

Violencia(s) y política(s).

Algunas notas en torno del debate “no matarás”

Anabella Di Pego (UNLP)

anadipego@gmail.com

Presentación

En esta aproximación al debate “no matar”, no procuramos realizar una reconstrucción crítica de las diversas reacciones suscitadas por la carta de del Barco, sino tan sólo esbozar algunas consideraciones en torno de la problematización de los vínculos entre violencia y política que ha suscitado. Pero antes de adentrarnos en esta tarea quisiéramos realizar algunas aclaraciones que pueden obrar, al mismo tiempo, como marco general de nuestras reflexiones. En primer lugar, es necesario explicitar que el lugar desde el que partimos es la filosofía. Efectivamente, quienes participamos de este grupo provenimos de una formación en filosofía que constituye un horizonte de sentido compartido pero que a su vez es reconsiderado y redefinido en la actividad misma que nos convoca. Por eso, queremos advertir respecto del carácter provisional de este trabajo, que reúne sólo algunos pasos vacilantes que hemos dado en distintas direcciones en nuestro análisis de la polémica.

En segundo lugar, entendemos que es necesario evitar las falsas polarizaciones que suelen hacer improductivos los debates. Por eso, hablamos de violencias y de políticas en plural, y procuramos establecer distinciones que permitan dar cuenta de algunas de las múltiples dimensiones implicadas en cada uno de estos fenómenos. En este contexto, creemos que estas distinciones analíticas tentativas pueden contribuir a vislumbrar matices de los sucesos pasados que de otra forma, tal vez, pasarían desapercibidos.

En tercer lugar, es preciso señalar que este trabajo constituye, de alguna manera, una continuación de las cuestiones planteadas en la ponencia “Una aproximación a la polémica actual sobre violencia política y responsabilidad” que junto con Andrea Vidal y Pedro Karczmarczyk presentamos en las *Primeras Jornadas de Filosofía Política* de la Universidad Nacional del Sur en abril del corriente año. Asimismo, esta presentación es particularmente deudora del sugerente trabajo de Francisco Naishtat “La crítica de la violencia en Benjamin y Arendt ¿Antítesis o afinidad conceptual?”¹, que nos brindó un incentivo para repensar la problemática de la violencia en el marco de la polémica iniciada por del Barco.

¹ Ponencia presentada en las X Jornadas de Filosofía: “Hannah Arendt, el pensar y la política”, llevadas a cabo del 22 al 24 de octubre del corriente en la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Por último, el trabajo se organiza en dos apartados. En el primero realizamos un análisis de los usos y de las formas de la violencia siguiendo el escrito de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia*. Esto nos permite, ensayar criterios para delimitar tipos de violencia que se encuentran a la base de la institución misma del derecho y de la preservación del orden social. En el segundo apartado, esbozamos algunas de las críticas de la política que la revisión de la violencia de los setenta ha traído consigo. Así, Horacio Tarcus realiza una crítica de la razón instrumental, y Elías Palti responde con una crítica de la razón militante. Ambas perspectivas implican una redefinición del sentido de la política que nos interesa comenzar a precisar.

1. Usos y formas de la violencia en clave benjaminiana.

Al emprender el análisis de la violencia, Benjamin lo sitúa en una lógica instrumental puesto que la violencia siempre constituye un medio para un fin. Dentro de esta lógica, Benjamin reconoce dos tipos de violencia: la violencia que instituye el derecho, por un lado, y la violencia que lo conserva, por otro². Así, aunque el derecho se nos presenta cotidianamente como la forma no coactiva de resolución de los conflictos, él mismo se funda en una violencia originaria que lo instituyó. Es decir, el derecho no se sustenta en un contrato entre partes libres que lo legitiman, sino en la imposición violenta de una norma. Frente a esta violencia instituyente que luego oculta sus marcas originarias, la violencia que conserva el derecho resulta expresamente coercitiva. A pesar de esta distinción, ambas se requieren mutuamente y constituyen un círculo mítico del que no se puede salir. De este modo, se produce la fijación del derecho y el dominio de la violencia instrumental.

La violencia mítica, entonces, es el imperio de un ordenamiento que se funda en el privilegio de los poderosos. El derecho surge como destino irrebasable y no supone una violencia meramente destructora sino fundamentalmente creadora. Esta violencia creadora de derecho es creadora también de poder y lo reactualiza en su misma conservación como marco insuperable de la acción política. El sostenimiento y la reproducción del orden social mismo es intrínsecamente violento y se reproduce cíclicamente a través de la coacción que supone su mantenimiento. La policía es la institución, según Benjamin, que mejor encarna esta dualidad de la violencia que crea poder en la institución de la norma y al mismo tiempo lo preserva en la coacción necesaria para su mantenimiento. “La policía es un poder que funda –pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con

² “Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda es la que lo conserva” (Benjamin, 1995: 40).

fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines” (Benjamin, 1995: 45). Suele no advertirse que la policía detenta una violencia creadora, puesto que parece restringida a aplicar la ley, sin embargo, su capacidad creadora se pone de manifiesto ante “los sectores más indefensos y contra las personas sagaces a las que no protegen las leyes del estado” (45). Así, la policía no es excepcionalmente sino fundamentalmente creadora de ley.

Este carácter violento instituyente del derecho, se expresa manifiestamente en la disponibilidad de la vida. Así la pena de muerte no es simplemente un castigo desproporcionado sino el sustento mismo del ordenamiento jurídico. “Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico” (Benjamin, 1995: 43). El derecho es el poder supremo sobre la vida y la muerte, por eso, su institución y su mantenimiento llevan consigo una violencia que se reproduce cíclicamente como destino, de ahí su carácter mítico. “La manifestación mítica de la violencia inmediata se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha respecto de su problematicidad en una certeza respecto al carácter pernicioso de su función histórica, que se trata por tanto de destruir” (Benjamin, 1995: 68).

Ahora bien, ¿cómo es posible detener la repetición del ciclo de esta violencia mítica que instituye y conserva el derecho? A través de una violencia de otra índole que no es creadora sino fundamentalmente destructiva, y que consecuentemente, puede interrumpir el derecho. Así, Benjamin opone al carácter instrumental de la violencia mítica, la violencia divina que es pura medialidad. Es decir, no es un medio para un fin sino un puro medio que consiste en la interrupción del derecho. Esta violencia es como la irrupción del Mesías en el mundo que no viene a realizar completamente la justicia pero posibilita que esta pueda manifestarse ante la suspensión de la norma.

“La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, esta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre” (Benjamin, 1995: 69). La violencia divina supone la interrupción del derecho mítico como la absoluta disponibilidad de la vida y la muerte, por eso, ella misma no derrama sangre. La violencia divina es letal pero sin derramar sangre, interrumpe y destruye pero en la medida en que es “ausencia de toda creación de derecho” (Benjamin, 1995: 70) no puede disponer de la vida, y es sólo una potencia de no. Su carácter revolucionario consiste precisamente en su disposición a la destrucción del orden legal que no puede, por tanto, devenir en la creación de

otro orden sino que se expresa fundamentalmente en el gesto de su interrupción. El sentido de esta violencia está en la interrupción misma, en hacer saltar la continuidad de la dominación para que emerja la posibilidad de la justicia. La violencia divina no es ninguna institución sino una ruptura que hace posible la apertura.

Ahora esbozaremos algunas de las razones por las que consideramos que estos desarrollos de Benjamin pueden resultar iluminadores para pensar la violencia en el debate de del Barco. En primer lugar, permite abordar el problema de la violencia sin reducirla a una perspectiva instrumental, en la que los fines, o bien justifican los medios –derecho natural- o bien garantizan la idoneidad de los medios –derecho positivo-. Por el contrario, ya no se trataría de analizar simplemente si los fines justifican los medios, sino en pensar la violencia como puro medio legítimo que no tiende a instituir nada sino a interrumpir la continuidad de la violencia mítica. La única forma de romper con la fijación cíclica del derecho es la suspensión violenta de la norma que no puede conllevar a ninguna otra positividad sino sólo a la manifestación de su carácter disruptivo que se caracteriza por “la ausencia de toda creación de derecho” (Benjamin, 1995: 70). Y esto no se aplicaría solo a los casos revolucionarios, sino también a las violencias cotidianas que obran como interrupciones de la violencia del derecho, tales como huelgas, cortes de ruta y demás formas de desobediencia civil. Incluso, Benjamin analiza el caso paradigmático de la huelga general desde el enfoque de Sorel, que constituye una forma de esta violencia divina que como puro medio interrumpe a la violencia jurídica, posibilitando la apertura del presente.

En segundo lugar, resulta particularmente interesante que esta violencia divina es una forma de violencia aunque no derrame sangre. A la violencia mítica sólo se le puede hacer frente desde otra violencia, por eso la posición de Benjamin no implica un rechazo de la violencia ni una purificación de la política de toda violencia. Sin embargo, muestra que para que esa violencia sea efectivamente disruptiva no tiene que matar porque la disponibilidad de la vida es precisamente la norma. Si la violencia divina derrama sangre deja de ser disruptiva y es asimilada a la violencia mítica del derecho que dispone plenamente de la vida y la muerte. La concepción de Benjamin, permite así pensar una política de la violencia que sin derramar sangre introduzca saltos en la dominación violenta del derecho. El no matar no conduce, entonces, a una política que niega la violencia y que se diluye en la ética, sino que puede dar lugar a una política de la violencia que detenta un carácter destructivo “pero sólo relativamente en relación con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente” (Benjamin, 1995: 70). Así, la violencia divina al expiar la violencia jurídica se remonta hacia la vida desnuda. “Pues con la vida desnuda cesa el

dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta” (Benjamin, 1995: 70).

Por último, quisiéramos explicitar brevemente el lugar que el no matar desempeña en relación con la violencia divina en la concepción de Benjamin. El carácter destructivo de la violencia divina avanza sobre el derecho y los bienes, pero encuentra un límite absoluto ante lo viviente precisamente porque no instituye nada, sino que sólo es interrupción para la apertura. En este sentido, el “no matarás” es “anterior a toda acción, como la ‘mirada’ de Dios contemplando el acontecer” (Benjamin, 1995: 71), lo dado, que sin embargo rebasa constantemente el “no matarás”, que por tanto resulta “inaplicable, inconmensurable respecto de la acción cumplida”. Benjamin enfatiza que el “no matarás” no es un criterio a priori para juzgar las acciones, sino una norma de acción que se ve constantemente excedida pero ante la cual tengo que asumir la responsabilidad. Esto explica cómo es posible que en el judaísmo junto con el “no matarás” se rechace la condena del homicidio en casos de legítima defensa. El “no matarás” no es un criterio absoluto sino una norma de acción que nos interpela a asumir la responsabilidad insondable que supone prescindir de él. “Por lo tanto, no están en lo justo aquellos que fundamentan la condena a toda muerte violenta de un hombre a manos de otro hombre sobre la base del quinto mandamiento. El mandamiento no es un criterio del juicio, sino una norma de acción para la persona o comunidad actuante que deben saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad y asumir en casos extraordinarios la responsabilidad de prescindir de él” (Benjamin, 1995: 71).

La crítica de la violencia, entonces, procede por una parte evidenciando la violencia mítica que funda y preserva el derecho, su carácter instrumental, creativo y que reproduce cíclicamente la dominación. Pero frente a esta violencia no se puede responder sino desde una violencia divina que interrumpa y haga saltar la continuidad de la norma. Una violencia que no es creativa sino destructiva porque suspende el derecho, interrumpiendo la vigencia de la institución y posibilitando la apertura. Esta violencia no puede ser sangrienta porque es la interrupción del derecho entendido como la absoluta disponibilidad de la vida y la muerte. Por eso, esta violencia es destructiva del derecho y de los bienes, pero no de lo viviente. Y en este carácter no sanguinario reside su fuerza y su carácter letal frente a la norma de la disponibilidad de la vida.

2. ¿Crítica de la razón instrumental o de la razón militante? Hacia una revisión del sentido de la política.

Así como Benjamin nos ha mostrado que la violencia no puede ser reducida a una perspectiva instrumental, tampoco la política puede restringirse a esta dimensión. La polémica ha generado, precisamente, una crítica de las concepciones de la política de los años sesenta y setenta -pero que también ha prevalecido en la izquierda posterior-, abriendo una rediscusión en torno del sentido mismo de la política. Así, Horacio Tarcus (2006/7) emprende una crítica de la razón instrumental que se encontraba en los fundamentos de la lógica partidaria y de las organizaciones armadas. Según su perspectiva, la izquierda sustentó una “*concepción instrumental de la política y del poder*” que llevó a “una contradicción insalvable entre medios y fines” (Tarcus, 2006/7: 15). En esta concepción la finalidad de la política es sustraída de la discusión y de la construcción política, para ser presentada como objetivamente establecida por la autoridad del partido en función de la dinámica de la historia. Una vez delimitado el fin de la política, cualesquiera sean los medios seleccionados, éstos quedan justificados en la medida en que conducen al fin establecido con antelación. Así, la política se reduce a una cuestión de tácticas y estrategias que se orientan de acuerdo a la obtención de los resultados esperados. De este modo, “las organizaciones se militarizan y se despolitizan internamente, se vuelven verticalistas y autoritarias, al mismo tiempo que se aíslan políticamente de la sociedad” (Tarcus, 2006/7: 16).

Las organizaciones critican el autoritarismo del ejército y de la sociedad disciplinada pero ellas mismas se estructuran autoritaria y verticalmente en función de asegurar la efectividad. Asimismo, las consecuencias nefastas de esta instrumentalización de la política se ponen de manifiesto en la imposibilidad de la disidencia en el seno de las organizaciones armadas. “Para estas últimas, el disidente no es alguien que plantea un debate político para reorientar una línea de acción o disputar hegemonía de la dirección, sino alguien que desobedece las órdenes militares, alguien que rompe la cadena de mandos y por lo tanto cuestiona la autoridad superior [...] no es posible disentir y salirse de la organización argumentando disidencias, porque nadie, una vez que ingresó, puede salir” (Tarcus, 2006/7: 23). Bajo esta concepción, la política se vuelve obediencia a los mandatos, estando justificados cualesquiera medios implicados para cumplimentarlos y no habiendo lugar para los desacuerdos ni para salirse de la organización. De este modo, la lógica instrumental conduce a una reificación de la organización política que se vuelve fuente de autoridad y marco de referencia absoluto, a cuya preservación y reproducción parece quedar reducida la política.

Por su parte, Elías Palti (2008) considera que frente al análisis de los sucesos del pasado es necesario “ir más allá de una crítica de la *razón instrumental* y avanzar en el sentido de una *crítica de la razón militante*” (109). Mientras que en el siglo XIX la actividad revolucionaria se había sustentado en la confianza de que la marcha misma de la historia, es decir, su propio desarrollo inherente, conduciría a la realización de los fines revolucionarios; en el siglo XX el advenimiento de estos fines parecían ya no estar asegurados en el desenvolvimiento histórico mismo, sino que requerían de la intervención subjetiva. Así, la razón militante emerge como la constitución subjetiva que es necesario emprender para modificar la historia. “Privada ya de garantías objetivas a su accionar, rotas las certidumbres teleológicas propias de las visiones evolucionistas de la historia propias del siglo XIX, la empresa revolucionaria se convertía en una autoafirmación subjetiva: es el propio sujeto, se piensa ahora, el que construye la historia, le provee un sentido y se orienta hacia él” (Palti, 2008: 111).

El enfoque de Palti permite dar cuenta de los procesos de construcción de la subjetividad revolucionaria que cobraron centralidad en América Latina y en Argentina a partir de los sesenta. La Revolución Cubana mostró las particularidades que una empresa revolucionaria podía tener en estas tierras, y las organizaciones políticas en nuestro país comenzaron a pensar en un sujeto multifacético con componentes peronistas y tercermundistas, entre otros, que se configuró de manera muy distinta a las izquierdas tradicionales europeas. El proceso de construcción de un sujeto que debía afrontar la historia para producir el cambio, se encontraba a la base de lo que suele denominarse como el “voluntarismo” de las organizaciones.

Sin embargo, no todo era espontaneidad. Una vez delimitado el sujeto -construcción que pese a su carácter procesal adoptó formatos que luego tendían a reproducirse-, hacia el interior de la organización no había lugar para el carácter espontáneo sino que se ordenaba jerárquicamente y en torno de autoridades que fijaban los lineamientos a seguir. En este sentido, la razón militante se plasma en la efervescencia y la conmoción social, para luego replegarse en torno de una razón instrumental. Puesto que no parece que podamos describir el funcionamiento de las organizaciones desde una razón militante de la espontaneidad porque precisamente éstas se estructuraron militarmente y se fueron despolitizando en función de ganar en efectividad y capacidad de respuesta. En definitiva, un análisis de la política de los sesenta y de los setenta deberá, antes que propugnar una crítica de la razón instrumental o militante, promover una crítica de la articulación que se produjo entre ambas en la

construcción de nuevas subjetividades revolucionarias que se organizaron bajo una concepción instrumental de la política.

Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas, hemos intentado esclarecer algunas problemáticas, que se desencadenaron a partir de la polémica que generó la carta de del Barco, en torno de las formas de violencia y de las concepciones de política de los sesenta y los sesenta. Esperamos así, haber desarrollado algunos lineamientos para dotar de mayor sustento a la propuesta provisional que hacíamos en el título del trabajo respecto de hablar de violencias y políticas en plural. Esto nos permitiría evitar dicotomías y avanzar en distinciones que nos posibiliten repensar la problemática, y al mismo tiempo insuperable, relación entre violencia y política. De este modo, esperamos haber contribuido a matizar algunas de las polarizaciones entre las que ha discurrido el debate. Después de todo, la realidad frecuentemente resulta bastante más compleja de lo que nuestras perspectivas teóricas nos permiten advertir, pero siempre está a nuestro alcance revisarlas, modificarlas y reformularlas. De ahí el sentido de estas notas provisionales y la importancia de continuar profundizando este debate.

Bibliografía

- AA.VV. (2007): *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, ediciones del cíclope.
- Benjamin, Walter (1995): *Para una crítica de la violencia*, trad. de Héctor A. Murena, Buenos Aires, Leviatán.
- Palti, Elías José (2008): “La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de La fidelidad del olvido de Blas de Santos y el “affaire del Barco”, en *A Contra corriente*, Vol 5, n° 2, pp. 99-114.
- Schmucler, Héctor (comp.) (2007): *Política, violencia, memoria. Génesis y circulación de las ideas políticas en los años sesenta y setenta*, La Plata, ediciones Al margen.
- Tarcus, Horacio (2006/7): “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”, en *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, CeDInCI, n° 6/7.
- Tarcus, Horacio (2008): “Elogio de la razón militante. Respuesta a Elías J. Palti”.