percibidas por el sentido común como expresiones de violencia. <sup>7</sup>

b. *La violencia como carencia de medida e impulso ciego.* Para lograr una definición más satisfactoria, Cotta procede a un análisis interno del acto violento, que se caracterizaría por el desprecio del otro pero sobre todo por la irracionalidad y la incapacidad del sujeto de dominar sus impulsos: «el hombre violento es percibido habitualmente como un individuo impulsivo, inconstante, incoherente, pasional, sobre el que no se puede confiar, ni para el bien ni para el mal». <sup>8</sup> La fenomenología del acto violento pone en primer plano la inmediatez, la discontinuidad, la desproporción con el fin, el carácter imprevisible y la carencia de medida propios de esta clase de conducta. De aquí la definición de violencia en términos de «actividad-contraria, sin regla, no-dialógica y no-coexistencial». <sup>9</sup>

Esta descripción que acentúa lo irracional y lo desmedido de la conducta violenta, parece responder a intuiciones de la conciencia

6. E. Zuleta, *Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos*, Altamir Ediciones, Bogotá, 1991, p.213. «La dificultad o imposibilidad de someter a tratamiento estadístico un fenómeno como el secuestro -prosigue el autor- no justifica en absoluto la subestimación de su importancia en el análisis del contexto social». *Ibid.*

7. *Op.cit.*, p.61.

8. *Ibid.*, p.70.

9. *Ibid.*, p.74. A la desmesura de la violencia se opone la medida propia de la ley y del derecho. Sin embargo, la oposición más radical a la violencia habría que buscarla en el *agape* y en «ultra-medida de la caridad». *Ibid.*, p.150.

común, que de hecho asocia a menudo los estallidos de violencia con la pérdida de auto-control y con la incapacidad de detener las pulsiones agresivas más elementales. Sin embargo, en caso de aceptar la identificación de la violencia con la conducta ciega, impulsiva e irracional, nos veríamos en apuros al intentar precisar el carácter de aquellas formas de aniquilación diseñadas y ejecutadas con espantosa frialdad, por el estilo de las realizadas por el tercer Reich, que a diferencia de la improvisación y del diletantismo propios del fascismo mediterráneo, tomó muy en serio la planificación racional de las estrategias destinadas a acabar con los enemigos del régimen y de la raza aria. Surgirían también serias dudas al querer caracterizar como violento el recurso a la tortura por parte de la Inquisición, puesto que al fin y al cabo se trataba de una intervención medida y calculada en todos sus detalles, incluida la duración de los tormentos.

c. *El carácter instrumental de la violencia.* Muy distinta la caracterización de la violencia ensayada por H. Arendt, quien pone especial énfasis en su naturaleza instrumental: se trataría en últimas de una herramienta a la que recurren individuos, comunidades y Estados para afianzar o incrementar su potencia o poder, o para encubrir o reemplazar la debilidad, la impotencia o la pérdida de legitimidad. «La *violencia* -anota Arendt- se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla». <sup>10</sup> La autora aclara

10. H. Arendt, «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, p.148. La autora esboza en estos términos la distinción entre poder, potencia y fuerza: «*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente(...) *Potencia* designa inequívocamente algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos(...) La *Fuerza*, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las 'fuerzas de la Naturaleza' o a la 'fuerza de las circunstancias', esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales». *Ibid.*, pp.146-47.

que se trata de una herramienta eminentemente destructiva,<sup>11</sup> dirigida contra individuos, grupos o Estados, y destaca la distinción entre violencia y poder, entre el dominio por medio de la amenaza y los medios destructivos, y el dominio por medio del reconocimiento de una autoridad legítima. A pesar de que «normalmente aparecen juntos», entremezclados de múltiples formas, «es necesario diferenciarlos»: la violencia puede respaldar el poder o destruirlo, pero nunca reemplazarlo ni crearlo.<sup>12</sup>

Digno de destacar en el análisis de H. Arendt es también el hecho de que el esfuerzo por delimitar conceptualmente la violencia corre paralelo con la preocupación por su legitimación y justificación. Coherente con su enfoque instrumental de la violencia, la autora prefiere cuestionarla desde la perspectiva de la racionalidad estratégica, más que desde el horizonte de una ética deontológica fuerte: si la violencia es un medio, una buena estrategia para poner en entredicho su legitimidad puede ser la de averiguar acerca de su funcionalidad para los fines que los sujetos esperan conseguir con ella. Una eventual ineficacia de la violencia sería un excelente argumento para poner en tela de juicio el recurso generalizado a esta clase de conducta. De acuerdo con esta estrategia argumentativa, Arendt expresa serias dudas acerca de la eficacia de la violencia, en especial para el logro de objetivos políticos a largo plazo: «la violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin

11. Arendt habla del «desarrollo técnico de los medios de la violencia», de «la cantidad de violencia a disposición de cualquier país», del «arsenal de la violencia». «La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana. Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes. La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder». *Ibid.*, p.155.

12. «Reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no sólo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder(...)La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo». *Ibid.*, pp.157-58.

propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato». <sup>13</sup> La violencia sólo sería capaz de asegurar objetivos a corto plazo y, a pesar de que pueda sonar paradójico, resulta de mayor utilidad para impulsar movimientos de reformas más que procesos revolucionarios. El recurso a la violencia sería el síntoma de una pérdida de poder, <sup>14</sup> y un remedio inapropiado para reconstituirlo y afianzarlo.

Es innegable la originalidad de este análisis, al igual que el interés que suscita el intento de cuestionar la violencia desde la perspectiva de la racionalidad estratégica. Sin embargo, al acentuar el aspecto material-instrumental de la violencia se corre el riesgo de dejar en la sombra un aspecto esencial de la violencia, ligado con el uso perverso de estos aparatos destructivos en poder de individuos para aniquilar vidas humanas, o someter, degradar y humillar a sujetos libres. Sin mencionar el peligro de que una concepción meramente instrumental de la violencia podría transformarla en una herramienta «inocente» o moralmente neutral, que recibe su valor del fin para el que se emplea. Con eso queda abierto el camino a las innumerables justificaciones de la violencia en nombre de un fin objetivamente valioso. La misma evaluación de la violencia en términos estrictamente instrumentales deja inquietudes y dudas: en caso de que alguien lograra mostrar, en contra de los argumentos esgrimidos por la autora, la eficacia práctica de la violencia para conseguir objetivos a largo plazo, nos veríamos obligados a aceptar y respaldar conductas violentas. Desde una perspectiva estrictamente pragmática, el rechazo de la violencia quedaría supeditado a la confirmación empírica de su eficacia práctica y no lograría superar el status de un mandato condicional e hipotético.

## 1. 2. LA VIOLENCIA COMO VIOLACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA

Ante las dificultades encontradas en algunos de los más significativos intentos de precisar la naturaleza de la violencia, propongo una estrategia

13. *Ibid.*, p.154.

14. «Todo decrecer en poder es una abierta invitación a la violencia», puesto que resulta «difícil resistir a la tentación de sustituirlo con la violencia». *Ibid.*, p.87.

distinta, que consiste sustancialmente en asumir la idea moderna de dignidad humana como hilo conductor para describir y abarcar en su totalidad el espectro de la violencia.

Esta última debería poder ser analizada en términos de negación y violación de un valor reconocido por la humanidad en general: el reconocimiento de todo ser humano como un sujeto autónomo y libre, que debe ser respetado en su integridad física, en su autonomía moral y sus proyectos vitales ligados con la autorrealización y la felicidad. Puesto que algunos autores acostumbran definir a su vez la dignidad en términos negativos, como lo opuesto de la violencia, mi propuesta parecería caer en un círculo vicioso: estaría apelando a la noción de dignidad para precisar, *a contrario*, la idea de violencia, al tiempo que esta última estaría ya supuesta al definir el ideal de vida digna. Este círculo resulta menos vicioso de lo que aparenta ser, si se conciben dignidad y violencia en el marco de un proceso abierto de lucha por el reconocimiento, orientado hacia la negación de la violencia en nombre de la dignidad humana. Si bien el dato inmediato es la experiencia de la violencia, resultaría imposible percibir una situación como violenta sin una intuición oscura de la dignidad, que a su vez se va precisando en contraste con nuevas manifestaciones de crueldad, sometimiento o reificación.

De acuerdo con el paradigma clásico de dignidad, el valor intrínseco de cada persona impone a los demás la obligación de respetar su vida y su integridad física, no instrumentalizarla, tratarla como un sujeto de libertad y respetar su autonomía moral y política, al igual que sus elecciones en cuanto a la búsqueda de la felicidad y al ideal de vida buena. Respetar la dignidad significa respetar en todo ser humano su derecho a la vida y a la libertad, propiciar su autorrespeto y por consiguiente evitar toda práctica degradante o toda intervención orientada a instrumentalizarlo, lesionarlo o aniquilarlo. Puesto que, en palabras de Kant, la persona moral es un fin en sí, más que un simple medio, es inmoral cualquier conducta que pretenda desconocer este valor intrínseco presente de manera indiscriminada en todo ser humano.

Este rápido esbozo del ideal de dignidad permite precisar algunos rasgos propios de la conducta violenta:

## Dignidad y violencia

a- Es violenta toda intervención que atenta contra el derecho primordial a la vida, provoca de manera directa o indirecta lesiones personales, y reduce o aniquila la libertad y autonomía.

b- Mas en general, se configuran como violentas todas aquellas relaciones con el otro en la que éste queda reducido a cosa u objeto. No me refiero solamente a las formas más evidentes de instrumentalización como la esclavitud, sino también a las múltiples relaciones en la esfera política, en el terreno laboral o en la vida de pareja, donde se impone, de manera más o menos evidente y encubierta, la reducción del otro a simple objeto al servicio de una voluntad de poder o placer, o como un juguete al servicio de intereses egoístas o de supuestos intereses superiores.

c- Ocupan también un lugar destacado en el espectro de la violencia las prácticas inhumanas y degradantes, impulsadas por el goce perverso de humillar y pisotear. En el caso de la tortura, la violación o la calumnia, a la explotación del otro para fines de placer o de poder se suma a menudo la intención de afectarlo no solamente en su cuerpo y en su libertad exterior, sino también en aquella dimensión particularmente vulnerable ligada con su propia autovaloración. Estas prácticas humillantes dejan lesiones severas y perjudican, a veces de manera irreversible, la autoestima del sujeto, junto con la confianza en los demás y en la sociedad.

d- En fin, debe ser considerado como violento todo intento de desconocer, limitar o suprimir el derecho del individuo a su autonomía ética y política, a escoger libremente su ideal de vida y a buscar la felicidad a su manera.

Al tomar el ideal de dignidad como el hilo conductor para definir la violencia,<sup>15</sup> es claro que esta última ya no se agota en las acciones que

15. La presentación de la violencia como lo opuesto de la dignidad y de los derechos se encuentra ya esbozada en el informe de la comisión sobre violencia, que considera violentas «todas aquellas actuaciones de individuos o grupos que ocasionen la muerte de otros o lesionen su integridad física o moral. En sentido muy general se puede ver como algo que impide la realización de los derechos humanos, comenzando por el fundamental: el derecho a la vida». *Colombia: Violencia y democracia*, Comisión de estudios sobre violencia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1987, p.17. Algo similar se encuentra en Cotta, quien en la obra ya citada sostiene que

provocan lesiones y heridas. El espectro de la violencia se amplía, para abarcar todas aquellas formas de degradación, humillación e instrumentalización que el sentido común considera desde siempre como ejemplo de conducta violenta: atentados contra la integridad moral, violencia simbólica contra los grupos minoritarios, amenazas, desplazamientos forzosos provocados por los enfrentamientos armados,<sup>16</sup> etc. Una ventaja adicional reside en el hecho de que la violencia aparece como un concepto dinámico, que se configura de manera distinta en los diferentes contextos históricos, en consonancia con las reivindicaciones peculiares de derechos y dignidad. En trabajos anteriores he intentado precisar los dos paradigmas de dignidad que se han venido consolidando a lo largo de la historia más reciente: la dignidad como sensibilidad a las necesidades y como valoración de las diferencias. El paradigma clásico, que ha encontrado en la ética kantiana su formulación más acabada y consecuente, destacaba con fuerza el igual valor de todo ser humano, más allá e independientemente de las desigualdades sociales y de las diferencias étnicas, de género, etc.

Sin embargo, el derecho a igual consideración y respeto resulta claramente insuficiente en condiciones de graves carencias en cuanto a la satisfacción de necesidades básicas. Como bien lo señala Marx, el paraíso de los derechos puede resultar un infierno para quien pueda ostentar nada más que su título y dignidad de ser humano. De otro lado, las diferencias ligadas con la pertenencia sexual, la raza, la adscripción a una cultura determinada, distan de ser meras contingencias indiferentes, que la lógica de los derechos y de la dignidad humana universal debería poner entre paréntesis. Por el contrario, quienes asumen hoy en día las

«la violencia aparece una función del *desprecio*(...) y se opone al *respeto*: quien ejerce la violencia no respeta y quien respeta no actúa de manera violenta». *Op.cit.*, p.67.

16. Una forma particularmente grave de violencia está ligada en nuestro medio con el desplazamiento forzado a raíz de enfrentamientos armados y amenazas. Se acostumbra presentar el desplazamiento como una consecuencia de la violencia, o como un factor que a su vez retroalimenta la violencia. Este lenguaje deja en la sombra la violencia presente en el fenómeno mismo del desplazamiento forzado, que si bien no siempre deja huellas en el cuerpo, produce sin embargo desarraigo, crisis de identidad, debilitamiento de los valores comunitarios, etc. Para un análisis de este problema cfr. *Desplazados por la violencia en Colombia*, Conferencia episcopal de Colombia, Bogotá, 1995.

luchas por la liberación de la mujeres o por los derechos de etnias o minorías culturales ponen el acento precisamente en la valoración de estas diferencias, consideradas dimensiones ineludibles de la autenticidad y de la posibilidad de autorrealización.

De acuerdo con estas nuevas acepciones de dignidad, deberían incluirse dentro del espectro de la violencia la esclavitud frente a necesidades básicas insatisfechas alimentadas por graves desequilibrios sociales, al igual que las estrategias tendientes a negar, descuidar o asimilar las diferencias. La asimilación del hambre a una forma adicional de violencia, se enfrenta con la objeción, nada despreciable, según la cual un enfoque de esta naturaleza podría dejar en la sombra a los sujetos activos responsables de la violencia, difícilmente identificables o considerados insignificantes frente a la violencia objetiva de una determinada realidad social. De todas formas, es innegable que los condenados a vivir una vida inhumana padecen su condición como una forma de violencia, al tiempo que el malestar moral, la pérdida de autorrespeto y la lucha despiadada por la subsistencia configuran un ambiente objetivamente violento, marcado por la inseguridad, la precariedad y una alta tasa de atentados contra la vida.

En cuanto a la reivindicación de la dignidad como autenticidad y respeto por las diferencias, uno de los resultados más interesantes del debate acerca del multiculturalismo y las diferencias ha sido precisamente el llamado de atención acerca de estas formas más sutiles de violencia, que se traducen en estrategias sistemáticas tendientes a subvalorar, asimilar o aniquilar los rasgos que definen la identidad de individuos, grupos, etnias, o los intentos de acallar y reprimir las voces que intentan formular y expresar melodías y ritmos distintos. En el caso de las minorías étnicas, la violencia directa contra su vida y sus bienes va unida, por lo general, con el intento de despojarlos también de su identidad cultural, mediante la acción de los misioneros, intérpretes, colonos, etc. Por su parte quienes reivindican los derechos de la mujer llaman la atención acerca de las múltiples modalidades de violencia que ellas padecen debido a la diferencia de género: a la violencia directa contra su cuerpo y su integridad física se suma la tendencia a distorsionar su imagen y la magnificación morbosa de su degradación a objeto de

placer, que en muchos casos afectan su propio autorrespeto y por consiguiente la posibilidad de asumir plenamente su rol como sujeto autónomo distinto.

### 1. 3. ¿UNA AMPLIACIÓN EXCESIVA DEL ESPECTRO DE LA VIOLENCIA?

Varios autores han llamado la atención, y con razón, acerca de los peligros de una extensión desmedida de la noción de violencia: «si todo es violencia, sin exclusiones -sostiene Cotta- ya nada lo es, puesto que ha sido borrado el posible término de comparación respecto al cual se destaca la violencia y adquiere relieve como un comportamiento específico identificable en sí y para sí».<sup>17</sup> En términos similares se expresa P. Cohn, quien pone en guardia contra el uso indiscriminado de este concepto, cuestiona la tendencia a incluir dentro de la violencia las relaciones de injusticia y explotación, y considera más sano limitarla al uso vigoroso de la fuerza física para perjudicar a los demás. La autora sugiere descartar la idea de violencia psicológica, una noción a su juicio altamente nebulosa, y considera un mero artificio retórico la tendencia a agrupar bajo un mismo rótulo el castigo en la escuela y la esclavitud.<sup>18</sup>

La definición de la violencia en términos de violación de la dignidad humana contribuye sin embargo a limitar, a pesar de las apariencias en contra, la ampliación indiscriminada de la noción de violencia. Para ilustrar esta afirmación puede servir el análisis de un acto considerado como la expresión paradigmática de la violencia: la violación sexual.

17. S.Cotta, *op.cit.*, p.57.

18. Para sustentar la limitación de la noción de violencia a las intervenciones sobre el cuerpo, P. Cohn recurre a un argumento bien original. A su juicio, el uso indiscriminado del término para designar las prácticas más distintas, además de diluir las responsabilidades, acabaría por alimentar la violencia de respuesta: si es cierto que el maltrato de los niños en la escuela se configura como un caso de violencia, estos últimos podrían verse autorizados a responder con medios análogos al trato recibido por sus maestros. «Por lo común, se admite que es justificado obrar en defensa propia, de modo que parece que se pueda luchar contra la violencia con la violencia. ¿Quiere esto decir que los niños de referencia deberían prender fuego a los edificios de sus escuelas, matar a sus maestros, asesinar al ministro de Educación, al jefe del Estado, etc.?» *Op.cit.*, p.193. Esta extraña forma de argumentar se basa en el supuesto -asumido de manera acrítica- de que es legítimo responder a la violencia con la violencia.

En la obra ya citada, P.Cohn le dedica amplio espacio a esta forma particularmente grave de violencia, que ella condena sin reservas. Llama sin embargo la atención la dificultad experimentada por la autora al intentar resolver un supuesto dilema moral en el que se encontraría la mujer a punto de ser violada: someterse a un acto que viola su dignidad, o recurrir a su vez a la violencia para impedirlo.<sup>19</sup> Una vez aceptado de manera acrítica el postulado inicial relativo a la identificación de la violencia con un ejercicio vigoroso de la fuerza física contra otra persona, la conclusión inevitable es que la mujer se verá obligada a elegir entre dos formas de violencia, la activa o la pasiva, ambas moralmente cuestionables por quien asuma que la violencia es inmoral. El ideal de dignidad como criterio para diferenciar los actos violentos permite superar este falso dilema, o describirlo de manera distinta: la reacción de la mujer para defenderse no puede ser catalogada de violenta, puesto que se trata de un recurso legítimo a la fuerza para defender el derecho al uso de su cuerpo y su integridad física y moral. No todo uso de la fuerza física puede ser calificado de violento. Lo que nos ahorra de paso la necesidad de legitimar o justificar algunas formas de violencia, apelando a un supuesto derecho originario que nos autorizaría a responder a la violencia con la violencia.<sup>20</sup>

Quienes trabajan en el terreno de la investigación empírica se sentirán sin duda más cómodos con una noción más simple de violencia, que se pueda medir y ponderar más fácilmente. Sin embargo, no parece lo más apropiado reducir la complejidad de lo real para facilitarle el

19. «Si la mujer recurre a la fuerza física en su intento de escapar de su perseguidor, el pacifista extremo la criticará por cometer un acto violento. Sin embargo, desde el punto de vista de semejante pacifista, parece que la mujer debería acceder a que la violaran, y no porque esto fuera la mejor decisión práctica que pudiera adoptar en aquel momento con el fin de evitar sufrir un mal mayor (como, por ejemplo, ser asesinada), sino porque sería la única salida moral que podría adoptar, en vista del supuesto de que toda violencia es mala». *Ibid.*, p.200.

20. Habría que anotar que la identificación de la violencia con el uso vigoroso de fuerza física que deja lesiones en el cuerpo, podría dejar serias dudas acerca de la calificación de algunos actos de violencia carnal. De acuerdo con esta teoría reductiva, sólo podría ser considerado violento el acceso carnal acompañado por lesiones físicas; no lo sería una violación perpetrada con amenazas, que no dejase heridas y lesiones en el cuerpo, ni consecuencias visibles en cuanto a la gestación de una nueva vida.

trabajo a los investigadores. La definición de violencia en términos de violación de la dignidad ofrece una ventaja adicional, al permitir percibir y precisar conexiones y correlaciones entre diferentes expresiones de la misma: la violencia física encuentra un terreno particularmente propicio en un contexto objetivamente violento, marcado por graves carencias con respecto a la satisfacción de necesidades básicas; al tiempo que la falta de reconocimiento y la violencia simbólica contra individuos o grupos desembocan a menudo en agresión física y en furia aniquiladora.

## 2. ¿EXISTE UNA VIOLENCIA LEGÍTIMA?

Nuestro siglo se ha caracterizado por los brotes de violencia, pero sobre todo por los intentos de justificarla. «El hecho verdaderamente característico de nuestro tiempo -escribe Cotta- es la *exaltación* de la violencia. Hasta el siglo XIX no se encuentra traza consistente de esta exaltación. La violencia podía ser -y era- reconocida inevitable, como algo que había que aceptar sin la esperanza de poderse liberar del todo de él, pero no era objeto de apreciación positiva. Se la consideraba un mal, a menudo el mal radical del hombre: *hybris*, desmesura, prepotencia de quien se pone por encima o por fuera de toda ley o armonía de la vida». <sup>21</sup> Intentaré reconstruir y analizar las diferentes estrategias utilizadas para legitimar la violencia, con el fin de poner de manifiesto sus inconsistencias y sustentar la opción de una lucha no violenta por el reconocimiento.

### 2. 1. LA VIOLENCIA COMO UN DESTINO INELUDIBLE

Para justificar la violencia, se afirma a menudo que esta última es tan antigua como el hombre, y lo acompaña desde los orígenes. Los individuos acostumbran quejarse por la crueldad del sistema social en el que el destino los ha obligado a vivir. Sin embargo, a juicio de quienes propugnan esta concepción pesimista o realista de la historia, se trataría de quejas infundadas, basadas en la ignorancia o en la irrefrenable tendencia al olvido: un análisis más sereno y desapasionado de la

21. *Op. cit.*, pp.21-22.

historia o de otros sistemas sociales, mostraría con creces que no tiene sentido esta clase de recriminación contra los dioses o contra el destino, puesto las prácticas violentas son tan antiguas como la historia humana. Sólo una falla de la memoria hace que la violencia actual aparezca como algo novedoso y sin precedentes. Es cierto que en los albores de la modernidad, el desarrollo científico y humano alimentó la utopía de un orden social libre de la barbarie y de la ignorancia, y por consiguiente de la violencia. Sin embargo, los desarrollos de la modernidad pondrían pronto de manifiesto lo ilusorio de esta confianza en una desaparición progresiva de la agresión y de la violencia, paralela con la consolidación de la cultura y del saber. El examen de la historia pasada y reciente parecería confirmar que «la violencia se presenta como un *destino* insuperable del hombre», un dato innegable de la historia y de la condición humana,<sup>22</sup> que se conserva a pesar -o a veces gracias- al desarrollo científico y tecnológico, a la ampliación del poderío humano sobre la naturaleza, las consolidación de lazos sociales más universales, etc. Esta visión de la historia parecería darle la razón a quienes postulan una pulsión originaria de destrucción para explicar las innumerables y siempre más sofisticadas maneras de manipular, agredir, lesionar o matar. Desde el horizonte de este determinismo pesimista, no se justificaría la protesta moral frente a la violencia: simplemente habría que comprenderla y asumirla como una expresión ineludible de lo humano.

Entre quienes se dedican a escudriñar la lógica de la praxis política -y con mayor razón entre los protagonistas de la misma- es también muy común la tendencia a considerar la violencia como un elemento connatural a esta esfera peculiar de la interacción humana. Los políticos realistas se burlan de las apelaciones de los moralistas a la convivencia pacífica fundada en el respeto por las personas y de su valor intrínseco. Si lo que impulsa toda la actividad política es en últimas una lucha

22. «La violencia -escribe Merleau-Ponty- es nuestro mundo en tanto que estamos encarnados(...) La violencia es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión y la elección política se realizan sobre ese fondo. Lo que cuenta y lo que es preciso discutir no es la violencia, es su sentido o su porvenir». *Humanismo y terror*, La Pléyade, Buenos Aires, 1968, p.155.

descarnada por el poder, en la que los contendientes no ahorran golpes, el ideal de una convivencia social libre de la violencia podrá ser acariciado solamente por aquellas almas bellas que desconocen la naturaleza «demoníaca» de la política y el dinamismo de las luchas que alimenta el deseo prepotente de un poder siempre más abarcador. La violencia aparece así como una manifestación natural de este impulso constante e irrefrenable que, como lo anunciaban Maquiavelo y Hobbes, acompaña al individuo a lo largo de toda su trayectoria vital. Si se concibe la esencia del poder en términos de estrategias para imponer a los demás determinadas pautas de conducta, la violencia aparece como un medio particularmente eficaz para lograr este objetivo. Coherente con esta asimilación de la política a la violencia es la definición del Estado en términos de violencia organizada o legitimada. Para Weber el Estado no es otra cosa que el dominio de los hombres sobre los hombres «basado en los medios de la violencia legitimada, es decir, supuestamente legitimada». Por su parte Bobbio sostiene que «el Estado, por su propia índole, cualquiera que sea su régimen, es la organización de la fuerza monopolizada: su poder se funda sobre el uso exclusivo de la fuerza, o sea, de la violencia cambiada de nombre pero no de esencia. El Estado -cualquier Estado- no es la eliminación de la violencia sino su institucionalización, del mismo modo que el derecho internacional tiene por finalidad no la eliminación de la guerra sino su institucionalización».<sup>23</sup>

De acuerdo con una variante de esta estrategia de justificación, la violencia acompañaría, como un bajo continuo reiterado y persistente,

23. *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p.198. En la misma línea, Stoppino destaca el «papel crucial» jugado por la violencia en el juego político y define al Estado como el monopolio de la violencia legítima: «el gobierno usa típicamente, con continuidad y de manera tendencialmente exclusiva, la violencia por medio de un aparato o más aparatos especializados (la policía, el ejército) que disponen de una evidente superioridad en hombres y medios materiales para usarla en comparación con cualquier otro grupo interior de la comunidad». *Op.cit.*, p.1222. Detrás de estos análisis se encuentra la tesis marxista del Estado y del poder político «como violencia organizada de una clase para la opresión de otra». «Manifiesto del partido comunista», Marx-Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1975.

la trama de los acontecimientos y los vaivenes de la historia.<sup>24</sup> Pero cumpliría un papel particularmente destacado en los momentos de crisis y de cambios radicales.<sup>25</sup> El recrudecimiento de la violencia en el mundo contemporáneo obedecería al hecho de que en nuestra época las transformaciones se producen a un ritmo siempre más vertiginoso, por lo que no tendríamos que extrañarnos ante el expandirse de conductas y actitudes violentas, la respuesta más obvia frente a cambios tan radicales en costumbres, formas de vida, organización de la producción, crisis de valores, movilidad social, etc. De acuerdo con esta tesis explicativa la violencia acompañaría los procesos de cambio, e incluso contribuiría a acelerarlos. Al describir el proceso de acumulación del capital, Marx aclara que los métodos utilizados «apelan en parte a la violencia más brutal, como el sistema colonial. Pero todos utilizan el poder del Estado, violencia concentrada y organizada de la sociedad, para impulsar y acelerar el proceso de cambio del modo de producción feudal en forma de producción capitalista y acortar los períodos de transición. La violencia actúa como partera frente a toda sociedad vieja que encierra en sus entrañas el germen de una nueva».<sup>26</sup>

Esta célebre metáfora ha sido objeto de lecturas encontradas: mientras que H. Arendt ve en ella una limitación del papel de la violencia en la historia, Merleau-Ponty la interpreta como una innegable invitación a utilizar los métodos violentos en aquellos casos en que la sociedad y el hombre nuevos anuncian de manera inequívoca su presencia en germen, detrás de la corteza del viejo régimen.<sup>27</sup> Lo que resulta innegable es la

24. En palabras de Bobbio, «la violencia, en especial la violencia colectiva que acompaña a la imagen de 'ríos de sangre', está tan compenetrada con la Historia que resulta imposible prescindir de ella». *Op.cit.*, p.190.

25. «Cada período de profundos cambios de las relaciones sociales conlleva intensas y lacerantes experiencias conflictivas en las costumbres, en los sentimientos, en los modos de pensar consolidados, en la aceptación de valores ético-sociales». S. Cotta, *op.cit.*, p.13. «Cuando se tiene la desgracia o la suerte de vivir una época, uno de esos momentos en que el fundamento tradicional de una nación o de una sociedad se hunde y donde, de buen o mal grado -anota Merleau-Ponty- el hombre debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, entonces la libertad de cada uno amenaza de muerte la de los otros y la violencia reaparece». *Op.cit.*, p.11.

26. K.Marx, *Das Kapital I*, Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien, 1981, pp. 694-95.

27. «En realidad Marx conocía -anota Arendt- el papel de la violencia en la historia pero le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes a la

intención de Marx de destacar el papel jugado por la violencia en los momentos de crisis: a pesar de que los procesos de transformación remiten a la presencia de contradicciones objetivas, más que a la violencia, esta última juega de todas formas un papel nada despreciable en la dinámica histórica. El cambio social es impensable sin tensiones y conflictos, y la violencia se encarga de acortar y hacer olvidar pronto las convulsiones y los dolores del parto. Así que resistirse a ella sería muestra de ceguera frente a una necesidad que se impone como un destino ineludible, y que permite un salto cualitativo hacia el progreso y la libertad. Por cierto, muchas víctimas inocentes deben pagar los costos de los grandes cambios estructurales: sus voces de dolor, al igual que las protestas de quienes se resisten a aceptar que el progreso de la historia tenga que alimentarse de la sangre, la humillación y sufrimiento de miles de seres humanos, pueden despertar conmiseración o simpatía, pero no logran afectar para nada las inexorables exigencias de la historia y del progreso.<sup>28</sup> Una variante de esta forma de justificar la violencia se

sociedad antigua lo que provocaba el fin de ésta. La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó con los dolores que preceden, pero desde luego no causan, el hecho de un nacimiento orgánico. De la misma manera consideró al Estado como un instrumento de violencia en manos de la clase dominante; pero el verdadero poder de la clase dominante no consistía en la violencia ni descansaba en ésta». *Op. cit.*, p. 119. Distinta la lectura de Merleau-Ponty: «Los marxistas han comparado a menudo la violencia revolucionaria a la intervención de un médico en un parto. Equivale a decir que la nueva sociedad existe ya y que la violencia se justifica no por fines lejanos, sino por las necesidades vitales de una nueva humanidad ya esbozada». *Op. cit.*, p. 159.

28. La metáfora de la violencia como partera de la historia supone una concepción lineal y progresista del desarrollo histórico, y se conecta directamente con ideas y tesis propias del idealismo alemán. Es suficiente mencionar la exaltación de la fuerza como resorte de progreso en un filósofo aparentemente pacifista como Kant, o la valoración del conflicto en la concepción hegeliana de la historia. Dentro de esta misma lógica, no han faltado los reconocimientos de papel de la violencia como factor objetivo de progreso y resorte de la cultura. «La violencia -anota Bobbio- suscita horror, y en particular la forma de violencia más extendida, duradera, asesina, que es la guerra. Pero la guerra y la violencia no sólo han existido siempre hasta hoy sino que no podemos borrarlas de la historia porque la historia es en gran parte un producto de la violencia. Lo que resulta aún más asombroso es que muchas de las conquistas civiles, que consideramos beneficiosas para el progreso humano han sido logradas a través de la violencia». N. Bobbio, «¿Es una alternativa la no violencia?», *El problema de la guerra y las vías de la paz*, ed. cit., p. 190. El filósofo llega incluso a sostener que la constitución italiana sería el resultado de la violencia fascista.

encuentra en la más reciente historiografía sobre Colombia. Algunos historiadores han propuesto una explicación en términos económicos de la «Violencia» de los años 50, supuestamente ligada con el proceso de acumulación y modernización del país. Este fenómeno debería ser explicado con base en el proceso acelerado de concentración de la propiedad de la tierra y con la necesidad imperiosa de capitalizar la agricultura, que habría impulsado a su vez las emigraciones masivas.

## 2. 2. LA VIOLENCIA, UN INSTRUMENTO QUE RECIBE SU VALOR DEL FIN PARA EL QUE SE EMPLEA

Una concepción estrictamente determinista del proceso histórico acaba por quitarle importancia al problema ético de la violencia: ésta se impone como una calamidad o un destino ciego, y rebelarse contra ella tendría tan poco sentido como maldecir o protestar por los temblores que sacuden de manera periódica la corteza terrestre. Un espectador externo no podría no burlarse de los gritos de rebeldía y de dolor: a pesar y por encima de ellos, la historia sigue su curso, y las leyes de hierro que rigen los cambios se conservan inmutadas. Se dice que los hombres son por naturaleza infieles, no pueden no serlo. De manera similar, no podrían no comportarse de manera violenta. La justificación instrumental de la violencia a partir de los fines que el sujeto se propone realizar por medio de ella supone en cambio una superación de la postura determinista y un reconocimiento de la iniciativa humana. Más que como un destino ineludible, la violencia aparece como una posibilidad entre otras, que se legitima en función de los fines para los que se utiliza.

Lo decisivo en este caso es la capacidad de discernimiento entre diferentes expresiones de la violencia, ligadas a su vez con la multiplicidad de fines que orientan la acción humana. La plausibilidad o condena moral de la violencia depende del adjetivo que la califica como revolucionaria o contrarrevolucionaria, progresista o reaccionaria, proletaria o fascista, etc. En contra de una apreciación superficial, que confunde y homologa las diferentes manifestaciones de la violencia, el individuo debería aprender a diferenciar el terror utilizado para instaurar el reino de la virtud del que los reaccionarios emplean para restaurar el antiguo régimen, la violencia que enarbola la bandera de los derechos

y de la lucha contra la explotación de la violencia utilizada como arma para detener el cambio y conservar los intereses de los poderosos, la violencia de los pueblos que luchan por su independencia de la violencia colonialista e imperialista. La violencia es un arma que brilla de manera distinta, y adquiere un colorido moral de acuerdo con la mano que la empuña y los fines que la impulsan a golpear.<sup>29</sup> «La cuestión -anota Merleau-Ponty- no es saber si se acepta o se rechaza la violencia, sino si la violencia con la cual se pacta es 'progresista' y tiende a suprimirse o si tiende a perpetuarse».<sup>30</sup> A juicio del filósofo francés, quien pretenda realizar de manera vigorosa los ideales humanistas, se enfrentará irremediabilmente con una oposición decidida, frente a la cual no quedan alternativas distintas de la violencia. La instauración del humanismo exige por lo tanto el recurso al terror, una herramienta indispensable para recuperar el tejido social quebrantado y construir una sociedad auténticamente libre. El empleo de la violencia revolucinaria se transforma incluso en un deber: «la pureza de los principios no solamente tolera, sino que, más aún, necesita de las violencias».<sup>31</sup>

El supuesto de toda justificación instrumental de la violencia es el reconocimiento de su eficacia para lograr cualquier clase de objetivos y fines. Anota Stoppino que «nada llama la atención tanto como la violencia, que permite por esto hacer públicos y visibles en grado sumo

29. «La violencia del policía dominando a un asesino -escribe Marcuse- es muy distinta de la violencia de un policía que derriba a porrazos a un manifestante; la diferencia no es sólo externa, sino que radica en la estructura instintiva, en la sustancia. Ambos son actos violentos, pero de función completamente distinta(...) La violencia del terror revolucionario es muy diferente de la del terror blanco, porque el terror revolucionario implica, como terror, su autotranscendencia en una sociedad libre, cosa que no hace el terror blanco. El terror utilizado para defender el Vietnam del Norte es esencialmente distinto del terror utilizado en la agresión a ese país». *Op.cit.*, p.82.

30. *Op.cit.*, p.45. Para Merleau-Ponty, el marxista se enfrenta a un dilema doloroso: «o bien se quiere hacer algo, pero a condición de utilizar la violencia, o bien se respeta la libertad formal, se renuncia a la violencia, pero sólo se puede hacer esto renunciando al socialismo y a la sociedad sin clases» *Ibid.*, pp.153-4. Lo importante es que la violencia empleada sea «revolucionaria» y «se supere en el sentido del porvenir humano».

31. *Ibid.*, p.7.

la reivindicación o el resentimiento». <sup>32</sup> El recurso a la violencia puede resultar más útil para lograr la atención del Gobierno y de las autoridades hacia necesidades insatisfechas o la solución de conflictos. Sin embargo, quienes intentan justificarla apelan por lo general a fines más elevados y universales, como la destrucción de la alienación, la superación del mal, la creación del hombre nuevo, o simplemente la conservación de un ordenamiento por el que vale la pena luchar. Sólo por el camino de la violencia resultaría posible restaurar al ser genérico en sus múltiples y ricas dimensiones, al hombre nuevo rico en determinaciones y realizaciones sociales. En palabras de Sartre, otro de los profetas de la violencia de los años 60, «la violencia indomable es el hombre recreándose a sí mismo». En una de sus frases retóricas que se han vuelto tristemente famosas, el autor francés llega a sostener que «matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido; quedan un hombre muerto y un hombre libre». <sup>33</sup> Quienes propugnan una justificación instrumental de la violencia llegan incluso a atribuirle un poder mágico de curación: «como la lanza de Aquiles, la violencia puede cicatrizar las heridas que ha infligido». <sup>34</sup> Así como muchas enfermedades se previenen o curan gracias a la inoculación en el organismo de sustancias patógenas, de manera similar la violencia constituiría la mejor vacuna y el remedio más eficaz frente a la violencia. De acuerdo con esta extraña lógica, un empleo apropiado de la misma abriría poco a poco el camino a una convivencia pacífica, libre de la agresividad y de los estallidos de la violencia.

### 2. 3. ES LEGÍTIMA LA VIOLENCIA DE RESPUESTA

Apelar a un fin valioso -restauración de lo humano, tránsito al reino de la libertad, etc.- constituye una de las estrategias argumentativas más comúnmente utilizadas por parte de quienes pretenden justificar el recurso a la violencia. Sin embargo, a esta idea de una violencia «buena», redimida por la sacralidad del objetivo buscado, se sobrepone a menudo una idea más antigua y arraigada, según la cual se considera

32. *Op.cit.*, p.1226.

33. Prefacio a F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, F.C.E., México, 1986, p.20.

34. *Ibid.*, p. 28.

legítimo responder a la violencia con la violencia: *vim vi repellere licet*. En este caso la violencia mala e inmoral es la de quien emprende la agresión; en cambio, la violencia de respuesta sería un derecho inalienable o, incluso, un deber moral estricto. Ante el dilema creado por la agresión original, la víctima debería enfrentar al agresor con la misma moneda, para evitar la frustración, la humillación y el resentimiento o, peor todavía, la complicidad con los victimarios y agresores.<sup>35</sup> La atención se concentra en este caso en la violencia previa, más que en el fin a realizar; en el pasado más que en el futuro: quienes optan por este camino, intentan mostrar que la violencia propuesta constituye la respuesta ineludible a prácticas o condiciones de violencia.<sup>36</sup>

Esta estrategia se utiliza en una multiplicidad de contextos distintos: en sus luchas y guerras de liberación, los sujetos explotados de las colonias sustentan el empleo de la violencia en los innumerables atropellos sufridos por parte de los conquistadores; quienes se enfrentan con regímenes despóticos, responsabilizan a quien ejerce de manera arbitraria y desmedida el poder de los actos violentos que ellos se ven obligados a emprender para salvaguardar o recuperar sus derechos y libertades; los movimientos guerrilleros acostumbran legitimar el recurso a las armas apelando a la violencia institucionalizada del establecimiento; y no faltan casos en los que el propio Estado justifica el empleo de la

35. Para Merleau-Ponty «respetar a quien no respeta a los otros es, finalmente, despreciarlos, abstenerse de la violencia frente a los violentos, es hacerse su cómplice». *Op.cit.*, p.155. Le hace eco Sartre, cuando afirma que «si la violencia acaba de empezar, si la explotación y la opresión no han existido jamás sobre la tierra, quizá la pregonada 'no violencia' podría poner fin a la querrela. Pero si el régimen y hasta sus ideas sobre la no violencia están condicionados por una opresión milenaria, su pasividad no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores». *Op.cit.*, p.23.

36. «El modo más común -sostiene Bobbio- e incluso más convincente, de justificar la violencia es afirmar que la propia violencia es una respuesta, la única respuesta posible en determinadas circunstancias, a la violencia ajena». *Op.cit.*, p.191. La idea de una violencia legitimada por una agresión previa se encuentra formulada ya por Hegel: «la exposición de que la violencia se destruye en su propio concepto -escribe el autor- es que la violencia se elimina y supera con la violencia. Por lo tanto en cuanto segunda violencia, que es eliminación-superación (*Aufhebung*) de una primera, es legítima, no sólo de manera condicionada sino necesariamente legítima». G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein, Frankfurt, 1972, par.90, p.91.

violencia para contrarrestar y neutralizar la violencia común, la del crimen organizado o la violencia de quienes desafían su propia legitimidad. En todos estos casos, lo que legitima la violencia es la presencia de una violencia previa; una respuesta igualmente violenta se hace indispensable, al igual que en los casos de legítima defensa.

Los colonizados se sienten con derecho a contestar con la violencia a la violencia originaria de los colonizadores: «la violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía - escribe Fanon- será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetra violentamente en las ciudades prohibidas». <sup>37</sup> El colonizado retribuye al antiguo amo con la misma moneda de la violencia: «el argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono y, por una irónica inversión de las cosas es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista sólo entiende el lenguaje de la fuerza». <sup>38</sup> A juicio de Fanon, en el caso de los pueblos colonizados, el recurso a la violencia se transforma en un imperativo ineludible, puesto que no existen estrategias alternas para liberar al colonizado de los traumas engendrados por la conquista y la dominación. El camino de la liberación pasaría inevitablemente por el recurso a la violencia, el único medio eficaz para «desintoxicar» al individuo oprimido y alienado, «liberarlo de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas», y restablecer su autorrespeto. <sup>39</sup>

37. F. Fanon, *op.cit.*, p.35.

38. *Ibid.*, p.75.

39. La renuncia a la lucha se paga en cambio con la degradación y la neurosis: cuando el colonizado reprime la reacción violenta contra el amo, la furia reprimida se dirige hacia adentro, en contra de los propios oprimidos y hace que el potencial liberador de la violencia se desperdicie en luchas fratricidas. Al contrario, el levantamiento violento une en una hermandad nueva, sellada por un pacto de sangre, a los individuos explotados y degradados. «Ninguna dulzura - escribe Sartre en el prólogo a la obra de Fanon- borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la

La legitimación de la violencia de respuesta es también muy común en el caso de los movimientos guerrilleros, que acostumbran magnificar la violencia institucionalizada, el cierre del espacio político, la falta de oportunidades y la violencia del hambre para poder justificar el recurso a las armas. El diagnóstico realizado por los grupos subversivos enfatiza por lo general las carencias de una democracia restringida y corrupta, al igual que la presencia de desigualdades, atropellos e injusticias. A lo que se añade la denuncia del carácter sesgado y clasista de un poder estatal más interesado en la represión violenta de cualquier intento de reivindicación social que en la puesta en práctica de políticas sociales de bienestar y redistribución de los recursos. Ante la violencia del sistema y frente a los atropellos perpetrados por quienes deberían en teoría prevenirlos o castigarlos, no quedaría alternativa distinta del recurso a las armas y a la fuerza liberadora de la violencia. La exaltación de la violencia y el mito del sacrificio regenerador, por medio de la sangre, han encontrado un suelo particularmente fértil en los movimientos guerrilleros latinoamericanos. Llama de todas formas la atención la insistencia reiterada de estos últimos en la violencia institucionalizada, en las condiciones crónicas de miseria, y en los actos de barbarie perpetrados por los miembros del aparato militar del Estado, sin los cuales la violencia revolucionaria carecería de legitimidad. Las múltiples formas de violencia provocadas por el enfrentamiento armado, el sufrimiento y la muerte de víctimas inocentes ajenas al conflicto, la condición de inseguridad y miedo, los desplazamientos forzosos,

barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente, las tinieblas coloniales». *Ibid.*, p.20. También Marcuse reivindica el odio contra la explotación como «un elemento humano y humanista», puesto que «nada es tan indignante como la amorosa prédica 'amad a vuestros enemigos' en un mundo en el cual el odio está en realidad institucionalizado plenamente». El exponente de la escuela de Frankfurt reconoce también que en el curso de la revolución «ese odio puede dar en crueldad, brutalidad y terror», y que «el límite entre lo uno y lo otro es angustiosamente fluido». De todas formas los protagonistas del proceso revolucionario deberían intentar evitar la crueldad y la violencia inútil, para demostrar con los hechos que la brutalidad y la crueldad pertenecen al sistema de la represión: «una lucha de liberación no necesita esa mutación del odio en brutalidad y crueldad y es posible golpear a un adversario, sin necesidad de cortarle las orejas o las piernas, y sin necesidad de torturarlo». *Op.cit.*, p.41.

deberían ser imputados a quienes cargan con la responsabilidad de la primera violencia, que desata de manera irrefrenable la violencia legítima de respuesta.<sup>40</sup>

En algunos casos el mismo Estado apela a la necesidad de emplear a la violencia de respuesta, para poder contrarrestar y neutralizar los peligros de la violencia común, la violencia de la guerrilla, de los grupos paramilitares, etc. Así como el individuo está autorizado a hacer valer su derecho de legítima defensa, de manera análoga el Estado debería poder responder con la violencia a las prácticas violentas de quienes ponen en peligro los derechos básicos de los ciudadanos a la vida y a la seguridad, o atentan contra las instituciones. Incluso se acostumbra hablar de un monopolio de la violencia por parte del Estado, que sería la única instancia autorizada a emplearla, salvo casos de fuerza mayor cuando el individuo tiene que asumir directamente su defensa, ante un peligro inminente para su vida.

### **3. ES LÍCITO RESPONDER CON LA FUERZA A LA VIOLENCIA**

#### **3. 1. EXAMEN CRÍTICO DE LAS ESTRATEGIAS DE JUSTIFICACIÓN**

La tendencia, más o menos explícita, a aceptar la violencia como un destino ineludible y como un rasgo esencial de la condición humana, apela a la evidencia de los acontecimientos, que parecerían confirmar día a día esta hipótesis pesimista o realista. Conviene sin embargo anotar que esta actitud fatalista y resignada contribuye a incrementar la

40. «El pueblo colombiano se alza en armas, no sólo para defenderse de sus enemigos, sino porque entiende el carácter de la oligarquía de este país, porque ve cerradas muchas posibilidades para luchar por las vías democráticas, porque permanentemente siente la asfixia de leyes que están elaboradas para proteger al poderoso y oprimir al débil. Y se alza en armas no porque le guste la guerra, no porque tenga un espíritu sanguinario. Decía Marx en 1867 en *El Capital* que la principal tarea de la clase obrera era 'aliviar los dolores del parto', refiriéndose obviamente a la revolución». J. Arenas, *Cese al fuego. Una historia política de las Farc*, Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1985, p.51. En este mismo texto J. Arenas destaca la ausencia en Colombia de libertades democráticas y la realidad de una 'democracia restringida', basada en la corrupción y la represión, para justificar el recurso ineludible a la violencia. Frente a la «violencia terrorista oficial» sólo quedaría el recurso de la armas, la única respuesta posible a la agresión por parte del Estado clasista y explotador.

expansión de la violencia, al debilitar las energías morales empleadas para detenerla, así como a diluir la responsabilidad de la violencia, atribuida a la naturaleza humana o al destino, más que a sujetos o grupos determinados. Achacar la violencia a un sino cruel, permite quizás aceptar más fácilmente el dolor de las víctimas o el desespero ante su desaparición; pero acalla o debilita también la protesta ante injusticias y atropellos, al atribuir a la naturaleza o al destino lo que es en muchos casos responsabilidad de la acción humana y de individuos concretos.<sup>41</sup> Una vez cargada la violencia en la cuenta del destino, los actores de la misma quedan rebajados al rango de medios inconscientes, impulsados y obligados a llevar a cabo una obra que desborda su albedrío: todos ellos aparecen como los portadores de una violencia sin nombre, que, a semejanza de un huracán, golpea de manera cíclica a sociedades y pueblos.<sup>42</sup> Por esto coincide con Cotta cuando afirma que «la violencia no es simplemente un destino no sujetable a juicio, que sólo hay que soportar(...) sino un tipo de acción que es necesario evaluar y rechazar con base en un principio superior».<sup>43</sup>

En cuanto a la idea de que la bondad o maldad de la violencia dependen del uso que los sujetos hagan de ella, un análisis desapasionado

41. Como lo reconoce el propio Merleau-Ponty, «la distancia y el peso del acontecimiento sucedido transforman el crimen en necesidad histórica y a la víctima en un sueño vacío». No habría que olvidar, sin embargo, que «lo pasado y lo lejano han sido vividos por hombres que jugaban o juegan en él sus únicas vidas, y los gritos de un solo condenado a muerte son inolvidables». *Op.cit.*, p.46.

42. Particularmente ilustrativo al respecto es la anotación crítica de D.Pécaut, en su obra dedicada al análisis de la violencia en Colombia. De acuerdo con el investigador francés, esta última «se refiere también, a medida que los enfrentamientos se hacen cada vez más numerosos, a un tipo de confrontación generalizada sin protagonistas ni intereses en juego precisos, en síntesis, a una anomización de las relaciones sociales. 'La Violencia' aparece a menudo, en las innumerables narraciones y testimonios que ha suscitado, como una potencia anónima que siembra la destrucción a su paso. En todos los casos, el término quiere expresar la irrupción en la historia de un transfondo de barbarie ordinariamente recubierto por una aculturación precaria. No es por casualidad que las élites político-económicas lo adoptaran desde el principio. Esta denominación permite ocultar los rastros de las estrategias de violencia que una parte de estas élites promovió sistemáticamente». *Orden y violencia: Colombia 1930-1953*, Vol.II, Siglo Veintiuno Editores, Bogotá, 1987, p.490.

43. S.Cotta, *op. cit.*, p.13.

de los intentos más recientes de realizar la utopía de la libertad hace surgir serias dudas acerca de la pertinencia de apelar a la violencia para pretender instaurar una convivencia centrada en el diálogo, las libertades y los derechos. La confianza en la violencia liberadora y la fe mesiánica en que «de la violencia epocal y absoluta surgirá el hombre nuevo, liberado de todo vínculo, al fin dueño de sí mismo»,<sup>44</sup> despiertan dudas siempre mayores: la historia más reciente parecería indicar que el recurso sistemático a la violencia como instrumento de lucha acaba por desplazar hacia un futuro lejano y prácticamente inalcanzable el objetivo final de la no-violencia, del respeto y de la solidaridad. La lógica de la violencia, asumida de manera provisional como método de lucha, acaba por impregnar las mismas instituciones y formas de vida que resultan de este proceso, puesto que en la práctica no es nada fácil diferenciar medios y fines, objetivos estratégicos y objetivos finales. Ante el aparente fracaso de este intento -algo paradójico- de imponer el humanismo, el diálogo y los derechos por medio de métodos que contradicen abiertamente el espíritu de estos objetivos ético-políticos, cobra día a día más fuerza el postulado de la congruencia entre medios y fines: el fin por el que los humanos se esfuerzan y luchan tendría que determinar y definir también la naturaleza de los medios empleados para alcanzarlo.

Ningún ideal, por sublime y elevado que sea, puede justificar violaciones y atropellos contra personas indefensas, torturas, secuestros o desapariciones. Matar a un hombre, o torturarlo, en nombre de intereses superiores, sigue siendo simple y llanamente matar a un hombre. Describir esta acción en términos distintos, como una contribución a un idea de justicia, como un peldaño en el camino hacia el reino de la libertad o como un ejercicio legítimo de la justicia popular, oculta o acalla una convicción arraigada acerca de la sacralidad de la vida humana y de su dignidad, que no puede ser objeto de canje para fines supuestamente superiores. Incluso desde una perspectiva estrictamente estratégica, que evalúa los medios en función de los fines a realizar,

44. S.Cotta, *Op.cit.*, p.12. También Zuleta cuestiona duramente los proyectos maximalistas y apocalípticos, «que mantienen la mirada hipnóticamente fija en el momento mítico de la toma del poder, luego de la cual la sociedad, despojada de toda iniciativa y toda forma de expresión que no controle el Estado, será científicamente administrada por una supuesta ciencia marxista-leninista». *Op.cit.*, p.193.

surgen serias dudas acerca de la eficacia del empleo de la violencia para la instauración de los valores humanistas y de los derechos humanos. «Por medio del empleo diario de la violencia -escribe Pontara- los individuos que la usan tienden a acostumbrarse a ella, con la consecuencia de que, de un lado, llegan a ser siempre más insensibles a los sufrimientos que provocan, y del otro, gracias a un debilitamiento de las inhibiciones hacia ella, los mismos individuos son llevados a aceptar formas siempre más amplias y hasta gratuitas de violencia. Este proceso de brutalización es ulteriormente facilitado por la deshumanización del adversario, presupuesto para un empleo más eficaz de la violencia. Para adiestrar buenos soldados, buenos guerrilleros o una eficaz milicia popular, es decir, cuadros militares en condición de llevar a cabo acciones violentas eficaces contra el adversario, es necesario precisamente debilitar las inhibiciones contra el uso de la violencia, por lo general muy fuertes en quienes adhieren al ideal humanista de una sociedad socialista».<sup>45</sup> El recurso a la violencia para remover los obstáculos que impiden la realización plena de la dignidad, acaba por engendrar una cantidad nada despreciable de trabas adicionales, que dificultan seriamente el logro de un objetivo tan valioso: la militarización creciente,<sup>46</sup> la tendencia al autoritarismo, la pérdida de inhibiciones frente a la violencia, elementos

45. Giuliano Pontara, *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p.84. El autor llama la atención acerca del «gradual debilitamiento de la imagen de sí como persona moral en el sujeto que emplea la violencia, al quedar por fuera de su imagen todas aquellas cualidades que un hombre cree tener o poseer para poder seguir siendo humano». Con el empleo sistemático de la violencia «se corre el riesgo de alejarse de la realización de aquellos valores en los que se inspira el socialismo». *Ibid.*, p.86.

46. El autor anota que el uso sistemático de la violencia hace que en los puestos de mando estén «individuos y grupos caracterizados por tendencias autoritarias e inhibiciones relativamente débiles en relación con el uso de la violencia». La militarización creciente llega a su culminación «cuando no es el movimiento el que manda a los fusiles, sino que al contrario son estos últimos los que mandan al movimiento» *Ibid.*, p.111. La consecuencia más inmediata es la subordinación de lo político a lo militar, y la sobrevaloración fetichista de las armas. Una canción de las Farc expresa sin tapujos esta inversión medios-fines, cuando describe a los guerrilleros como «el aliento del fusil». Esta metáfora -solidaria de una concepción reductiva según la cual el poder real sólo se encuentra detrás del cañón de un fusil-, parecería sugerir la reducción de sujetos humanos a simples medios al servicio de sus armas. «Ellos son un pedazo de mi patria», en J. Arenas, *op.cit.*

todos que contrastan con los ideales humanitarios, y que de hecho hacen que se postergue para un nebuloso futuro la posibilidad de su realización: «el desenlace final de este proceso puede ser el relegar todos los componentes humanos y morales en un fin último que no se sabe a ciencia cierta cuándo se podrá realizar».<sup>47</sup>

La justificación de la violencia como respuesta ineludible frente a una agresión, resulta en apariencia plausible para el sentido común: al fin y al cabo todos entienden que existe un derecho prioritario de legítima defensa, que en algunos casos puede justificar incluso la muerte del agresor. Lo problemático de esta estrategia de justificación reside en la determinación de la primera violencia, que justifica la respuesta violenta.<sup>48</sup> Cuando alguien me agrede en la calle, y me veo obligado a responder, con la fuga o con la fuerza, enfrentado al agresor, resulta relativamente fácil establecer quién es el autor de la primera violencia.<sup>49</sup> Pero no siempre las cosas resultan tan sencillas, sobre todo cuando se reivindica un derecho de responder a la violencia perpetrada bien atrás en el tiempo y a retribuirla en los descendientes de quienes cargaron con la culpa de la iniciativa violenta, o simplemente a todos los que se consideran en la actualidad «solidarios» de esta agresión. Cuando un sujeto X (individual o colectivo) pretende acudir a la violencia para responder a la agresión perpetrada por Y, este último podría a su vez intentar legitimar su conducta con base en los atropellos e injusticias sufridos, en carne propia o en la de sus antepasados, por

47. Pontara, *op.cit.*, p.111.

48. Como bien anota Bobbio, «¿quién decide cuál es la violencia originaria y cuál la derivada? Este es el problema al que hasta ahora nadie ha logrado jamás dar solución porque *la violencia originaria es siempre, para cada uno de los contendientes, la del otro...* Hasta la violencia más desenfadada de un Estado despótico puede hallar quien la justifique como la única respuesta posible a la violencia subversiva, así como la violencia subversiva de los terroristas puede encontrar quien la justifique como una respuesta a la violencia menos aparente pero no menos real del 'sistema'». *Op.cit.*, pp.191-192.

49. Incluso este ejemplo aparentemente claro podría complicarse en caso de que quien me atraca llegase a considerar las condiciones de miseria en que vive como el producto de la desidia estatal y de los mismos ciudadanos de bien, cómplices involuntarios de una condición de desigualdad y de carencias graves, que alimentan a su vez la violencia.

parte de los antepasados de X, con lo que su iniciativa debería ser asimilada a una reacción justificada. Para zanjar estas disputas, habría que retroceder en el tiempo, a la búsqueda -en medio de esta intrincada red de series causales que se entrecruzan y de acciones y reacciones en cadena-, la violencia originaria. En muchos casos la reconstrucción de la cadena de iniciativas y respuestas violentas nos obligaría a retroceder bien atrás en la historia, con el peligro de acabar en el acto mítico que habría inaugurado la violencia en el mundo. La complejidad de esta tarea se presta para manipulaciones de toda clase: casi tan vieja como la historia es la tendencia de los Estados a justificar las hostilidades como una respuesta legítima a una agresión previa o a los atropellos sufridos en un pasado más o menos lejano.<sup>50</sup>

Resulta igualmente preocupante la posibilidad de que la violencia de respuesta se extienda a la totalidad de sujetos con los que el actor específico y el responsable individual de la violencia conserva en la actualidad vínculos afectivos o lazos jurídicos y sociales. En muchos casos la violencia de respuesta acaba por dirigirse de manera indiscriminada a entidades más amplias -familias, gremios, instituciones, pueblos y etnias- consideradas «solidarias» del acto de agresión perpetrado por uno de sus miembros. Al igual que en la apelación a los actos de violencia perpetrados por los antepasados -cuando los descendientes de los pueblos colonizados se atribuyen el derecho a la violencia de respuesta contra los descendientes de los conquistadores- también en el caso de una presunta responsabilidad solidaria de gremios, pueblos,

50. Un ejemplo ilustrativo de este peligro de manipulación ideológica lo encontramos en la forma como Hegel pretende justificar la política expansionista y colonialista de Occidente. A juicio del filósofo, la acción de quienes imponen con la fuerza su cultura a los demás pueblos constituiría en realidad -a pesar de las apariencias en contra- un caso evidente de violencia de respuesta: «la violencia pedagógica, o la que se ejerce contra el salvajismo o la barbarie aparece como una primera violencia, que no sigue a otra previa. Pero la voluntad natural es *en sí* violencia contra la idea de la libertad existente en sí, que tiene que ser protegida y hacerse valor frente a aquella voluntad no cultivada. O existe ya una existencia ética en la familia o en el Estado, frente a la cual aquella condición natural inmediata constituye una forma de violencia, o solamente contamos con el estado de naturaleza, estado de violencia sin más». G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed.cit, pp.91-92.

etnias o razas enteras, la violencia de respuesta no se dirige contra el autor directo de la misma, sino contra sujetos que comparten con él vínculos afectivos, culturales o sociales. Por este camino marcado por la sustitución sistemática del blanco contra el que se dirige la violencia de respuesta se podría llegar al extremo de reivindicar un presunto derecho de responder a la violencia recibida por parte de un ser humano difícilmente identificable con una respuesta igualmente indiscriminada contra todos los miembros de la humanidad. Es lo que pasa a menudo en el tránsito, donde las agresiones sufridas por conductores desconocidos alimentan reacciones violentas hacia terceros, igualmente desconocidos, alimentando un oleaje siempre más intenso de acciones y reacciones indiscriminadas.

Por todas estas razones, tiendo a creer que la justificación de la violencia de respuesta puede contribuir de hecho a desencadenar una escalada compulsiva de actos violentos: incluso quienes han padecido en su niñez actos de violencia, podrían sentirse eventualmente autorizados moralmente -y no se trata de una posibilidad remota- a reproducir la violencia y a retribuirla en quienes se encargarán, a su vez, de que la cadena no sufra interrupciones. Muchos trabajos investigativos muestran una preocupante tendencia a la violencia en los sujetos que la han padecido alguna vez. La idea de una violencia de respuesta podría acentuar esta tendencia. Como bien lo expresa H. Arendt, «la práctica de la violencia, al igual que toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable es hacia un mundo más violento».<sup>51</sup> Una idea análoga expresa, *en passant*, Merleau-Ponty cuando anota, en medio de su intento de legitimar la violencia en nombre del humanismo y de la libertad, que «si se entra en el juego de la violencia, existe la posibilidad de quedarse en ella para siempre».<sup>52</sup>

51. H. Arendt, *op. cit.*, p.80. Coincide con lo anterior lo que expresa Oscar Espinosa, cuando afirma que «el pensamiento propio es lo único que podemos oponer a la violencia ajena, puesto que la violencia propia, aunque de modo temporal nos salve la vida, nos impregnará de la muerte que causemos a su pretendido beneficio, seremos súbditos de la ley de la violencia: la ley del talión». «Algunas consideraciones sobre la violencia en Colombia», *La Cábala*, Suplemento especial, Cali.

52. *Op.cit.*, p. 12-13.

### 3. 2. DIGNIDAD O VIOLENCIA

La sustentación de la dignidad desde la lucha por el reconocimiento parecería legitimar un recurso a la violencia. El hecho de que la conciencia originaria de la dignidad humana brote de un enfrentamiento radical, que no retrocede frente a la muerte, obligaría a cuestionar la definición de la violencia en términos de negación y oposición a la dignidad. Al lado de una violencia que desconoce y pisotea los valores ligados con la dignidad humana, habría que tomar en consideración una violencia de signo distinto, profundamente solidaria de la dignidad humana, e impulsada por la indignación ante la humillación y el sometimiento pasivo a un destino de carencias, hambre y miseria. El propio Fanon menciona la lucha del reconocimiento como un argumento adicional en favor de la violencia.

Una lectura más atenta de esta célebre dialéctica muestra sin embargo que uno de sus objetivos prioritarios es el de consolidar un proceso de reconocimiento basado en la reciprocidad, frente a la amenaza de posibles regresiones a la violencia del estado de naturaleza. Esta dialéctica tiene el innegable mérito de asumir los conflictos y tensiones como un resorte del proceso histórico y como un ingrediente ineludible de cualquier ordenamiento social. Pero indica al mismo tiempo las líneas de un progreso en cuanto a la concepción y a la dinámica del conflicto y de la lucha: la experiencia de los caminos bloqueados hacia los que conduce la práctica de la aniquilación, asimilación o sometimiento del otro, impulsa a reconocer la necesidad de unos diques contra la violencia, que no acaban con la lucha, pero la encauzan dentro de directrices marcadas por el imperativo de alejar con todos los medios eventuales regresiones a la violencia ciega del estado de naturaleza. La dialéctica del reconocimiento justifica la creación de unas normas mínimas de convivencia, que en el fondo no son otra cosa que un dique contra la violencia, y legitima el ordenamiento jurídico y del Estado de derecho como la única alternativa realista a la violencia del estado de naturaleza,

La opción por la dignidad exige un rechazo de la violencia. No existen, a mi juicio, formas legítimas o negociables de violencia. Asumir esta posibilidad significaría resignarse al regateo y a las

transacciones en un terreno como el de la dignidad y de las libertades básicas, donde debería imponerse una lógica distinta. Queda abierta, en cambio, la posibilidad de recurrir a la fuerza, cuando individuos o grupos no cuentan con alternativas distintas para obtener reconocimiento a sus exigencias o demandas de libertad y dignidad. Entre los dos extremos de la legitimación de la violencia y el pacifismo desarmado frente a las agresiones externas o frente a un estado de injusticia y opresión, se abre el camino de la lucha no violenta, que asume como límite absoluto el reconocimiento del enemigo como un sujeto humano que merece respeto, y no puede ser el blanco de prácticas humillantes y degradantes. En este terreno del uso de la fuerza podría resultar útil la distinción que propone Bobbio entre el problema relativo a la justificación de la violencia y las cuestiones ligadas con su legitimidad y legalidad. Si no existe justificación posible de la violencia, carece de sentido la pregunta acerca de los sujetos autorizados a ejercerla (*legitimidad*), y acerca de las reglas que delimitan su uso (*legalidad*).<sup>53</sup> Resulta en cambio pertinente diferenciar los criterios para legitimar el recurso a la fuerza, del problema más específico relativo a los sujetos autorizados a emplearla y a las normas que reglamentan su uso.

### 3. 3. VIOLENCIA Y FUERZA: UNA DISTINCIÓN PERTINENTE

Hace varios años B.Croce anotaba que «*fuerza y violencia* son dos palabras, es decir, dos conceptos, que en la conversación común, para la conciencia y el sentido común, se distinguen y contraponen con claridad. Sin embargo, la distinción no se conserva con igual precisión y seguridad en los teóricos, quienes no sólo utilizan a veces una palabra por la otra, sino que intercambian y confunden los dos diferentes conceptos». <sup>54</sup> Algunos exponentes actuales de las ciencias sociales pretenden consagrar o legitimar esta confusión conceptual. Es el caso de Stoppino, quien menciona las diferencias tradicionalmente

53. *Op.cit.*, p.196.

54. B.Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1978, p.214. El filósofo italiano contraponía el carácter constructivo de la fuerza («síntesis volitiva que siempre construye»), a la negatividad aniquiladora de la violencia. A su juicio, la exaltación de la violencia era el síntoma de una profunda crisis moral, y encontraba un suelo particularmente fértil en mentalidades enfermizas como la de D'Annunzio.

establecidas entre violencia y fuerza,<sup>55</sup> para cuestionar enseguida la validez epistemológica y la utilidad de esta proliferación de conceptos. A juicio del teórico italiano, tal distinción parecería sugerir un criterio objetivo compartido para sustentar las diferencias,<sup>56</sup> cuando la realidad muestra todo lo contrario: aquello que para unos es violencia, para otros es fuerza, y al revés. Todas estas distinciones «están compenetradas de juicios de valor» y reflejan la diferente percepción moral de los sujetos que participan en los fenómenos descritos como fuerza o violencia: «aquello que los fautores del gobierno juzgan como un asesinato puede ser considerado por quienes reivindican la revolución como la ejecución de una sentencia pronunciada en nombre del pueblo o de la justicia; y aquella que para los fautores del gobierno es una ejecución capital sancionada por la ley legítima del Estado, para los fautores de la revolución puede llegar a ser un simple asesinato». Para evitar estas dificultades el autor recomienda «renunciar a la mencionada distinción entre 'fuerza' y 'violencia', y usar los dos términos como sinónimos o empleando uno solo para referirse a las intervenciones físicas». La distinción pertinente, que nos ahorraría equívocos innecesarios, es la que diferencia «los empleos de la fuerza (o violencia) 'considerados legítimos' de aquellos 'considerados ilegítimos' en determinados grupos o agregados sociales», de acuerdo con diferentes sistemas de valores compartidos por grupos o agregados sociales distintos.<sup>57</sup>

55. «En filosofía política la distinción más difundida es la que denomina 'fuerza' a las intervenciones físicas justas, que preservan el orden social o persiguen el bien común, y 'violencia' las intervenciones físicas injustas, que rompen el orden social y contrastan con el bien común. En la doctrina jurídica se tiende a designar con el término 'fuerza' las intervenciones conformes a la ley y por consiguiente lícitas, y con 'violencia' las intervenciones que violan las normas jurídicas y por consiguiente ilícitas». P.414. M.Stoppino, «Forza», en *Dizionario di politica*, ed. cit., p.414. El autor propone esta definición de fuerza: «en el terreno de las relaciones políticas y sociales por fuerza se entiende cualquier intervención física voluntaria de un hombre o grupo contra otro hombre o grupo, dirigido a destruir, ofender o coartar. En este sentido puramente descriptivo 'fuerza' es sinónimo de 'violencia'».

56. «El empleo de dos términos diferentes tiende a objetivar la distinción, a hacerla demasiado rígida, a sugerir que existe un consenso unánime o casi acerca de las intervenciones físicas que debe considerarse legítimas y las que deben considerarse ilegítimas». *Ibid.*, pp.414-15.

57. *Ibid.*, p.415.

Desde el horizonte de esta actitud pretendidamente objetiva y «científica», resultaría atrevido cualquier juicio de valor acerca de determinados fenómenos, puesto que «incluso los actos de violencia más brutales e indiscriminados pueden ser utilizados en el ámbito de una estrategia más compleja que tiende a conquistar el apoyo externo».<sup>58</sup> De acuerdo con esta lógica, los atropellos y violaciones de derechos perpetrados por los regímenes fascistas deberían ser considerados como un ejercicio -entre muchos otros- de la fuerza, cuestionado y condenado por muchos, pero eventualmente comprensible desde horizontes valorativos que no comparten los ideales de la tradición humanista de Occidente. En la práctica, el autor acaba por violar el criterio de la objetividad estricta y de la suspensión del juicio moral, al considerar al nazismo como un ejemplo de violencia «particularmente brutal». La lógica de su argumentación parecería exigir sin embargo la renuncia a toda clase de valoración moral, en nombre del principio de una pretendida objetividad científica. Creo que en el caso de la violencia el fetiche del juicio científico *wertfrei* resulta particularmente peligroso y engañoso: al asumir la posición de quien se encuentra más allá del bien y del mal, y se limita a describir y tomar nota tanto de los acontecimientos, como de las valoraciones subjetivas de los diferentes actores que se entremezclan con la trama de los hechos, la misma tarea descriptiva resulta fuertemente empobrecida. La descripción de la violencia *sine ira et studio*, ejecutada con la misma objetividad descarnada con la que los entomólogos describen las conductas de diferentes clases de insectos, e impulsada por el afán de exorcizar cualquier rasgo de juicio moral, constituye quizás uno de los límites más serios de muchos trabajos sociológicos y antropológicos sobre la violencia.

58. «Violenza», *Dizionario di Politica*, ed.cit., p.1226. «Es una diferente evaluación (ética, jurídica o ético-política), que se pronuncia sobre el fin, el efecto o las modalidades de dos eventos exteriormente análogos, la que permite denominar al primero, evaluado de manera positiva, como 'fuerza', o al contrario, a la manera de Sorel, 'violencia', y el segundo, evaluado negativamente, 'violencia', o al contrario como 'fuerza'. Ahora, estos juicios de valor, en cuanto formulados por un filósofo, un jurista o un ideólogo, son legítimos en un discurso abiertamente prescriptivo, pero no en un discurso científico y descriptivo como el de la ciencia política y de la sociología». «Forza», *Dizionario di Politica*, ed.cit., p.414.

La misma descripción de la violencia exige, a mi juicio, un concepto compartido -muy general- de dignidad humana, que nos permita determinar -más allá de las diferencias culturales y de las opiniones subjetivas- qué clase de conductas violan estas exigencias básicas ligadas con la constitución de un sujeto humano y con su reconocimiento como un proyecto de libertad. Lejos de violar una presunta exigencia de objetividad, este acuerdo sobre valores y exigencias mínimas permite al contrario un cuadro más completo del fenómeno de la violencia, que no puede ser separado de una valoración moral. La diversidad y riqueza de matices en la noción de dignidad humana, que se expresa de manera distinta en diferentes contextos históricos y culturales, no es incompatible con la idea básica de dignidad y con el reconocimiento de todo ser humano como un proyecto de libertad. La riqueza de sentidos y el desarrollo mismo del concepto exigen una concepción más amplia y dinámica de la violencia. Sin embargo, no constituyen un obstáculo para determinar y precisar aquellos actos que impiden la posibilidad de reconocimiento, y que por consiguiente constituyen expresiones de violencia.

Las consideraciones anteriores justifican un cambio de lenguaje, que tiene implicaciones prácticas. Sostener, por ejemplo, que el Estado está autorizado a responder con la violencia a la violencia, se presta para toda clase de atropellos por parte de funcionarios estatales y miembros de las fuerzas armadas, que podrían llegar a atribuirse un *ius talionis* contra quienes desafían el orden establecido, respondiendo con la misma moneda a quienes torturan, roban, secuestran y asesinan a sangre fría. La idea de una posible legitimación de la violencia de respuesta resulta peligrosa para la noción de Estado de derecho, que tiene el monopolio de la fuerza -no de la violencia-, y debe utilizarla de acuerdo con los parámetros del pacto social, que no podrían incluir en ningún momento, y para ninguna clase de objetivos o fines superiores, el recurso a prácticas crueles y degradantes, a desapariciones forzosas, etc. Como bien lo expresan los autores del informe sobre violencia, «el Estado no puede luchar contra el delito delictivamente».<sup>59</sup> Si bien no

59. *Op.cit.*, p.258. «La fuerza del Estado de derecho -anota Zuleta- consiste básicamente en que éste haya logrado formar un gran consenso ciudadano sobre las

faltan quienes ven en la renuncia a la violencia un debilitamiento de la acción estatal y una pérdida de eficacia, lo cierto es que el Estado de derecho no puede rebajarse al nivel de quienes lo retan: al hacerlo, acabaría por lesionar, con consecuencias en extremo perjudiciales, su propia legitimidad. Hablar de monopolio de la fuerza, más que de la violencia, puede contribuir a evitar malentendidos peligrosos.

La posibilidad de diferenciar el uso de la fuerza del recurso a la violencia constituye uno de los supuestos básicos del derecho internacional humanitario, cuyas normas pretenden encauzar y limitar el empleo de la fuerza en los conflictos armados, para evitar que ésta se dirija contra sujetos indefensos, resulte desproporcionada con respecto al objetivo estratégico perseguido, o recurra a tácticas y medios destructivos particularmente lesivos de la integridad y dignidad humana. Incluso en la guerra, una aparente regresión a la barbarie y a la violencia generalizada del estado de naturaleza, se impone la conservación de determinados principios ético-jurídicos, cuya función es la de evitar, en lo posible, una escalada de violencia incontrolada e indiscriminada, que haría en extremo difícil o imposible la reanudación del diálogo entre las potencias enfrentadas y el restablecimiento de la paz. A diferencia de la guerra total, donde todo está permitido para lograr el fin propuesto, un enfrentamiento que acata las normas del derecho internacional humanitario se caracteriza por el juego limpio y por la aceptación de pautas orientadas a evitar que la fuerza degenera en actos de violencia arbitraria y de barbarie.<sup>60</sup> El respeto por la dignidad de los combatientes, por la vida y seguridad de las personas ajenas al enfrentamiento y de los combatientes heridos o prisioneros, impone un dique a la pulsión aniquiladora que parecería animar los conflictos armados, y establece una línea de demarcación entre fuerza legítima y violencia.

Una línea divisoria similar debería imponerse también en el caso de los conflictos internos, en las luchas contra regímenes injustos o

reglas fundamentales del juego democrático, conservar el monopolio de la fuerza y crear un espacio legal en el que puedan resolverse, sin acudir a la violencia, los innumerables conflictos de intereses económicos, políticos e ideológicos propios de la sociedad civil». *Op. cit.*, p.146.

60. Cfr. *Conflicto armado y derecho humanitario*, Comité Internacional de la Cruz Roja, Universidad Nacional, IEPRI, Bogotá, 1994, p.143.

despóticos, y en las reivindicaciones de derechos y libertades. El no a la violencia no implica la aceptación pasiva y resignada de atropellos e injusticias o la tolerancia frente a la degradación. Al contrario, es compatible en principio con la aceptación de un derecho de resistencia, siempre y cuando este último se ejerza dentro de los límites marcados por los valores básicos relativos al respeto de la vida y de la dignidad humana. El derecho de resistencia ha venido perdiendo de manera paulatina ese status privilegiado de derecho sagrado e inalienable que ostentaba en las Declaraciones de las revoluciones burguesas. Muchos llegan incluso a poner en entredicho su razón de ser en el interior de un Estado de derecho, donde la presencia de mecanismos institucionales diseñados para garantizar un juego democrático limpio, el alternarse de los partidos en el poder, y un sistema de controles frente a desbordamientos despóticos por parte de quienes detentan los poderes del Estado habrían puesto en entredicho la razón de ser de un derecho antaño utilizado para legitimar la rebeldía contra regímenes despóticos.<sup>61</sup> Más que de un derecho de resistencia, se habla ahora de desobediencia civil, una noción que evoca movimientos ordenados y civilizados protagonizados por ciudadanos inscritos en sociedades «bien ordenadas», conscientes de sus obligaciones y de los derechos de los demás, más que las escenas dramáticas e inquietantes de movimientos populares impulsados por el hambre y la indignación, donde la pasión libertaria se transforma en furia revolucionaria.

A pesar de ciertas dudas acerca de las estrategias de desobediencia y resistencia sugeridas por Rawls, comparto sin embargo con el filósofo norteamericano la idea relativa a la incompatibilidad entre resistencia o desobediencia y violencia.<sup>62</sup> El rechazo de la violencia, sustentado en

61. A juicio de Bobbio, la alternativa a la violencia que se justifica como 'resistencia a la opresión' es el Estado democrático, donde se constitucionaliza el derecho de resistencia gracias a las reglas que permiten el juego limpio en la competencia entre intereses encontrados.

62. Debido a su carácter eminentemente público, a su arraigo en convicciones políticas profundas y su reconocimiento de la ley, la desobediencia civil «trata de evitar la utilización de la violencia, especialmente en contra de las personas, no mediante la aversión al uso de la fuerza en abstracto, sino en cuanto es la expresión final del propio caso. La participación en actos violentos, del mismo modo que el

el ideal de la dignidad humana, debería ser el rasgo de toda lucha por el reconocimiento, y no solamente de aquellas formas de lucha más civilizadas que se desarrollan en el marco de «un Estado democrático más o menos justo», caracterizado por la «existencia de un régimen constitucional y una concepción de la justicia públicamente reconocida». De lo contrario, la lucha revolucionaria corre el riesgo de confundirse con las expresiones más brutales de una violencia sin nombre, que se impone sin más, sin otros argumentos distintos de goce destructivo y de un afán de poderío.

Quedan en el tapete muchas otras preguntas acerca de la violencia: ¿Cuál es su origen y qué factores contribuyen a alimentarla? ¿Se trata de una respuesta ineludible a estados graves de carencias y necesidades insatisfechas, o responde a una pulsión innata de agresividad y destrucción? ¿Es el producto de la debilidad y de la carencia de poder, o pone de manifiesto un exceso de energías vitales que buscan a toda costa un espacio para desahogarse? Las investigaciones en el terreno de las ciencias sociales seguirán aportando elementos valiosos para encontrar respuestas a estos interrogantes. La reflexión filosófica tiene que limitarse a cuestiones de otra naturaleza, relativas a la delimitación conceptual y a la pregunta acerca de la eventual legitimidad de determinadas expresiones de violencia. En la condición de violencia que vive el país, podrían parecer asuntos secundarios, frente a tareas más urgentes y apremiantes, como las orientadas a buscar acuerdos pragmáticos para reducir o limitar las expresiones de violencia. Más que en «sermones» contra la violencia -tan ineficaces como las condenas seculares del enfrentamiento armado-<sup>63</sup> habría que trabajar en la elaboración de propuestas estratégicas eficaces para desestimular el recurso a la violencia en la solución de los conflictos o para reducirla a una herramienta excepcional, sólo utilizable como *extrema ratio* ante la

injuriar y el dañar es incompatible con la desobediencia civil como medio de reclamación. Cualquier interferencia con las libertades civiles de los demás, tiende a oscurecer la cualidad de desobediencia civil del propio acto...». J.Rawls, *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1978, pp.407-08.

63. «Ninguna condena, cualquiera fuera el púlpito desde el que se la pronunciara, ha detenido nunca la guerra» N. Bobbio, *op.cit.*, pp.190-91.

falta de alternativas posibles.<sup>64</sup>

En este ensayo he intentado mostrar que la aclaración semántica reviste importancia práctica, puesto que libera el camino de falsos dilemas morales, impide la confusión entre fuerza y violencia, y evita burdos malentendidos acerca del empleo de la fuerza por parte del Estado. El análisis crítico de las diferentes estrategias comúnmente utilizadas para justificar y legitimar la violencia reviste por igual relevancia práctica, en la medida en que los argumentos en favor de la violencia contribuyen no poco a fomentarla y perpetuarla. He tratado de defender la posibilidad de una lucha no violenta por el reconocimiento y por los derechos, centrada en el recurso a la fuerza. Si bien en la práctica no resulta siempre tan fácil trazar la línea divisoria entre fuerza y violencia, el esbozo de un ideal regulativo que ayude a diferenciarlas contribuye en algo a una de las tareas prioritarias de la cultura, que es la de ponerle diques y frenos morales a la pulsión destructiva.

La condena moral de la violencia en nombre de la dignidad humana pretende también interpretar y expresar un sentir generalizado, resultado de cierto fastidio y cansancio producidos a lo largo de estos últimos años por el recurso generalizado a la violencia por parte de muchos de los protagonistas de los conflictos sociales. A pesar del peligro que representan para el debilitamiento de la conciencia moral y de su capacidad de reacción,<sup>65</sup> la reiteradas manifestaciones de brutalidad y barbarie parecerían haber despertado una actitud distinta en la opinión pública hacia el fenómeno de la violencia: como un signo positivo y alentador, se percibe un repudio creciente, alimentado por los móviles más distintos como el cansancio, el miedo, el deseo de seguridad, etc. En

64. «Existe por otra parte -anota Bobbio- al menos una regla general a la que se adecuan la violencia estatal e internacional, por un lado, y la violencia revolucionaria, por el otro; se trata de la justificación de la violencia como *extrema ratio*(...)La violencia no sólo debe ser justa, no solo debe ser cumplida por quien tiene el poder legítimo, sino que debe ser ejercida sólo en casos extremos, cuando no es posible alcanzar el objetivo deseado con otros medios». *Ibid.*, p.196.

65. «El escándalo permanente de las noticias puede terminar por embotar la sensibilidad. Porque así como hay obscenidad del sexo que termina por producir fastidio, así también hay una especie de obscenidad del horror que ya no permite reaccionar». E.Zuleta, *op.cit.*, p.218.

## *Dignidad y violencia*

sintonía con este sentir generalizado, he intentado esgrimir razones para sustentar racionalmente el desencanto frente a la violencia, y para justificar una aversión «visceral», antes que racional, hacia todas aquellas prácticas que degradan y pisotean la dignidad humana.