

Universidad Nacional de Rosario
Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

“Violencia y política. Contraposición, entrecruzamiento o articulación”



Lucía Vinuesa

V-0774/9

Tesina de Licenciatura en Ciencia Política

Orientación en Análisis Político

Dirección: José Gabriel Giavedoni

Índice

1. Agradecimientos.....	4
2. Resumen.....	5
3. Introducción.....	6
Aproximaciones al tema de investigación.....	6
Apartado teórico metodológico.....	11
Mapa de la investigación.....	14
4. Capítulo I: Teoría de la violencia y de la acción política en el marco de un orden político signado por el conflicto y la imprevisibilidad.....	18
Nicolás Maquiavelo adviene (e irrumpe) en el pensamiento político.....	19
Orden político, violencia y teoría de la acción política.....	21
La economía de la violencia y la teoría de la acción política.....	27
La violencia en los orígenes de la conformación estatal.....	29
El temor y la fuerza como mecanismos fundamentales en la reproducción de la vida política.....	32
5. Capítulo II: La violencia y sus formas diferenciales según su naturaleza. Procesos de monopolización de la violencia órdenes políticos centralizados.....	42
Introducción al pensamiento científico y político hobbesiano.....	44
El estado de naturaleza hobbesiano como aquel característico del vacío político.....	45
El Estado como contrato social que otorga contenido y forma al temor. La violencia política organizada verticalmente.....	54
Max Weber, el recurso a la violencia legítima como medio específico del Estado moderno.....	56
Aportes a la teoría de la monopolización de la violencia física en el marco del proceso civilizatorio occidental.....	63
Transformaciones simultáneas en las estructuras de personalidad y las estructuras sociales.....	64
La monopolización de la violencia física a partir de la transformación de las estructuras de personalidad y las estructuras sociales.....	66

6. Capítulo III: La violencia fundadora y reproductora de un orden de dominación capitalista: Jean-Jacques Rousseau y Karl Marx.....	71
Jean-Jacques Rousseau, la degeneración de una civilización que instituye en la violencia.....	73
Karl Marx, el capitalismo exhala sangre y sudor desde su origen.....	80
7. Capítulo IV: Violencia y política a partir del orden jurídico que establecen y conservan. Crítica al devenir político moderno.....	90
Walter Benjamin, cómo entender la violencia en relación al derecho.....	92
Fuerza de ley.....	97
¿Es posible pensar un <i>contrato</i> sin violencia?.....	99
Reflexiones en torno a la violencia y el estado de excepción.....	101
Carl Schmitt, la política decisionista.....	105
Hannah Arendt, imposibilidad esencial de una violencia política.....	109
Devenir moderno de una política instrumental.....	113
¿Es posible instituir un régimen político libre asentado en orígenes violentos?.....	114
8. Reflexiones finales.....	118
Proyecciones futuras.....	119
9. Referencias bibliográficas.....	123

Agradecimientos

Afortunadamente, las formalidades académicas nos permiten un espacio como este para expresar nuestra gratitud a quienes nos acompañaron y contribuyeron con sus acciones a durante tránsito universitario. Naturalmente, no pienso desaprovecharlo.

Por empezar, mis padres se merecen las primeras líneas de mis sentimientos de gratitud. Mi mamá, por transmitirme desde pequeña el sentido de lo social. A mi papá le agradezco su confianza ciega en que este camino me lleva a buen puerto. Agradecimiento eterno a mis hermanos, a Nico por ser tan hermano mayor y quien tuvo todo que ver con mi experiencia hermosa en Europa. A Lau, quien con sus preguntas curiosas e ingenuas respecto al rubro de la “Ciencia Política”, ha logrado interpelarme y reposicionarme infinitas veces. A mis abuelas que lo fueron en todo el sentido de la palabra, con una presencia constante e insustituible en toda mi vida.

A Mónica Billoni, por convertirse con los años en mucha más que una profesora. A Lourdes Lodi, por motivarme y alentarme desde muy temprano. A Gastón Mutti y Sofía Perotti, por su presencia y apoyo incondicional cada vez que lo solicite. A José Giavedoni, por su dedicación y esfuerzo en la dirección de este trabajo de investigación que comenzó definitivamente poco nítido. A Matías Saidel, por depositar gran confianza en mí en momentos donde resultó muy valiosa. A los nuevos compañerxs y amigxs del grupo de Política Comparada Latinoamericana. A la Escuela de Ciencia Política, a docentes y no-docentes por su predisposición.

A quienes fueron parte y facilitadores de mi estadía en las universidades parisinas. A Michele Cohen-Halimi y Stéphane Douailler, por recibirme, a Diego Vernazza y Soledad Nivoli por su colaboración al momento de mi presentación. A Claudia Vinuesa, por su cálida presencia y entrega que la caracterizo toda su vida, por apoyarme en todo momento, básicamente, por ser mucho más que una tía.

A mis amigas de toda la vida. A Valentina y Laura por los hermosos momentos que compartimos como amigas y compañeras en nuestro recorrido por la carrera, y a todxs aquellxs amigxs con quienes atravesamos el cursado y el camino arduo de la preparación de cada materia. Al Pampillón, de quienes aprendí muchísimo a pesar de mi tránsito fugaz. A Caro, con quien di mis primeros pasos. A Virginia y Elisa, con quien tuve el gusto de compartir hermosos espacios en estos últimos años. A lxs compañerxs de la Unidad Ejecutora, quienes tuvieron un rol nada despreciable en esta etapa final.

Resumen

El objetivo de la investigación que presentamos a continuación se orienta en el camino de identificar, en una serie de autores modernos y contemporáneos, las disímiles modalidades de abordaje de la contraposición entre la violencia y la política, que constituyen, junto a la noción de orden y de obediencia, categorías fundamentales de la filosofía política. En este sentido, pretendemos mostrar cómo en muchos casos esta pretendida contraposición entre los términos que componen el binomio violencia y política, es más aparente que real.

La propuesta analítica que desarrollamos, apela al pensamiento de la política que nos proponen Maquiavelo, Hobbes, Weber, Elias, Rousseau, Marx, Benjamin, Schmitt y Arendt, autores que no dejan de recordarnos la presencia insustituible que la violencia y la fuerza asumen en el orden político desde la modernidad. Si insistimos en partir de esta configuración que vincula la violencia y la política se debe a que la misma nos aporta claves analíticas sustanciales para comprender no sólo la relación entre ambas categorías, sino la imbricación de las mismas con la noción de *orden político*.

En síntesis, esta tesina se presenta como el resultado de una reflexión teórica que repasa las tematizaciones que nos ofrecen los clásicos acerca de la violencia y la política, las cuales nos permiten extraer una noción de orden que se corresponde con las mismas. A partir de esta reflexión, esperamos aportar a pensar una teoría de la violencia política.

Palabras claves: violencia - política - filosofía política - orden.

Introducción

1. Aproximaciones al tema de investigación

Tal como el lector atento ha podido dilucidar a partir de los términos que componen el título, nuestra propuesta de trabajo versa sobre la relación entre, o bien, el binomio compuesto por la violencia y la política. Enunciado de dicho modo comprendemos que las páginas que siguen se presentan como un recorrido por el universo conceptual, teórico y analítico de un problema que ha preocupado al pensamiento de la política desde la Antigüedad misma. De todas maneras, nuestro objetivo en la investigación que presentamos a continuación se orienta en el camino de identificar, en una serie de autores modernos y contemporáneos, las disímiles modalidades de abordaje de la contraposición entre la violencia y la política, que constituyen, junto a la noción de orden y de obediencia, categorías fundamentales de la filosofía política. En este sentido, pretendemos mostrar cómo en muchos casos esta pretendida contraposición entre los términos que componen el binomio violencia y política, es más aparente que real.

Como veremos, nuestra propuesta analítica apela al pensamiento de la política que nos proponen Maquiavelo, Hobbes, Weber, Elias, Rousseau, Marx, Benjamin, Schmitt y Arendt, autores que no dejan de recordarnos la presencia insustituible que la violencia y la fuerza asumen en el orden político desde la modernidad. Si insistimos en partir de esta configuración que vincula la violencia y la política se debe a que la misma nos aporta claves analíticas sustanciales para comprender no sólo la relación entre ambas categorías, sino la imbricación de las mismas con la noción de *orden político*.

Aquí vemos surgir un elemento esencial, el mentado *orden*. En un escenario prefigurado en términos de orden y conflicto, la violencia no puede menos que adoptar una aparición estelar. Al mismo tiempo, a partir del reconocimiento del conflicto como elemento constitutivo fundamental de la política, de la imposibilidad de un orden definitivo, la violencia viene a definir los términos mismos en que la política se presenta en forma de tragedia. Referimos al carácter violento de la política que instituye el orden.

En esta línea, nos proponemos identificar las consecuencias que disímiles modalidades de interpretación de la relación entre la violencia y la política posee sobre la configuración de una

determinada noción de orden político. En otros términos, consideramos que el orden político puede entenderse a partir de una configuración teórica determinada acerca de la violencia y la política en tanto categorías políticas, en un contexto histórico preciso. A partir de nuestra inquietud respecto a la relación entre las categorías mencionadas y el modo de tornar inteligible el orden político, decidimos escoger una serie de autores, algunos de los cuales pueden incluirse dentro de la tradición política realista. Como veremos, presentan características diferenciales que nos permitieron reagruparlos en cuatro capítulos de modo de lograr delinear ciertas discusiones o ejes de análisis.

De esta manera, pretendemos inmiscuirnos en abordajes peculiares del tema de la violencia y la política, esto implica reparar en las discusiones que *los clásicos* nos presentan. En un clima de época caracterizado por el predominio del neo-institucionalismo en la Ciencia Política (Grüner, 2007), consideramos resulta prudente y enriquecedor concentrar esfuerzos en la recuperación del riquísimo legado de la tradición de la teoría política de la violencia, estimamos totalmente pertinente hacer hablar a los clásicos sobre una cuestión en la que han insistido con frecuencia (es decir, la imbricación necesaria entre la violencia y la política en el marco de un orden de dominación capitalista). Al igual que la propuesta de Boron (1999) y de Grüner (2007), podemos decir que nuestra tesina se presenta como una reflexión teórica que se propone volver a los clásicos, revalorizar la riqueza del legado clásico, que –sin duda- posibilita una comprensión más acabada de la vida política (Boron, 1999).

Recordemos que no referimos a cualquier “clásico”, sino aquellos que se inscriben en la modernidad política y que han logrado prefigurar una noción de orden político situada históricamente. A la hora de encarar nuestro recorrido por las tematizaciones acerca de la violencia y la política que nos ofrecen los pensadores que hemos escogido, decidimos posicionarnos desde el marco analítico que nos proporciona la filosofía política. Es decir, aquella modalidad de pensamiento de la política que prefigura una tradición de discurso propia, con sus diálogos y tensiones, que nos permitan dar cuenta del lugar que se le otorga a la violencia en referencia con el orden político. Sin embargo, no podemos desconocer las críticas que recibe la filosofía política, particularmente cuando la misma postula que la tarea del filósofo político ha sido la de encuadrar el desorden en épocas de crisis. En este sentido, encontramos otras miradas que vienen a cuestionar a la *gran* filosofía política (Espósito, 2012), como ser la noción de

política trágica o el pensamiento trágico de lo político (Rinesi, 2003), que viene a echar luz al aspecto conflictivo inextinguible de la política, así como Espósito (2000) y su categoría de lo impolítico, como aquella esencialmente crítica, negativa, que más bien puede definirse como horizonte categorial. Lo impolítico asume el punto de vista máximamente realista de la inexistencia de cualquier realidad sustraída a las relaciones de fuerza y de poder.

En consecuencia, recurrimos al marco analítico que nos brinda la filosofía política a la hora de emprender nuestro recorrido hermenéutico de las tematizaciones de la violencia y la política, siempre teniendo en cuenta perspectivas que discuten con ella y que nosotros consideramos que pueden enriquecerla y complementarla. Distinguir vías de entrada diferentes a la hora de pensar la política, nos permite dilucidar las implicancias mutuas de la tríada violencia, política y orden; nociones políticas fundamentales a las cuales puede agregarse un cuarto elemento, el temor, como sustento ineludible de la reproducción de *relaciones de dominación* características de un determinado orden político, anclado en la modernidad y enmarcado en un sistema capitalista de dominación.

Abordar nuestra investigación en los márgenes de un marco analítico que incluye miradas alternativas del pensamiento de la política, nos permite distinguir modalidades diferenciales de interpretación del vínculo entre la violencia y la política, en el cual la configuración antagónica (o bien: agónica, en tanto la supervivencia de uno de los momentos se halla en completa correspondencia con la extinción de su contrapuesto) de la relación orden versus conflicto posee gran poder esclarecedor. De todas maneras, dejaremos de lado, por el momento, la descripción de estas modalidades de pensamiento de la política en vistas a continuar nuestra presentación del objeto de estudio que hemos escogido.

En el mismo título de este escrito enunciamos dos nociones, violencia y política. A priori pareciera innecesaria cualquier tipo de explicación o aclaración conceptual del significado al que refieren ambas categorías, en el lenguaje cotidiano ambas palabras se intercambian con total naturalidad y una aceptación casi universal de entendimiento mutuo acerca de su referente. Sin embargo, desde que Sheldon Wolin escribiera su *Política y perspectiva* sabemos que la palabra del teórico político puede ser guiada por el uso común, pero no se halla necesariamente limitada por el significado común (2001: 23). Así ocurre con la violencia y la política. Particularmente acerca de la última debemos decir que los estudiosos de la Ciencia Política disponemos de ríos

de tinta dedicados a definirla. En nuestro caso, queremos aclarar que no vamos a proponer un concepto unívoco de ninguna de las categorías mencionadas, creemos firmemente que hacerlo de ese modo nos encorsetaría y limitaría en nuestra tarea de desentrañar los modos en que la relación estrecha de ambos términos ha sido abordada, con el objetivo fundamental de extraer del modo en que ha sido comprendida algunas consecuencias sobre la configuración del orden político que le corresponde.

En consecuencia, descartamos desde ya la búsqueda de definiciones precisas y acotadas, ¿acaso tendría algún valor heurístico emprender una investigación con el objetivo de arribar a las mismas acerca de la violencia y la política? Nosotros creemos que no. De hecho, concebimos fructífero aportar algunas reflexiones acerca de los *efectos* de la violencia y la política en la constitución y reproducción del orden. Reflexiones posibles a partir de nuestro recorrido por la denominada tradición de discurso político que, desde una modernidad *anticipada*¹, ha vislumbrado la relación de implicancia necesaria entre la política y la violencia. La riqueza de un análisis hermenéutico como el que proponemos no se localiza en la posibilidad de arribar a *verdades* estatuidas sobre el modo correcto de interpretar dicho binomio. Por el contrario, es en la misma indagación permanente donde se encuentra la *trascendencia* de nuestra investigación.

Recapitemos lo dicho hasta este punto. A lo largo de la tesina que presentamos, dilucidaremos los modos disímiles de abordar la violencia y la política, con el objeto de señalar las características que asume una determinada noción de orden político, para lo cual recurriremos a dos modalidades de pensamiento de la política que nos presentan respuestas alternativas de los efectos del vínculo entre ambas categorías en la configuración del orden político *de dominación*. Al mismo tiempo, rechazamos la postulación de definiciones unívocas de la violencia y de la política, creemos que en la tensión y confluencia de perspectivas contradictorias es donde encontramos aspectos interesantes para comprender el efecto de dicho binomio en el orden que pretenden fundar y sostener. Llegados a este punto, resulta ineludible aclarar que la relación entre la violencia y la política, así como la idea de orden político son categorías comprensibles a partir de situarlas en un determinado momento histórico. En nuestro caso, escogimos un conjunto de autores cuyos abordajes teóricos se inscriben en la modernidad, al mismo tiempo que incluimos

¹ Maquiavelo puede ser pensado como un autor moderno, a pesar de anticiparse históricamente a la modernidad política.

autores y discusiones teóricas contemporáneas. En este sentido, la noción de orden que esgrimen, que queremos rescatar, no es de carácter esencialista ni universalizable.

Como vemos la relación entre ambas categorías y el orden resulta sustancial. Afirmar que la experiencia de lo político es la de una violencia originaria, que determina y confluye en la constitución del orden y que, en efecto, este reproduce relaciones de dominación, implica asumir una postura determinada –nosotros diremos también: *necesaria*- frente a corrientes de pensamiento que *parecen* desconocer el hecho fundamental de que la *dominación* sigue apelando a formas de sometimiento opresivas y coercitivas.

En este sentido, decidimos recurrir a la tradición de discurso político, *hacer hablar* a los pensadores modernos y contemporáneos de la teoría política, ejercicio hermenéutico de revisión bibliográfica de un valor inmenso a los fines de entrever la relación estrecha entre el orden político y los requerimientos (o no) de la violencia, en la reproducción de las relaciones de dominación. Tal como veremos, escogimos una selección acotada² de autores clásicos que tienen mucho que decir respecto al tema de estudio, algunos pueden agruparse en los márgenes de un *realismo crítico* (Grüner, 2007), otros pueden ser clasificados como pensadores de lo *impolítico* (Espósito, 2009), así como de la *tragedia* (Rinesi, 2003), encontraremos también claros exponentes de la *filosofía política* (Wolin, 2001).

Observemos, en consecuencia, que desde un principio hemos planteado una hipótesis contundente. La violencia política en tanto tal, forma parte inescindible del orden político de dominación, a partir de la mirada de un conjunto de pensadores modernos de la política. Una enunciación que se erige en estos términos puede –y es deseado que así ocurra- generar un torrente de respuestas opositoras. De todas maneras, re-afirmamos nuestra convicción de entrever una violencia constantemente re-actualizada a partir de un orden de dominación característico del sistema capitalista, cuyo reflejo inmediato es la constitución jurídico-legal típica en la forma del Estado-nación.

2 Selección cuyas ausencias resultan difícilmente excusables. En este sentido, Friedrich Engels y Antonio Gramsci, por el lado del marxismo, son aportes de un valor inmenso al problema de la violencia y la política, lo mismo ocurre con el propio Lenin. Por otro lado, una lectura de George Sorel hubiese sido interesante, y un largo y culposo etcétera. Como ocurre siempre que emprendemos una investigación, el tiempo es tirano con nosotros, sometiéndonos a la ineludible obligación de recortar –sin asco- nuestros márgenes de estudio.

2. Apartado teórico-metodológico

Tal como hemos mencionado superficialmente, a la hora de abordar las discusiones en torno a la relación entre la violencia, la política y el orden, recuperamos una serie de autores clásicos que pueden incluirse dentro de una tradición de discurso que es la de la filosofía política. De todas maneras, reconocemos que la filosofía política, como modalidad de pensamiento de la política, puede presentar algunas limitaciones a la hora de comprender la relación entre las categorías mencionadas previamente. Desde otras perspectivas, la filosofía política recibe algunas críticas que consideramos esclarecedoras, a los fines de nuestro objetivo de investigación. En este sentido, podemos plantear tentativamente que las discusiones en torno al orden, que la filosofía política intenta consolidar, y el conflicto, cual espectro que retorna para recordarnos que “ningún orden agota en sí mismo todos sus sentidos ni satisface las expectativas que los distintos actores tienen sobre él” (Rinesi, 2003: 23); nos permiten comprender el orden político a la luz de una violencia que se presenta como necesariamente comprometida desde sus inicios, en sostener.

De este modo, comencemos por introducirnos en el mundo de la filosofía política. En primer lugar, podemos decir con Sheldon Wolin que la filosofía política constituye una reflexión sobre cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto; el autor dirá asimismo que su objeto ha versado sobre ciertos temas problemáticos que han reaparecido. Entre ellos menciona las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la índole de la autoridad, los problemas planteados por el conflicto social, la jerarquía de ciertos fines o propósitos como objetivos de la acción política y el carácter del conocimiento político. “Si bien los filósofos políticos no se han interesado en igual medida por todos estos problemas, se ha establecido, en cuanto a la identidad de los problemas, un consenso que justifica la creencia de que estas preocupaciones han sido permanentes” (Wolin, 2001: 13). En este sentido, a pesar de las contradicciones y disensos, importa la continuidad de las preocupaciones.

A partir de lo expuesto, nos vamos perfilando en un modo particular de abordar la realidad priorizando un objeto determinado, el de la política. En consecuencia, contamos con conceptos y categorías que nos ayudan a comprender fenómenos políticos, introducen cierto orden para hacer cognoscible lo que de otra manera puede parecer un caos irremediable de

actividades que median entre nosotros y el mundo político. Importa destacar que desde la lectura de Wolin, el objeto de la filosofía política ha consistido en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden. En esta línea, afirmamos que la filosofía política es siempre propositiva, no descriptiva, es decir, es pensamiento que prescribe y no describe.

Por su parte, Roberto Espósito se erige como un gran crítico de la filosofía política, señalando, en primer lugar, su incapacidad constitutiva de pensar la política. Ya que la *gran* filosofía política no hace sino dar respuestas a sus propias cuestiones, a las que ella formula sobre la base de sus propios presupuestos, respuesta que sustituye las preguntas que no consigue plantear. En efecto, la filosofía política solo puede pensar la política en la forma de la *representación*. “Y, más precisamente, de la representación del orden” (2012: 35). Representación que siempre es del orden, incluso cuando choca con el conflicto, lo hace a partir y dentro del presupuesto de un orden, posible, *si no en acto*. “No existe filosofía del conflicto que no lo reduzca a su propio orden categorial y por ende que no lo reduzca en definitiva en el momento exacto en que también lo representa, y mediante dicha representación: como lo testimonia el tradicional primado, en la filosofía política, de la *reductio ad unum* de aquello que por definición es particular, queda la parte, pero como órgano de un todo” (2012: 35).

El conflicto, en consecuencia, es lo que niega la representación, de ninguna manera puede ser representado en los marcos de la filosofía política, a no ser que aparezca en la forma de su disolución. De todas maneras, y aquí encontramos la clave de la postura de Espósito, el conflicto no es otra cosa que la realidad de la política, su facticidad y finitud. Está por fuera del lenguaje de la filosofía política, es “su trasfondo irrepresentado, intraducible en su *nomos* universal y, pese a todo, siempre emergente de entre los márgenes y de las fisuras de la urdiembre filosófica” (2012: 36). En otras palabras:

Esta batalla interna es el problema de la gran filosofía política; precisamente de esa filosofía política que tiene la fuerza de hacer autocrítica y reflexionar a propósito de su propia contradicción constitutiva: por un lado, la necesidad, ciertamente filosófica, de remitir los muchos al uno, el conflicto al orden, la realidad a la idea; por otro lado, la constante experimentación de su factual carácter de impracticable, la impresión de que algo decisivo queda fuera de campo (2012: 36).

Por su parte, Eduardo Rinesi (2003) apela a la categoría de *tragedia* (en tanto forma artística) por su conjunto de claves de comprensión de las cosas que pueden resultar útiles para pensar la política. Al ser la tragedia un modo de tratar con el conflicto, con la dimensión de la

contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos, se emparenta o asemeja a la política en la cual la cuestión del conflicto es también uno de sus grandes problemas, constituye, justamente, uno de sus núcleos fundamentales.

Ahora bien, en estos términos resulta evidente que la idea de conflicto propia del mundo de lo trágico sólo tiene sentido, también, por referencia a la idea de un *Orden* sobre el telón de fondo del cual el desarreglo de las cosas en el que consiste la materia de lo trágico adquiere significación. A partir de esta puntualización, Rinesi introduce la noción de una tensión entre dos extremos, bordes o límites del campo donde la política encuentra su lugar: el orden y el poder. En este punto, podemos, por nuestra parte, hacer aparecer la violencia, como categoría que necesariamente se vincula con la noción y el lugar que se le otorga a la política en los términos argumentados por el autor a partir de su lectura de Lefort, entre los puntos límites del *orden* y el *poder*.

El pensamiento trágico, en efecto, en la medida en que es un pensamiento capaz de convivir con el conflicto y de tratar de pensar en él y a partir de él (y no a pesar de él, ni mucho menos contra él), en la medida en que, para decirlo apenas de otro modo, ‘tiende a ver a los seres humanos dominados por la contradicción, por cortes y desdoblamientos, por las exigencias encontradas de requerimientos incompatibles’; es un tipo de pensamiento especialmente apto para el estudio de los fenómenos políticos (2003: 15).

En contraposición, la filosofía política no haría más que intentar pugnar por educar a la realidad política y librar a la comunidad de actividad política; lo que es igual a decir: librarla del conflicto, de la contradicción y de la tragedia. Pero al mismo tiempo ella misma sabe que la actividad política nunca es enteramente colonizable por la filosofía política (Ibíd.: 27). “La política está fuera de la representación filosófica –está fuera de la filosofía política-, porque está fijada en su elemento intrascendible, que no es el orden, sino el conflicto que lo antecede, lo atraviesa e ineludiblemente lo sigue (Espósito, 2012: 51).

Llegados a este punto, Rinesi presenta algunas reflexiones menos taxativas que las de Espósito. Atina a otorgar cierto matiz a la distinción tajante entre los pensadores de la filosofía política y los que él identifica como pensadores políticos de la tragedia. Al respecto, señala que las ideas sobre la política pueden leerse como una variación sobre el viejo tema de la oposición entre las teorías que enfatizan la importancia de la *acción política* y las que acentúan la centralidad de las *instituciones políticas*. Esta oposición es fundamental en su recorrido, en el mismo agrupa a Maquiavelo como autor de la primera teoría moderna de la acción política, y a

Hobbes, padre fundador de la reflexión moderna sobre las instituciones políticas. Con firmeza sostiene que todo el desarrollo del pensamiento político moderno puede ser pensado como un prolongado diálogo (diálogo no exento de tensiones y conflictos, pero también de puntos de encuentro y de articulación) entre estas dos tradiciones. A su vez, en estas tensiones y diálogos, muchas veces resulta dificultoso encasillar determinadamente a un pensamiento de la política como propio de la *gran filosofía política* o de la *política trágica*. En base a este reconocimiento, nosotros diremos que la discusión que Rinesi intenta entablar con la filosofía política, nos aporta claves interpretativas de radical importancia a la hora de pensar la relación entre la violencia y la política, así como sus efectos el orden político.

En vistas a concluir este apartado, diremos que nuestra tesina se presenta como una reflexión teórica que repasa las tematizaciones que nos ofrecen los clásicos acerca de la violencia y la política, las cuales nos permiten extraer una noción de orden que se corresponde con las mismas. A partir de esta reflexión, esperamos aportar a una teoría de la violencia política. Como hemos afirmado, recurrimos a la filosofía política como marco analítico válido para comprender el modo en que esta preocupación ha pervivido y acompañado a distintos pensadores de la política desde la modernidad. De todas formas, no podemos desconocer algunas discusiones teóricas que cuestionan a la filosofía política. En consecuencia, perfilamos nuestra investigación en la encrucijada –y en sus puntos de contacto y de distancia- entre la *gran filosofía política* y perspectivas que consideramos en cierto modo complementarias de la misma, como ser la perspectiva de la tragedia, o la categoría de lo impolítico. Consideramos que las mismas son vías de ingreso válidas para pensar la violencia y la política en correspondencia y mutua implicancia con el orden político, caracterizado a partir de su configuración moderna y en el marco de un sistema de dominación capitalista.

3. Mapa de la investigación

El trabajo que presentamos a continuación se compone de cuatro capítulos que intentan englobar discusiones, o marcos analíticos determinados, acerca del modo de pensamiento de la política, es decir de la configuración del orden político en base a la relación entre la violencia y la política. Como veremos, cada uno de estos capítulos incluye una serie de pensadores que pueden ser reagrupados a partir de sus puntos de contacto, sus coincidencias y discrepancias en

relación a ciertas discusiones y su continuidad en líneas de análisis comunes. Los mismos se componen por una pequeña introducción general, luego incluimos una serie de apartados organizados en torno a algún autor o bien a discusiones teóricas particulares. Por último, dedicamos algunas palabras a modo de síntesis de las cuestiones problemáticas de dicho capítulo.

En el primer capítulo, presentamos la teoría de la violencia y de la acción política de Nicolás Maquiavelo, a partir de la misma comprendemos que el cuerpo político no es más que una totalidad sobrevenida gracias a una violencia fundadora y conservadora. El orden político conflictivo, imprevisible, inestable, donde confluyen intereses contrapuestos, requiere de un ejercicio de la fuerza, de la violencia, siempre bien calculado. Maquiavelo posee la virtud de exponer con claridad las características –y las exigencias- de una Nueva Ciencia Política, se perfila como un teórico de la acción política, nos induce a reconocer la prioridad fundamental del actor político o de todo gobierno, esto es, legitimarse y conservar el poder. Por otro lado, destacamos entre otras cuestiones que veremos luego en detalle, el hecho del modo en que Maquiavelo vislumbra la eficacia del temor y la violencia en los orígenes de la conformación de un Estado y como soporte para la reproducción del orden político.

A continuación, presentamos el capítulo segundo donde veremos un conjunto de autores que se caracterizan por pensar la política y el orden a partir de la generación de espacios pacificados, posibilitados justamente por la centralidad del Estado, estructura político-jurídica que reúne en torno suyo el ejercicio legítimo de la violencia. En dicho capítulo, reagrupamos a Thomas Hobbes, a Max Weber y a Norbert Elias, cada uno de ellos presenta características significativamente diferenciables uno de otro. De todas maneras nos interesa destacar el tratamiento que brindan a la relación entre violencia y política ya que la misma da cuenta de sus puntos de contactos y su inscripción en una misma línea de pensamiento realista, en la cual el Estado aparece como el eje aglutinador y centralizador de las violencias pre-existentes. A partir de estos procesos de monopolización de la violencia, será posible distinguir ejes de ejercicio de la violencia (en horizontal y vertical), así como la presencia de una violencia que es efectivamente legítima, o bien, la diferenciación entre una violencia que es pre-política y una política. En estos autores, el temor de los hombres a la muerte violenta en manos de otros y la vergüenza para el caso de Elias, constituyen fundamentos sólidos que legitiman luego el orden político. A su vez, para la reproducción de dicho orden, tanto el temor como la vergüenza

seguirán actuando cual soportes, pero en este caso se dirigen hacia el Estado, la autoridad, y no se localiza entre los hombres.

En el capítulo tercero, nos proponemos trabajar con algunos textos de Rousseau y de Marx que enriquecen sustancialmente nuestra investigación. Al reconocer en la sociedad civil, el primero, y en el Estado, en el caso de Marx, las formas que asume el orden político de dominación moderno y capitalista a partir de la institución de la propiedad privada, o bien, del mismo desenvolvimiento dinámico del capitalismo, instauración que es acompañada por la violencia. Veremos cómo en este entramado, las leyes, el derecho, el contrato civil o el Estado, aparecen como las garantías que permiten instituir por derecho la desigualdad entre los hombres, las clases sociales, entre otras cuestiones de igual importancia que no vamos a anticipar en este momento. Dedicaremos a cada uno de estos autores un apartado exclusivo de modo de ahondar en los elementos que ambos por su parte, delinear y configuran como aporte sustancial para una teoría política de la violencia.

Por último, en el capítulo cuarto, recuperamos algunos textos de Walter Benjamin, Carl Schmitt y Hannah Arendt, que nos permiten extraer una noción de orden político y una teoría de la relación entre la violencia y la política. Al mismo tiempo, recurrimos a autores como Giorgio Agambè, Jacques Derrida, Roberto Espósito y Claudia Hilb, quienes realizan aportes sustanciales con sus propias interpretaciones. Los autores que mencionamos al principio del párrafo, a pesar de contraponerse mutuamente en la mayoría de las discusiones que los atraviesan, poseen algunos puntos de contacto. Por ejemplo, en los tres casos encontraremos una crítica profunda a la modernidad política, a la democracia liberal parlamentaria y al liberalismo. A su vez, la relación entre la violencia y el orden jurídico es uno de los elementos más destacables que Schmitt y Benjamin aportan a nuestra tesina, así como la discusión en torno a la fuerza de ley y el estado de excepción.

Se trata, en realidad, de interpelar a una “tradición viva” y no de adentrarse en un cementerio de ideas, o de internarse en el oscuro laberinto donde yacen los restos arqueológicos de la historia del pensamiento político. Interpelarla para, siguiendo una bella metáfora borgeana, hacer que esos textos venerables recuperen su voz y vuelvan a hablar. Necesitamos esas voces porque en los tiempos que corren, dominados por la funesta amalgama de neoliberalismo y posmodernismo, estamos hambrientos de buenas ideas y nobles utopías.

Atilio Boron

Si, como ha sido sugerido, la terminología es el momento propiamente poético del pensamiento, entonces las elecciones terminológicas no pueden nunca ser neutrales.

Giorgio Agamben

Capítulo I:

Teoría de la violencia y de la acción política en el marco de un orden político signado por el conflicto y la imprevisibilidad

Al anochecer vuelvo a mi casa y entro en mi estudio. En la puerta me quito las ropas que tuve puestas todo el día, embarradas y sucias, y me pongo prendas regias y cortesanas. Así, adecuadamente vestido, entro en las viejas cortes de hombres viejos, donde, al ser recibido con afecto, me nutro con ese alimento que es el único para mí, y para el cual nací; no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles los motivos de sus actos; y ellos me contestan cortésmente.

Nicolás Maquiavelo

En el capítulo que presentamos a continuación, nos proponemos un recorrido por algunos textos de Maquiavelo representativos del modo en que concibe la relación entre el orden político y la violencia en tanto categoría política. Como veremos, el autor se perfila como el padre de la Nueva Ciencia Política, con una concepción realista de la política, destierra de la misma la idea de un bien superior. Por otro lado, el orden político es un círculo cerrado que tiene en sí mismo su fundamento. A su vez, el cuerpo político es una totalidad sobrevenida gracias a una violencia fundadora y conservadora. Tiene el mérito de concebir una teoría de la violencia que responde a los requerimientos de una política que se presenta inestable, siempre en vilo frente a los avatares de la *Fortuna*, y mediada por la presencia de múltiples y disímiles intereses contrapuestos. En un contexto como el descrito, el autor ofrece una teoría de la violencia, de su aplicación juiciosa, al mismo tiempo, se perfila como un teórico político *de la acción*, en tanto vislumbra que el actor político debía acomodar su temperamento y elegir determinadas vías de acción de acuerdo a las demandas de la coyuntura y sus circunstancias cambiantes³.

Todo el pensamiento maquiavélico está atravesado por su preocupación frente a la desorganización política de la Italia renacentista y por la inestabilidad de la República florentina. La nueva ciencia política intenta hacer inteligibles los fenómenos políticos en momentos en que los ordenamientos sociales y políticos tradicionales parecen disolverse. Motivado por el impulso de aconsejar al actor político acerca de cómo conformar y conservar el gobierno, Maquiavelo no

³ En este punto, debemos aclarar que nuestra lectura de Maquiavelo se encuentra fuertemente condicionada por el tratamiento que el autor brinda a la política y la violencia en *El Príncipe*. De este modo, tal como se desprende de dicho texto, el sujeto político juega un rol prioritario en las apreciaciones del florentino sobre las instituciones políticas. A diferencia de lo que ocurre en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

puede menos que depositar esperanzas inmensas en el accionar de dicho sujeto, es decir, el príncipe nuevo. En este camino, reconoce el carácter ineludiblemente violento de la política, el orden efectivamente se funda y conserva sobre medios violentos, el bien tiene lugar solo a partir de un mal fundador.

1. Nicolás Maquiavelo adviene (e irrumpe) en el pensamiento político

Más allá de las razones aparentemente obvias de contar con la presencia teórica del secretario florentino, concebido –con frecuencia- como el padre de la ciencia política moderna, creemos que ahondar en su propuesta política de textos como *El Príncipe* (1513) y los *Discursos sobre la segunda década de Tito Livio* (1531), resulta fundamental para extraer algunas conclusiones muchas veces olvidadas por la Ciencia Política actual. Como ya ha planteado Althusser, “sin que sepamos por qué esos libros (*El Príncipe* y los *Discursos*) nos interpelan como si fueran de nuestro tiempo, y nos atrapan como si fueran escritos, en cierta forma, para nosotros y para decirnos algo que nos toca directamente, sin que sepamos por qué (1977: 154)”.

En este sentido diremos que Maquiavelo no solo tiene el mérito de separar –de manera taxativa y como herramienta permanente de la política- la moral de la política, aquel que justifica el empleo de medios violentos en la constitución del Estado nacional, o bien, quien se vale del temor del pueblo como herramienta válida en vistas a hacer duradero y fuerte un principado recién conformado. Un análisis atento de su obra, nos permite constatar la presencia de elementos conceptuales acerca del modo en que el orden se entiende en correspondencia con el carácter inescindible de la violencia y la política, al mismo tiempo que podemos vislumbrar el peso sustancial que asume el mal en la vida política. En el marco analítico que nos brinda la filosofía política y algunas visiones contrapuestas, veremos los rasgos peculiares que nos permiten pensar la teoría política de la violencia en Maquiavelo como aquella que aparece como necesaria para los requerimientos de la instauración y mantenimiento del orden político, sin lograr emanciparse totalmente de los avatares *trágicos* de la *fortuna*.

Comencemos por analizar el papel de la violencia y el mal en el entramado teórico del filósofo florentino. En este sentido, tal como refiere Manent, Maquiavelo viene a persuadirnos de que debemos prestar atención casi exclusiva a fenómenos tales como las insurrecciones, conspiraciones, cambios de regímenes acompañados de violencia (aquellos que Aristóteles

describe como las *patologías de la vida política*); al hacerlo perdemos la *inocencia*, nuestra antigua necesidad. El autor, se pregunta acerca del modo en que Maquiavelo se esfuerza para convencernos del carácter central o “sustancial” del mal en la vida política (1990: 42). A continuación argumentará que Maquiavelo al estudiar con predilección “situaciones extremas” – las que mencionamos precedentemente-, se opone a Aristóteles ya que describe la vida política en la perspectiva de sus comienzos u orígenes, frecuentemente violentos o injustos, y no en la perspectiva del fin de la vida política (bueno, justo y libre al decir aristotélico).

Maquiavelo reconoce que en circunstancias ordinarias puede reinar la *justicia*. Sin embargo, sugiere que ese hecho moral depende –podemos agregar: *siempre*- de una inmoralidad extraordinaria o está condicionada por ésta. “El ‘bien’ no sobreviene ni se mantiene sino por el ‘mal’. De este modo, podemos decir que no borra la distinción entre el bien y el mal, sino que, por el contrario, la conserva y debe preservarla si quiere formular la proposición escandalosa y fundamental: el ‘bien’ se funda en el ‘mal’” (Manent, 1990: 43). Podemos decir, entonces, que el bien público sobreviene sólo a partir del alto poder de la violencia y del miedo.

En relación con la línea argumental que antecede, es posible pensar a Maquiavelo como un teórico de la *acumulación política primitiva*. Esta categoría que elabora Althusser a partir del capítulo veinticuatro del primer tomo de *El Capital* de Karl Marx⁴, resulta ilustrativa del tratamiento que Maquiavelo otorga al origen del Estado nacional, o a las directivas apropiadas para la constitución y grandeza de un Estado. En vez de hablar del derecho y de la naturaleza, nos habla de cómo es que debe constituirse un Estado si quiere durar. En tanto que utiliza el lenguaje de las fuerzas armadas como indispensable para constituir todo Estado, habla el lenguaje de la crueldad necesaria en los albores de un Estado (Althusser, 1977: 163).

El florentino viene a ocupar un lugar único y precario en la historia del pensamiento político entre una larga tradición moralizante religiosa (Manent, 1990) o idealista del pensamiento político, la cual es rechazada de raíz por él mismo; y una nueva tradición de la filosofía política del derecho natural, que viene a colmar todo y en la que se reconoce la burguesía ascendente (Althusser, 1977). Logra librarse de la primera de dichas tradiciones antes de que la segunda invada todo el pensamiento político.

⁴ En donde Marx acuña el concepto de acumulación primitiva u originaria del capital.

Es justamente en esta última, propia de los teóricos del contrato social, en la que los ideólogos burgueses se han puesto durante mucho tiempo a contar en el derecho natural su historia del Estado, aquella que comienza por el estado de naturaleza y continúa por el estado de guerra, antes de pacificarse en el contrato social por el que nace el Estado y el derecho positivo. Esta historia como tal nunca existió, es completamente mítica pero placentera –en lo que sigue radica la tesis de Althusser-, ya que en esencia (la historia) “explica a aquellos que viven en el Estado que no hay ningún *horror*⁵ en el origen del mismo, sino la naturaleza y el derecho, que el Estado no es sino derecho, es puro como el derecho y este derecho está en la naturaleza humana, ¿qué más natural y humano que el Estado?” (1977: 162-163).

2. Orden político, violencia y teoría de la acción política

La ironía de Althusser nos enfrenta directamente con la cuestión central que intentamos rastrear en nuestro trabajo, apuntamos al carácter violento inherente al orden político y social tal como lo conocemos. Como veremos, el mal, el temor y la violencia adquieren un rol protagónico en la conformación de un Estado para hacerlo durable, Maquiavelo lo reconoce con precisión. De este modo se permite valorar los homicidios de Rómulo en los orígenes de Roma. En el libro noveno de los *Discursos* refiere a la historia de dicha ciudad italiana, particularmente a su nacimiento, es decir, a Rómulo, quien fue el instaurador del orden civil. Al respecto resulta ineludible recuperar el análisis que realiza el autor de dos tipos de violencia diferentes, la que *compone* y la que *estropea*.

En este sentido, desde la perspectiva de Maquiavelo, Rómulo, a pesar de asesinar a su hermano y a su compañero, tenía por fin trascendental el bien común. El florentino dirá que aunque “(a Rómulo) le acusan los hechos, le excusan los resultados, cuando éstos sean buenos, como lo fue con Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer” (1996: 57). Además, podemos agregar que Maquiavelo extrae de este relato la importancia del parricidio como acción radical políticamente eficiente para la conformación del Estado romano y es ahí donde radica su admiración por Rómulo.

⁵ *Cursiva propia.*

Desde ya nos orienta a reconocer dos tipos de violencia, una que en otros términos podemos considerar legítima o válida y una que debe impugnarse, especialmente si concebimos a la constitución de la ciudad como un orden político que debe construirse, protegerse y sostenerse a lo largo del tiempo. Necesariamente Maquiavelo debe señalar esta distinción si aspira a perfilar un Estado duradero. El ejercicio de la violencia no es negativo o pernicioso para los fines del principado o del Estado, incluso puede resultar eficiente (e ineludible) en el mantenimiento del orden, un asunto que Maquiavelo no logra resolver del todo, como veremos, es el modo en que la *Fortuna* puede escapar del control del gobernante, incluso, y a pesar, del empleo de la fuerza.

Ahora bien, podemos volver sobre Manent en vistas a repasar sus argumentos acerca de la *fecundidad del mal* en el orden político a partir de su propia lectura de los textos de Maquiavelo. De este modo, en base al carácter sustancial del mal en la vida política, la ciudad viene a ser una isla artificial construida por medios violentos. Resulta absurdo querer mejorar el bien de la ciudad gracias a un bien superior que aportaría la religión –como bien han propuesto los escolásticos–, ya que dicho aporte no haría más que desbaratar el funcionamiento natural de la ciudad. Es preciso repetir con el autor que el orden político en Maquiavelo es un círculo cerrado que tiene en sí mismo su propio fundamento. Resulta entonces que al afirmar la necesidad y fecundidad del mal se está aseverando la autosuficiencia del orden terrestre, del orden profano. El cuerpo político es, sin lugar a dudas, una totalidad cerrada y sobrevenida gracias a la violencia fundadora y conservadora (1990: 43-46).

Tal como se deduce de los párrafos precedentes, Maquiavelo se ubicaría desde un lugar de reivindicación de la necesaria ausencia moral en la vida política, o más bien podemos decir, de la jerarquía de las acciones sobre los principios, y si estas acciones son útiles en la constitución y duración de un principado o Estado entonces han sido políticamente bien empleadas⁶. Su teorización acerca del Estado y la política, pensados ambos como escindidos de un ser superior que regiría su desenvolvimiento, lo colocó entre los representantes del renacimiento, como expresión de un cambio de época.

De todas maneras, en este punto se impone cierta digresión, ya que como vemos a partir de la lectura de Skinner (1993), Maquiavelo no estaría pensando una política divorciada de la moral, ni estaría destacando al mal como elemento sustancial de la política y del gobernante. En

⁶ Particularmente el Maquiavelo de *El Príncipe*.

todo caso, debemos tener siempre presente que el fin principal de su manual para el Príncipe se dirige a la conservación del gobierno. En este sentido, el príncipe no sólo debe "parecer compasivo, leal a su palabra, sincero y devoto" sino que, "también debe ser así" hasta donde lo permitan las circunstancias (1993: 161). En consecuencia, el príncipe no debe desviarse de lo bueno mientras ello sea posible, pero debe saber actuar mal cuando las circunstancias así lo demanden. Con respecto a la moral, interesa el enfoque de Skinner en cuanto reivindica cierto costado humanista en Maquiavelo. Afirma que "si un príncipe está genuinamente interesado en conservar su Estado tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación". De este modo, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. El contraste esencial se presenta, antes bien, entre dos morales distintas, la cristiana y la pagana: "dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse" (1993: 159-160).

En otro orden de cosas, Ernst Cassirer (1946: 155) apunta a los *Diálogos* de Galileo y a *El Príncipe*, texto más importante de Maquiavelo, como testimonios clásicos del Renacimiento, en tanto ambas obras comparten una cierta orientación del pensamiento, se convierten en dos grandes sucesos cruciales en la historia de la civilización moderna, eran realmente nuevas ciencias. Podemos ver que al igual que el sistema cosmológico aristotélico fue sustituido por el sistema astronómico de Copérnico, y en este sentido sucede que desaparece la distinción entre el mundo "superior" y el mundo "inferior"; a su vez todos los movimientos cualesquiera sean obedecen a las mismas reglas universales, del mismo modo sucede en la esfera política, el orden feudal se disolvía y empezaba a derrumbarse. Es en dicho trasfondo político y cultural en el que escribe Maquiavelo, se colocan en primer plano nuevas fuerzas que debían ser tomadas en cuenta, fuerzas totalmente desconocidas en el sistema medieval (1946: 158-159).

El autor citado explica que la fascinación de Maquiavelo por César Borgia y sus métodos para deshacerse de sus enemigos no se entienden si pensamos como fuente de admiración al hombre mismo (Borgia), sino la estructura del nuevo estado que él había creado. En este sentido, "Maquiavelo fue el primer pensador que se percató completamente de lo que significaba en verdad esta nueva estructura política" (1946: 160). El análisis de Cassirer viene a reforzar nuestra concepción del mismo Maquiavelo y su aporte a la tesina presente. Decíamos que con

Maquiavelo la distinción entre moral y política asume un carácter explícito, a su vez, el temor y la violencia se reconocen como medios no solo válidos sino necesarios y deseables cuando así lo demanden las circunstancias. Por otro lado, afirmamos que Maquiavelo desestima la existencia de un bien superior que trascienda la ciudad y que la misma está construida por y sobre medios violentos.

En estos términos, podemos extraer una determinada concepción del orden político que se funda y mantiene sobre el empleo de la violencia en manos del gobernante. A lo cual debemos agregar otros elementos ineludibles como la búsqueda de legitimidad en las *masas* por parte del príncipe o actor político. Desde la perspectiva que nos ofrece Maquiavelo, resulta de una importancia sustancial el obtener la aprobación del pueblo, como forma de legitimación. El recurso a la violencia y el temor son aconsejables, pero al mismo tiempo, el autor esboza una apreciación de las masas que lo sitúa a distancia del cristianismo y del pensamiento griego. Estas características nos permiten pensar a Maquiavelo como un fiel representante de la Nueva Ciencia Política, veamos cómo se perfila la misma a partir de una determinada concepción del orden político.

Recordemos que Maquiavelo escribe en un contexto de conflicto que se extendía a lo largo de Italia. Tal como infiere Wolin (2001), la suma de elementos, entre los cuales podemos mencionar la falta de unidad nacional, la inestabilidad de la vida política en las ciudades-estados italianas, el fácil acceso a niveles sociales elevados y al poder, tentaban al aventurero político y hacían de la dimensión política de la existencia algo que se encontraba en todos lados y con fuerza de necesidad. En este sentido, continúa el autor su interpretación de Maquiavelo, desenvolverse en un plano político exigía forzosamente descartar modos de pensamiento heredados de una época anterior en que la actividad política estaba rodeada estrechamente por una cosmovisión religiosa. En relación a *El príncipe*, Wolin nos explica que el “manifiesto elaborado por él para la nueva ciencia reflejó la creencia de que, para poder analizar de modo coherente los fenómenos políticos, era necesario liberarlos antes de las ilusiones que los envolvían, entretejidas por las ideas políticas del pasado” (2001: 213).

La ruptura con los modos medievales de pensamiento resulta sumamente clara, como también la preocupación que acompañó a Maquiavelo por lograr la estabilidad y la unión italiana. El ejemplo de Rómulo basta para expresar el contraste con el cristianismo. Mientras

para Agustín “las viles acciones cometidas por Rómulo al establecer los cimientos del poder romano constituían una versión política del drama del pecado original” (Wolin, 2001: 226), Maquiavelo sostiene, en contraposición, que los fines de grandeza nacional legitiman los actos de Rómulo, de hecho, le corresponde a la historia juzgarlo y no a la moralidad. “Un cambio de tal magnitud era indicio de que los antiguos principios unificadores ya no hacían comprensibles los fenómenos políticos, ni presentaban la acción política como posible” (2001). El orden político ya no puede pensarse como un sistema político inmóvil. El antiguo enfoque de la naturaleza política como un microcosmos que presentaba los mismos principios estructurales de orden vigentes en la creación en su conjunto, es destruido. La naturaleza política aparece ahora como desordenada y semianárquica. La tarea de reconstrucción del orden había sido encarada por otros autores del pasado como Platón y Agustín, la novedad de Maquiavelo es que la misma fue emprendida “sin ayuda de los postes indicadores utilizados durante los siglos anteriores” (Wolin, 2001: 227). A su vez, es importante destacar que el desorden de la actividad política contenía importantes elementos no racionales. “De sus escritos surgía el cuadro de una naturaleza política en ebullición, con signos ocultos y misteriosos portentos, descifrables por medio de augurios, y hechizada por la imprevisible *Fortuna*. Era, en suma, un universo político en cuyo centro mismo habitaba la magia” (2001).

De todas maneras, Maquiavelo no se embarcó en la tarea de perfilar una nueva ciencia capaz de disipar las ilusiones, sino de desenmascarar las que interferían con los fines adecuados de la acción política, y, asimismo, enseñar al actor político a crear y explotar las ilusiones útiles para dichos fines. El mundo de la política se encontraba vibrante de cambio, se vislumbra en Maquiavelo un alejamiento de las cuestiones en torno de la autoridad legítima, con sus connotaciones de un mundo político estable, para acercarse a cuestiones de poder o de la capacidad de ejercer el dominio mediante el control de un complejo inestable de fuerzas en movimiento. Ya no era tan sencillo establecer distinciones sutiles en base a la fugacidad de los acontecimientos. Es posible afirmar junto a Wolin que la gran innovación maquiavélica consiste en la insistencia de la realidad del movimiento y el cambio, este es el principio unificador básico (2001: 232).

A su vez, la *fortuna* viene a desempeñar un papel importante en la configuración que asume la idea de orden político en Maquiavelo, en tanto el movimiento incesante de los

acontecimientos se originaba, parcialmente, en las propias deficiencias del hombre (algunas de las cuales podían ser remediadas por el conocimiento), otras no podían ser erradicadas, sólo mitigadas. Estas últimas pertenecían al orden de la *fortuna*. En estos términos, “la caprichosa *Fortuna* amenazaba constantemente los cálculos mejor tramados por el arte” (Wolin, 2001: 230). El reconocimiento maquiavélico de la *Fortuna* como la fuerza imprevisible y desestabilizadora de la política, induce a Rinesi a postular la idea de la *tragedia de la acción política*. El autor encuentra en Maquiavelo la presencia de dos *tragedias*, en primer lugar la de valores. Es decir, la disyuntiva entre elegir entre dos universos de valores, y vías de acción a ellos asociados, mutuamente incompatibles. La segunda, consiste en que incluso habiendo escogido con seguridad y convicción el conjunto de valores que decide privilegiar y la vía de acciones que se propone seguir, actuando de la manera más adecuada a la obtención de fines por los que se ha decidido, el actor político puede no tener éxito en su acción (2003: 47).

De todas maneras, la fuerza de la *fortuna* no es la de un ser insondable y todopoderoso, resta una porción de libertad al actor político. En palabras del florentino, “para que nuestro libre arbitrio no quede anulado, juzgo como verdadero que la *fortuna* es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ella incluso nos deja gobernar a nosotros la otra mitad, o casi la otra mitad” (Maquiavelo, 2003: 157). Es decir, se da “un combate bastante más equilibrado entre una fuerza que sólo puede gobernar, ahora, ‘la mitad’ de nuestras acciones, y un actor político al cual le es dado ‘dirigir la otra mitad, o algo menos’, y que puede, en consecuencia, *usando con virtuosismo esa posibilidad*, oponerse a ella y tal vez vencerla” (Rinesi, 2003: 49). El énfasis que Maquiavelo pone en ese sujeto político es enorme. Desde la perspectiva del actor, o del príncipe, cabe siempre la alternativa de torcer los datos de la coyuntura, violentar las fuerzas de aquello que nos viene dado, de contrariar a la *fortuna* en lugar de respetarla. En otros términos, el sujeto político puede actuar conforme a los dictados de su *virtù* y torcer así los designios de la *fortuna*. Sin embargo, no olvidemos la lección maquiavélica, o su *tragedia* política.

La tragedia de la acción (política), en Maquiavelo, consiste pues en que siempre queda algo que resiste, o que, por lo menos, puede resistir, y resistir con éxito a la acción virtuosa del sujeto (político) que tiene que lidiar con su suerte y que pretende sobreponerse a ella. La tragedia de la acción (política) consiste en que siempre queda algo de ingobernable, de incontrolable de incognoscible (Rinesi, 2003: 58).

Por las características propias de la condición política, se requería una gran resolución y decisión, ya que a menudo eran necesarias acciones extremas y violentas. Al mismo tiempo,

hacía falta coraje para enfrentar los desastres inesperados que traía la *fortuna*. Por sobre todo, el actor político necesitaba un temperamento que le permitiera llevar a cabo su acción sin tener certeza alguna de poder realizar lo que intentara (Wolin, 2001: 234).

3. La economía de la violencia y la teoría de la acción política

En verdad, ha sido y continúa siendo una de las persistentes inquietudes del teórico político occidental elaborar ingeniosos velos de eufemismo con los cuales ocultar el hecho desagradable de la violencia.

Sheldon S. Wolin

En este apartado decidimos abordar conjuntamente la idea de la acción política en Maquiavelo y la de la economía de la violencia porque consideramos que no es posible pensarlas como términos estancos. Más bien, un análisis que implique ambas teorías puede resultar esclarecedor del modo en que Maquiavelo postula su teoría del orden político como uno inestable, cambiante, y cuyas disímiles circunstancias coyunturales obligan al sujeto político a adoptar uno u otro temperamento, así como aplicar o no la fuerza. Como hemos visto, la teoría de la acción estaba emparentada a la *virtù* del actor político, a su capacidad de torcer la *Fortuna* cuando esta se presente desfavorable. Por eso la misma –la *virtù*– está siempre determinada por una coyuntura, debe ejercerse siempre *en una cierta situación de hecho*. Esa coyuntura ofrece al actor político la materia sobre la cual su *virtù* debe practicarse, pero esa “materia” no es una arcilla blanda y dócil, ella misma dicta el método con el cual puede ser trabajada, determina en cada situación concreta qué es lo que debe ser considerado una conducta virtuosa (Rinesi, 2003: 52).

La política adquiere el perfil de un arte incierto y temerario, en los términos en que la perfilamos en el párrafo anterior. No hay reglas ni leyes de acción que pueden aplicarse universalmente. De todas maneras, Maquiavelo aconseja que el actor político se guíe como norma general de acción –en este mundo incierto y cambiante– el ser atrevido antes que circunspecto. En este marco, y en camino de guiar al príncipe nuevo, Maquiavelo no podía efectuar contribución mayor que crear una economía de la violencia. Es decir, una ciencia de la aplicación controlada de la fuerza (Wolin, 2001: 239). Como tal, tendría por tarea la de proteger el límite que separaba la creatividad política de la destrucción. “El control de la violencia

dependía de que la nueva ciencia pudiera administrar la dosis precisa adecuada para situaciones específicas” (Wolin, 2001)

La razón de ser de esta aplicación de la violencia meditada juiciosamente, reside en que el ejercicio indiscriminado de la fuerza y el constante reavivamiento del temor podían provocar mayores peligros para el gobierno, es decir “ese tipo de difundida agresión y odio que empujaba a los hombres a la desesperación” (Wolin, 2001: 239). Recuperamos a continuación algunas reflexiones de Maquiavelo acerca del recurso a la fuerza. En el capítulo VIII de *El Príncipe*, “De quienes llegaron al principado por medio de crímenes”, apunta a aquellos que han logrado vivir largo tiempo seguros en su patria incluso luego de haber aplicado infinitas traiciones y crueldades, nos informa que “esto depende del mal o buen uso de las crueldades. Y si es lícito hablar bien del mal, podemos considerar bien empleadas aquellas crueldades que se ejercen de golpe y una sola vez, por la necesidad de asegurarse el poder, y luego no se insiste en ellas, sino que se vuelven de mayor utilidad para los súbditos”. Por el contrario, “son mal empleadas aquellas crueldades que, aunque pocas al principio, con el tiempo más bien crecen, en lugar de disminuir” (2003: 94).

En otro lugar, en el capítulo XVII, el florentino afirma que un príncipe no debe preocuparse por la mala fama de cruel cuando tenga por fin el mantener a sus súbditos unidos y leales, “porque, con algunos castigos ejemplares, será más clemente que aquellos guiados por excesiva clemencia y que permiten la continuidad de los desórdenes, de los que nacen muerte y rapiñas; además, estas últimas suelen ofender a toda la sociedad, mientras las ejecuciones ordenadas por el príncipe ofenden sólo a un particular” (Maquiavelo, 2003: 124). Son numerosos los ejemplos a partir de *El Príncipe* o de los *Discursos* en donde se ve reflejado el modo en que Maquiavelo recomienda la utilización de la fuerza o la violencia, pero siempre teniendo en cuenta algún criterio para su justa y adecuada aplicación de modo de no resentir al pueblo. De hecho, ocurre que “la función del actor político era, inevitablemente, aplicar violencia” (Wolin, 2001: 238). Especialmente para el príncipe nuevo, quien al no actuar sobre una tabula rasa, no podía evitar que su acción causara perjuicios a alguien. Al mismo tiempo que actuaba condicionado por intereses creados y expectativas, derechos, privilegios, etcétera.

Es importante entender que Maquiavelo no “consideraba la economía de violencia como medio para reducir la magnitud del sufrimiento en la condición política, sino que advertía con

claridad los peligros derivados de confiar su uso a los moralmente obtusos”. Al mismo tiempo, podemos decir que esperaba promover mediante su economía de la violencia “el empleo ‘puro’ del poder, no mancillado por el orgullo, la ambición ni motivos de mezquina venganza” (Wolin, 2001: 241). Es decir, el Estado a partir de Maquiavelo es directamente encarado como una suma de poder, cuyo perfil era el de la violencia. Efectivamente, “opinaba que los elementos vitales de la actividad política no podían ser controlados ni orientados sin aplicar la fuerza y al menos la amenaza de violencia” (Wolin, 2001: 238).

De todas maneras, resulta interesante recordar que a nivel interno, Maquiavelo creía posible estructurar la política de una sociedad mediante métodos encaminados a minimizar la necesidad de actos de represión extremos. En este sentido, “la importancia de la ley, las instituciones políticas y los hábitos de civilidad residía en que, al regularizar la conducta humana, ayudaban a reducir la cantidad de casos en que se debía aplicar la fuerza y el temor” (Wolin, 2001: 240). A continuación y en línea con el tema que trabajamos en estos párrafos, nos abocamos al repaso del tratamiento que Maquiavelo otorga al recurso a la violencia en los orígenes de la constitución política.

4. La violencia en los orígenes de la conformación estatal

La perversidad no es recomendada, pero se sugiere que, dado que la conquista criminal del poder es un hecho de experiencia, es preferible comprender cómo el príncipe alcanza sus objetivos –es decir, cómo se enraíza en su Estado- que emitir un juicio de valor.

Claude Lefort.

En los primeros capítulos de *El Príncipe*, Maquiavelo reflexiona sobre los nuevos principados. En el capítulo VII, nuestro florentino describe los modos en que es posible adquirir principados por las armas ajenas o bien por la fortuna. Ejemplifica su relato con los casos de Francesco Sforza y César Borgia. En primer lugar, César Borgia adquirió el estado gracias a la fortuna de su padre, y con la fortuna lo perdió a pesar de emplear todos los medios y de haber hecho todas las cosas que un hombre prudente y virtuoso debía hacer para echar raíces en aquellos estados concedidos por las armas y la fortuna ajenas (Maquiavelo, 2003: 84). De hecho, continúa el autor, Borgia procuró fundamentos sólidos para el futuro poder a través de todos sus

comportamientos políticos. Sin embargo, si sus disposiciones no le rindieron provechos no fue en base a su accionar sino como consecuencia de una “extraordinaria y extrema malignidad de la fortuna” (2003).

En cambio, el caso de Sforza se presenta diferente. Él, que de particular se convirtió en duque de Milán, lo obtuvo en base a oportunos medios utilizados y a su gran virtud, y pudo mantener con pocos esfuerzos lo que había conquistado con mil afanes. A continuación, recuperamos el relato que describe en dicho capítulo que resulta ilustrativo del modo en que Maquiavelo valora el temor y la violencia bien empleada para mantener gobernado un estado.

Tal como describe el diplomático florentino, el duque César Borgia había tomado Romaña y encuentra que la región estaba gobernada por señores inútiles que rápidamente habían despojado a sus súbditos, en lugar de corregirlos, con lo cual provoca entre ellos motivos de desunión. De este modo, dicha situación determinó en Borgia la necesidad de darle un buen gobierno para hacerla pacífica y obediente. Para lograrlo pone al mando a Ramiro de Orco, “hombre cruel y expeditivo, otorgándole plenos poderes”, éste en poco tiempo logró la pacificación y la unidad del país y ello le dio gran reputación (2003: 87). Luego el duque consideró que dicha autoridad excesiva ya no era necesaria porque se volvería odiosa, en consecuencia implantó un tribunal civil en el centro de la provincia, presidido por un hombre excelente y donde cada ciudad tenía su defensor. Sin embargo, siendo consciente que los rigores aplicados previamente habían generado cierto rencor, “para purgar los ánimos de aquellos pueblos y ganárselos totalmente, decidió demostrar que si se había cometido alguna crueldad, no había nacido de él, sino de la áspera naturaleza de su ministro” (2003). Apenas tuvo ocasión, Borgia expuso a Ramiro de Orco partido en dos mitades en la plaza de Cesena. “La ferocidad de ese espectáculo hizo que aquellos pueblos quedaran durante un cierto tiempo satisfechos y asombrados” (2003).

A partir de la cita precedente podemos extraer varias conclusiones. En primer lugar, el modo en que la violencia se presenta como herramienta virtuosa para dar origen a la unión del pueblo de la región de Romaña, encargando a un señor *cruel y expeditivo* con plenos poderes imponer el orden. Maquiavelo efectivamente valora como decisión políticamente acertada tomada por Borgia la de asignarle a Ramiro de Orco el rol de reordenar la región apelando a métodos sanguinarios. En segundo lugar, una vez pacificada la región y unido su pueblo, ejecuta

al gestor de dicho logro de manera tal de enfriar los ánimos resentidos y de recordar al pueblo quién es, en última instancia, la autoridad de la región. En estas decisiones o comportamientos políticos, tal como los denomina el autor, vemos a la violencia siempre presente como medio para mantenerse en el gobierno. Tal vez con el ejemplo Maquiavelo manifiesta que para atraer su interés se requería algo distinto a apacibles formas de gobierno, más bien pensaba en un cuerpo político que haya sido creado por la fuerza y por ésta debiera sostenerse (Cassirer, 1946: 161).

En relación al pasaje recuperado de *El Príncipe*, Pierre Manent realiza unas apreciaciones interesantes. En principio afirma que en dicho texto podemos ver con claridad cómo el orden civil y político está envuelto y sostenido por la violencia. Pero a su vez, en el relato del ascenso de Ramiro de Orco y su posterior ejecución en manos de Borgia, Manent distingue tres tipos de violencia. La primera de ellas es una violencia difusa de los pequeños señores de la región al momento de la llegada de Borgia al poder, es una anarquía violenta. Luego adviene una violencia represiva, la de Ramiro de Orco, quien restablece el orden. Por último, la violencia ejercida contra Ramiro de Orco.

La segunda violencia restablece el orden pero deja a los ciudadanos en estado de gran insatisfacción a causa de las crueldades cometidas. La tercera violencia, la última, los purga de esa insatisfacción: los ciudadanos o súbditos quedan satisfechos y estupefactos.

Esos hombres están satisfechos, pero no son felices; no participan en un bien, se ven libres de un mal: de un primer mal (la violencia y el miedo) por obra de otro mal, una represión cruel; se ven liberados del segundo mal, el resentimiento (con mezcla de odio y de miedo suscitado) por esa represión y quedan curados de esto por un tercer mal, esta vez "homeopático", que los purga del odio y que deja subsistir lo que es necesario que subsista siempre, el miedo. El orden político es alquimia del mal, supresión, nunca completa del miedo por el miedo (Manent, 1990: 52-53).

Maquiavelo no deja nunca de recordarnos el carácter esencialmente violento del orden político, esto se debe a que las circunstancias cambiantes, inestables del mismo obligan al sujeto político *virtuoso* a actuar sobre la materia del modo más conveniente posible para lograr la estabilidad y durabilidad de su gobierno, sin embargo, al reconocer como perversos a los hombres, la recomendación apunta siempre a priorizar la fuerza y el carácter atrevido antes que la prudencia y la benevolencia. Se requería una acción resuelta, especialmente para el gobernante nuevo. El caso de Borgia y la conclusión de Manent, "el orden político es alquimia del mal, supresión, nunca completa del miedo por el miedo" (1990) resulta sumamente esclarecedora. El

orden político se alimenta del miedo, se sustenta en la violencia fundadora y en su aplicación juiciosa, o al menos, en su amenaza.

En relación al ejemplo histórico del que se vale Maquiavelo para demostrar el accionar acertado de Borgia, su virtù, podremos ver que en una empresa como esa –que ha habido muchas en la historia-, nos encontramos con la fuerza, que sustrae al príncipe de la *Fortuna* y la opinión, pero lo instala en una especie de recinto que le crea su posición de dominante. En este sentido, Lefort nos comenta que si consideramos con atención la fuerza en el ejemplo y se miden las violencias que han acompañado a la ascensión del príncipe, se descubre, como su doble, la búsqueda del consentimiento popular, la satisfacción dada a las necesidades de los dominados. Desde una perspectiva, la evidencia del bien común cede ante el espectáculo de una constricción que parece bastarse por sí misma; en la otra, la evidencia de la potencia cede ante la imagen de la obra cumplida (2010: 204). Como veremos, a continuación nos dedicamos al tema de la legitimidad y de la búsqueda de aceptación del gobernante entre las masas o el pueblo.

5. El temor y la fuerza como mecanismos fundamentales en la reproducción de la vida política

El mejor de los regímenes, sin protección militar, correría la misma suerte que aguardarían a las estancias de un soberbio y real palacio que, aun resplandecientes de oro y pedrería, carecieran de techo y no tuvieran nada que las resguardase de la lluvia.

Nicolás Maquiavelo

El miedo se sostiene por un temor al castigo que nunca os abandonará.

Nicolás Maquiavelo

En el capítulo XIX de *El Príncipe*, Maquiavelo ahonda en la cuestión del modo en que el príncipe ha de evitar ser despreciado y odiado, al mismo tiempo que recala en las conspiraciones contra los príncipes, y en sus temores internos, hacia los súbditos, y los temores externos, ante los extranjeros poderosos. De estos últimos sólo se defiende con las buenas armas y con los buenos aliados. Respecto a los asuntos internos se mantendrán estables si también lo están los externos, sin embargo, cuando se mantengan en orden los externos debe cuidarse de que los

súbditos conspiran en secreto. Para las conjuras de los súbditos, uno de los mejores remedios es asegurarse bastante evitar ser odiado o despreciado, manteniendo al pueblo satisfecho con él. En este sentido, una de las tareas más importantes de un príncipe es tener contento al pueblo, si bien debe estimar a los grandes, debe evitar el odio del mismo.

A lo largo del capítulo descrito en el párrafo anterior, podemos apreciar cómo Maquiavelo otorga importancia, por decirlo en términos que no le son propios, a la legitimidad y afecto del pueblo al soberano. Si bien nos alejamos en este capítulo del tema central de la violencia y el orden político como categorías propias de la Ciencia Política, nos acercamos a diferentes formas del temor, ahora no refiere a los ánimos del pueblo, sino que presenta una dirección contraria desde el príncipe hacia los súbditos.

En principio, sabemos, a partir de las explicaciones de Maquiavelo, de las complicaciones que presenta la tarea de ganarse legitimidad entre el pueblo para el príncipe nuevo y a partir de ello alejarse de los riesgos de ser despreciado y odiado por el pueblo. Maquiavelo se encarga de describir en detalle la inseguridad del innovador, la cual se origina justamente en que el príncipe nuevo daña a algunos y lo desestabiliza todo, dando vida a una situación a la que los hombres no han tenido tiempo de acostumbrarse (Pocock, 2002: 248). Justamente el autor de quien extrajimos la cita precedente refiere a que la originalidad de Maquiavelo reside en haber estudiado la política en condiciones de ilegitimidad.

De hecho, no sólo el príncipe nuevo se encuentra con la tarea de dar forma al pueblo, sino de obtener de él legitimidad, para lograrlo debe enfrentar los retos que le depare la fortuna con las herramientas que su propia *virtù* le proporcione, y en este caso la única *virtù* susceptible de ser útil al príncipe nuevo para imponer forma a su fortuna, deriva de su ejercicio (Pocock, 2002). El legislador encuentra su materia en el pueblo que va a modelar, al encontrarse en una situación anómica –tal como vimos se encontró Cesar Borgia al tomar la región de Romaña-, sucede que la *virtù* necesita sólo una espada para imponer una forma. En esta línea, podemos decir del príncipe nuevo, quien al operar en la innovación, vive inmerso en un mundo en que el comportamiento humano sólo es en parte legítimo y sólo está parcialmente sujeto a la moral (Pocock: 2002).

En relación a la legitimidad, que presuntamente el Príncipe buscaría obtener, Lefort afirma que el mismo Maquiavelo desecha hablar del origen y de la finalidad del Estado, de los méritos comparados de los diversos regímenes, de la función del príncipe en la sociedad, de la

legitimidad y de la ilegitimidad de ciertas formas de poder, y, de este modo, es su silencio el que da cuenta que dichas ideas han dejado de tener pertinencia. “Es como si en adelante la reflexión política estuviese dirigida por una sola pregunta, por esa cuestión que se apresura a formular inmediatamente después de haber distinguido diversos principados: ‘expondré las formas en que estos principados se pueden gobernar y conservar’” (2010: 179). Creemos que es una observación válida, sin embargo, el mismo Lefort invoca la preocupación de Maquiavelo por persuadir al Príncipe de que se incline por la amistad con el pueblo. Y este punto se relaciona con las naturalezas o humores respectivos de los Grandes y las masas, los primeros quieren dominar, los segundos quieren no ser oprimidos. De esta diada Maquiavelo aconseja al Príncipe vincularse al pueblo, en base a que la amistad con éste será fácil de conservar, sólo pide no ser oprimido por los Grandes. El príncipe también oprime, pero su violencia parece de otra naturaleza que la de los Grandes, ya que en estos el pueblo encuentra su adversario natural. El príncipe deshace esta relación por el solo hecho de que él no tiene parte en ella, y su presencia *desposee* a los Grandes. De esta manera, podemos observar cómo Lefort conforma su propio dispositivo teórico para responder la pregunta que él mismo postuló previamente, en relación a los motivos de reducir las masas a la obediencia y ganar su amistad y cómo se instituye una unidad de un género particular: el Estado. Recurrimos a una cita para esclarecer lo dicho con las palabras propias del autor.

El pueblo puede someterse a su autoridad⁷, pues su objetivo no es mandar, sino solamente no ser mandado. Rechazo que funda el consentimiento a un nuevo mandato cuyo primer efecto visible es sustraerle a la opresión permanente que le tiene prisionero.

A través de un atajo, el deseo del pueblo coincide, por tanto, con el del príncipe. Atacando a los Grandes, este último no hace sino obedecer a su apetito de potencia, que no soporta ser contrariado por el de sus iguales. Al conquistar el favor popular, ‘se encuentra solo’, lo cual es su objetivo. Pero esta conducta supone que le sea puesto un freno a la violencia y que se dé satisfacción a la masa que busca la seguridad. Simultáneamente, el pueblo que cree encontrar en él a un defensor en la lucha contra su adversario de clase se pone bajo la férula de un nuevo amo, y se aboca así a una sumisión por la que sentía repulsión. No-poder y poder absoluto se unen en una oscuridad que importa no disipar (Lefort, 2010: 213).

A continuación quisiéramos volver sobre Althusser en vistas a comprender en todo su alcance la afirmación acerca de *El Príncipe* como expresión de un tipo de Estado, en nuestro caso, Moderno y según Althusser, también será popular en base a su enraizamiento en el pueblo.

⁷ Hace referencia a la autoridad del Príncipe.

El Estado que forja el príncipe nuevo con su práctica política, es desde el punto de vista del marxista francés, una máquina a la que decide entender como aparato de Estado. Como tal se descompone en tres elementos: “en un extremo el aparato de la fuerza, representado por el ejército; en el otro el aparato del consentimiento, representado por la religión y por todo el sistema de ideas que el pueblo se hace del Príncipe; entre ambos, el aparato político-jurídico, representado por el ‘sistema de leyes’, resultado provisional y marco institucional de la lucha entre las clases sociales” (2004: 110-111).

De este modo, vemos cómo en Maquiavelo los instrumentos de la fuerza, los del consentimiento, entre los que incluimos la religión y la reputación del príncipe, y, por último, los instrumentos de la *canalización* de los humores opuestos, que son las leyes, son partes del Estado, constituyendo sus medios, su cuerpo y su mecanismo (2004: 111). En base a que la fuerza no figura sola, sino combinada con las leyes y el consentimiento del pueblo, el Estado es todo lo contrario a una tiranía y puede ser, de esta manera, popular. “Es lo que vio Gramsci, quien encontraba en la combinación fuerza/consentimiento nociones que le remitían a la definición marxista del Estado: ‘Una hegemonía (consentimiento) cubierta de coerción (fuerza)’” (2004: 111).

El análisis que nos propone Althusser es, como hemos podido vislumbrar, enriquecedor a los fines de comprender que Maquiavelo no fue sólo un teórico de lo político que nos permitió pensar al Estado y a la ciencia política moderna en términos realistas. Ni tampoco quien propone pensar la política sin moral, y el ejercicio de la violencia en manos del Príncipe. Por el contrario, Maquiavelo efectivamente concibe la necesaria legitimación, sea por medio del temor o del amor, del Príncipe (Estado) en el pueblo que gobierna. Maquiavelo no descuida en ningún momento *la opinión*⁸ que se forma el pueblo del príncipe. De hecho, podemos recurrir al capítulo XX de *El Príncipe*, donde vemos la crítica que el autor realiza a la construcción de fortalezas. Al respecto nos informa que la mejor fortaleza que existe es la de no ser odiado por el

⁸ Althusser afirma que a partir de la teorización de Maquiavelo, las relaciones políticas tienen dos caras: por un lado, está la fuerza, por el otro, la opinión. “No se trata en él de la opinión de tal o cual individuo; Maquiavelo no se propone construir una antropología o una psicología de las pasiones y de las opiniones individuales. A quien se dirige es a la masa, a *il volgo*. Declara categóricamente (Maquiavelo en el capítulo XVIII de *El Príncipe*): ‘Sólo existe el vulgo’ (entiéndase: las masas populares). El único objeto que puede interesar a la práctica política del Príncipe es la opinión del pueblo en su masa: *il volgo* (‘ya que el vulgo se deja cautivar por la apariencia y el éxito, y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse’)” (2004: 117).

pueblo, porque aunque tenga fortaleza, si el pueblo lo odia ellas no logran salvarlo, ya que una vez tomadas las armas, los pueblos siempre encontrarán extranjeros que los ayuden (2003: 146).

En esta línea, reconocemos que incluso la utilización de la fuerza debe ser aceptada o legitimada, en última instancia, por parte del pueblo. De este modo, planteamos junto a Althusser que el ejército al ser la fuerza dentro del Estado, no puede ser contraria a las formas del consentimiento o distinguirse de ellas. No es solamente fuerza, es también una institución social y políticamente influyente en el espíritu de los soldados y del pueblo, una institución que forma consentimiento.

El aparato militar ejerce al mismo tiempo una institución que social y políticamente influye en el espíritu de los soldados y del pueblo, una institución que forma el consentimiento, en este sentido, el ejército tiene una función ideológica. La ideología aparece así en el propio ejército como el otro medio del poder del Príncipe.

Por otra parte, para ponerlo en palabras del propio Maquiavelo, podemos pensar en la importancia del Ejército a partir *Del arte de la guerra* que se presenta a simple vista como un manual del correcto proceder en el nivel técnico-militar. Sin embargo, es posible considerarlo más bien como un escrito en donde muestra con precisión la importancia central del ejército en la construcción política que el autor proyecta. De hecho, en el proemio del libro, dedicado a Lorenzo de Filippo Strozzi, nuestro filósofo florentino afirma que si bien muchos han opinado que no hay dos cosas que menos se acomoden entre sí que la vida civil y la militar, si pensamos con mayor detenimiento veremos en las antiguas instituciones (las grecorromanas) que no hay cosa más unida y más conformes que estas dos. Continúa Maquiavelo su justificación aclarando que “todo cuanto se establece en una sociedad para el bien común de los hombres, todas las instituciones que regulan la vida en el temor de Dios y de la ley resultarían vanas si no se dispusiera de mecanismos que las defendiesen” (2007: 10). De hecho, reafirma la idea sentenciando que “si en los demás aspectos de la vida ciudadana y nacional se ponía la mayor diligencia en mantener a los hombres fieles, pacíficos y temerosos de Dios, ésta, en la milicia, se extremaba” (2007: 10).

Por otra parte, pero relacionado con lo anterior en base a la necesidad de legitimación, encontramos a la religión, como un dato del que no puede hacerse abstracción. A Maquiavelo no le interesa interrogar a la religión ni por su origen ni por sus títulos religiosos. “La considera

desde un punto de vista factual, únicamente político, como un instrumento, junto al ejército, para la fundación, la constitución y la duración del Estado” (Althusser, 2004: 117). Es una realidad definida por su función política. La religión es trabajada en los *Discursos* como el sostén más necesario de la sociedad civil, es la condición de obediencia a las leyes, de obediencia militar. La religión logra incorporar al pueblo a las instituciones existentes, obtiene obediencia y sumisión a las prescripciones del ejército y de las leyes. En este sentido, podemos pensar que desde la perspectiva de Maquiavelo en los *Discursos*, sólo se obtiene el consentimiento popular del Estado por medio del amor y el temor a Dios.

De este modo, comprendemos que la esencia de la religión es el temor, y es al mismo tiempo un sostén necesario porque el temor a los dioses presenta una ventaja enorme respecto al temor al Príncipe, ya que resulta constante. Justamente en los *Discursos*, donde se otorga un lugar mayor a la *virtù* del pueblo para lograr un buen Estado, la religión presenta una doble cara: el temor, que retiene a los súbditos en la obediencia y la *virtù* que inspira conducta y acciones dignas del Estado (Althusser, 2004: 118-119).

A continuación, y para finalizar esta digresión impulsada por el análisis que nos aporta Althusser, resta hablar de la representación del Príncipe en la opinión del pueblo, ya que la misma constituye un verdadero medio del poder de Estado. Para comprender el mecanismo de la representación debemos preguntarnos quién es el príncipe; éste no es más un individuo particular sino un individuo político definido, justamente, por su función política. Es decir, por la existencia necesaria del Estado bajo los rasgos de un individuo, es la existencia individual del Estado. El Príncipe sólo puede ser juzgado por el éxito que alcance, en otros términos, por sus resultados. El Príncipe debe saber que existen virtudes que hacen reinar, que es necesario poseerlas o simularlas ya que su reputación actúa políticamente. A fin de cuentas, es la política la que ordena, en función de su fin, la elección tanto de los vicios políticos como de las virtudes políticas y quien impone su disimulo cuando las circunstancias lo requieren. En fin, el objetivo es fijar, mediante la representación de la figura del Príncipe, una relación ideológica justa entre el Príncipe y el pueblo (2004: 119-125).

En esta línea, se entiende la máxima de Maquiavelo de que el príncipe debe evitar a toda costa tener al pueblo en contra suyo. De hecho, cuando el autor plantea la dicotomía entre qué resulta más apropiado, si ser amado o temido; concluye que el amor es inestable y depende más

de la fantasía del pueblo que del accionar del Príncipe y, por este motivo, el temor es más seguro ya que éste es de acuerdo a la discrecionalidad del Príncipe. Sin embargo, y aquí llegamos a un punto sustancial, el príncipe “debe hacerse temer de modo que, si no consigue que lo amen, también pueda evitar el odio, porque el ser temido y el no ser odiado bien pueden estar juntos” (Maquiavelo, 2003: 125). A partir de este temor sin odio que postula el autor, Althusser reflexiona sobre lo que percibe como una connotación precisa que consiste en la del odio hacia los *Grandes*. En el odio percibe una significación de clase, el Príncipe entonces se separa de los grandes y toma partido por el pueblo contra éstos. Tal como relatamos anteriormente en ocasión del análisis de Lefort.

El temor sin odio clausura un espacio y abre otro espacio definido; es la base política mínima a partir de la cual la amistad del pueblo, expresión que Maquiavelo prefiere a la de amor del pueblo, deviene objetivo político decisivo. (...) Lo que se pretende es la amistad del pueblo, ‘la benevolencia popular’ sin olvidar nunca la coerción a disposición del Estado (Althusser, 2010: 126).

En los hechos, podemos concluir junto al autor citado, la teoría del temor sin odio es la del reconocimiento de la doble función del Estado popular: la unidad de la coerción y del consentimiento.

Por su parte Wolin apunta en una dirección similar su interpretación de la búsqueda de legitimidad, y lo interesante de su enfoque es que lo relaciona con la idea de la economía de la violencia. En estos términos, el autor nos dirá que la intuición más importante de Maquiavelo en torno al problema de la actividad política del poder interno (de una nación), apareció cuando comenzó a explorar las implicaciones de un sistema político basado en el apoyo interno de sus miembros. “Comprendió que el consentimiento popular representaba una forma de poder social que, adecuadamente explotada, reducía la magnitud de la violencia dirigida hacia la sociedad en su conjunto” (2001: 240). En este sentido, la popularidad del sistema republicano se debía a que era mantenido por la fuerza del populacho y no por la fuerza sobre el populacho. La búsqueda del apoyo del pueblo se correspondía con los intereses del príncipe en base a la economía de fuerza resultante cuando aquel experimentaba una sensación de participación común en el orden político. “Sin esto, el príncipe debería recurrir a sus propias reservas de violencia, con el resultado eventual de ‘medidas anormales’ de represión” (2001).

De este modo, hemos dejado por sentado y de manera exhaustiva el tratamiento que el teórico de lo político renacentista otorga a las categorías del temor, de la violencia, así como

también podemos decir del mal y la fuerza, a lo que sumamos un análisis profuso de todo su dispositivo teórico y conceptual que diseñó el autor con el objetivo de construir un sujeto capaz de encabezar la unión de Italia, El Príncipe nuevo; dispositivo que ha sido recuperado desde entonces para comprender la lógica política realista.

*

Entre el pensamiento *filosófico* de la política que busca ordenar el caos irremediable, que circunscribe incesantemente el conflicto a un orden pretendidamente reconciliado consigo mismo, o bien, la política identificada con las instituciones estables, y el pensamiento *trágico*, diremos que el Maquiavelo que hemos recuperado, antes que pensador de las *instituciones* lo es de la *acción política*⁹. En este marco, la economía de la violencia se ajusta necesariamente a los requerimientos de las circunstancias, de los avatares de la historia y de la política, permite al sujeto político moldear la materia de la política, dándole buen curso al río de la *Fortuna*. La teoría de la violencia que nos suministra el autor resulta de una riqueza enorme, no sólo por el carácter dúctil del modo en que piensa su aplicación, sino también de la distinción que realiza entre las violencias que construyen o destruyen el orden político. A su vez, Maquiavelo nos recuerda que todo orden se sostiene en la espada, no deja nunca de resaltar el carácter esencialmente violento del mismo, esto se debe a que las circunstancias cambiantes e inestables obligan al sujeto político virtuoso a actuar sobre la materia del modo más conveniente posible para lograr la estabilidad y durabilidad de su gobierno, sin embargo, al reconocer como perversos a los hombres, la recomendación apunta siempre a priorizar la fuerza y el carácter atrevido antes que la prudencia y la benevolencia.

El aporte fundamental de Maquiavelo y la Nueva Ciencia Política que el instaura, se relaciona con el hecho de reconocer la inestabilidad propia de la política, el conflicto y la superposición de intereses frente a los cuales debe erigirse el príncipe nuevo, buscando el modo de constituir su gobierno, legitimarse y conservar el poder. Tarea nada sencilla para la cual Maquiavelo destina gran parte de su obra brindando consejos o posibles líneas de acción del sujeto político. Como hemos visto, el autor no prefigura una determinada institucionalidad

⁹ Recordemos, tal como hemos aclarado previamente, los aspectos distintivos en el análisis maquiaveliano de *El Príncipe* y los *Discursos*, en relación a la acción política y las instituciones.

adecuada para la conservación del gobierno. En todo caso, al reconocer en la fugacidad de los acontecimientos, en el movimiento y el cambio el principio unificador básico, el actor político debía actuar sobre la materia de la coyuntura.

El orden político, como círculo cerrado sobrevenido gracias a una violencia fundadora, tiene en sí mismo su fundamento, no se rige por la custodia de un bien supremo. Incluso nos informa acerca de la llegada del bien como resultado de un mal inicial. Las características que Maquiavelo reconoce propias de la política, lo orientan en la línea de buscar una reconstrucción de la misma, tal como lo hicieron Platón y Agustín, sin embargo, lo que distingue al florentino y su nueva ciencia política es la de orientarse con otros postes indicadores diferentes a los de sus antecesores.

A partir del análisis de los textos de Maquiavelo y de las interpretaciones que de los mismos se han hecho, consideramos ineludible destinar unas palabras a modo de recapitulación en base al amplio abanico que hemos dispuesto de conceptos, categorías analíticas, comentarios, etcétera. En principio, podemos recordar la importancia fundamental y sustancial del mal en la política maquiaveliana. El mismo no aparece sólo en los orígenes del orden político, sino que resulta sumamente fecundo en la autosuficiencia y reproducción del orden. La misma ciudad es una construcción artificial a partir de la utilización de medios violentos. En este sentido, desde un principio observamos la conformación del mal, el temor y la violencia como una tríada ineludible para hacer durable un Estado. El mismo planteo de Maquiavelo y su apelación a numerosos ejemplos de correcta aplicación de la violencia –violencia que construye-, no sólo no se presentan a modo de denuncia de las injusticias propias del orden político, sino que se perfilan como virtudes de un buen gobernante.

Al mismo tiempo, nos interesa destacar del constructo teórico maquiaveliano los elementos que nos permiten vislumbrar características propias del Estado moderno tal como lo conocemos. En este sentido, el temor y la violencia pueden ser emparentados con un modelo de Estado entendido en términos gramscianos. Especialmente si tenemos en cuenta que el temor no se presenta sólo como el sentimiento del pueblo hacia el principio, sino también de éste hacia el pueblo y en este camino se orienta su necesidad de legitimarse entre las masas. La búsqueda de consentimiento entre el pueblo, si bien parece desvalorizada por momentos, es una preocupación presente en el autor florentino. A esta altura, resulta imprescindible ser conscientes de que la

meta principal de Maquiavelo es perfilar un modo de gobierno que le permitiera al príncipe conservar el poder. En este camino, el príncipe debía ser capaz de variar su conducta, de buena a mala y viceversa "según lo dicten la fortuna y las circunstancias" (Skinner, 1993: 163). Al mismo tiempo, debe conseguir ser temido, pero no odiado. La violencia que aparece en los orígenes, debe saber utilizarse cuando lo demanden las circunstancias. Son justamente estos rasgos los que nos llevan a coincidir con Althusser en reconocer la función del Estado popular en Maquiavelo como unidad de la coerción y del consentimiento.

Capítulo II:

La violencia y sus formas diferenciales según su naturaleza.
Procesos de monopolización de la violencia órdenes políticos centralizados

En el presente capítulo hemos reagrupado a algunos autores que, a pesar de sus diferencias sustanciales, pueden ubicarse en una misma línea de pensamiento político realista. En este sentido, diremos que confluyen en una conceptualización de la violencia y la política, concibiéndolas a partir de procesos de monopolización de la violencia y de su organización en una estructura centralizada de poder. Estas unidades logran hegemonizar la violencia legítima, los hombres ya no temen a la muerte en manos de otro hombre, el miedo se reconfigura, se internaliza y actúa como contención de las emociones e impulsos, al mismo tiempo que se dirige al Estado, es decir, el temor de los hombres a ser castigados.

Como veremos, Thomas Hobbes por su parte, configura la noción de orden político a partir del modelo de Estado que refleja el Leviatán. El estado de naturaleza aparece como el dispositivo teórico que nos permite comprender las características de un orden pre-político, en el cual la violencia es horizontal, anárquica, impredecible y el temor frente a la muerte violenta es una constante entre los hombres. El Leviatán se erige frente a este *des-orden* y aglutina en sus manos el ejercicio de la fuerza sobre los súbditos. La violencia se torna predecible, se ejerce vertical y legítimamente. Por la complejidad y riqueza teórica de este autor, le hemos dedicado un espacio significativo en vistas a repasar su conceptualización, así como las discusiones que se han generado en torno suyo y las interpretaciones disímiles que hemos reconocido a partir de nuestro recorrido bibliográfico.

Por otro lado, nos encontraremos con Max Weber, quien concibe al Estado como la asociación política por excelencia y le asigna un medio específico que consiste en el monopolio de la fuerza física legítima sobre un territorio delimitado. El proceso que conlleva a esta monopolización de la violencia y a la conformación del Estado moderno, coincide con el desarrollo capitalista, en base a esta simultaneidad y mutua implicancia, el Estado adquiere las mismas características que la empresa capitalista. En relación a la noción de la violencia, el Estado aparece como el organizador, aglutinador de un conjunto de violencias disímiles que

preexisten al mismo, al hablar de monopolio reconoce la existencia de fuerzas en disputa, por eso, el Estado se tornaría hegemónico en el ejercicio de la violencia, la suya es efectivamente legítima a diferencia de las otras.

En el caso de Norbert Elias, las unidades centralizadas de poder que monopolizan el ejercicio de la violencia, solo se comprenden a partir del desenvolvimiento civilizatorio. En el mismo, resulta fundamental comprender la simultaneidad de las transformaciones de la estructura de personalidad y las estructuras sociales, gracias a las cuales los hombres asumen pautas de control de las emociones. El estudio de las estructuras sociales y de personalidad conlleva un aporte sustancial a la cuestión del monopolio de la violencia. En estos términos, el proceso de constitución del Estado, como una composición formada por muchas pequeñas unidades sociales que se encuentran en libre competencia, se entiende, por un lado, por la dinámica endógena de la misma composición, es decir, por su tendencia inmanente a construir un monopolio con las unidades libremente competitivas. Por el otro, en base a la auto-vigilancia, el auto-control, el dominio de las emociones espontáneas que se produce al mismo tiempo que la monopolización de la violencia física y la ampliación de las secuencias de acción y de las interdependencias en el ámbito social.

En pocas palabras y anticipándonos a lo que viene, Hobbes, Weber y Elias pueden ser inscriptos en una tradición realista crítica que se destaca por haber reflexionado sobre la política, el miedo, la violencia, entre otras ideas, y ha logrado estructurar una noción de orden político como espacio centralizado y pacificado. La violencia horizontal, anárquica es definitivamente excluida de dicho ámbito, se restringe a un estado pre-político en los términos en que lo entiende Hobbes, o bien a procesos pre-civilizatorios. A diferencia de Maquiavelo, quien con claridad reconoce e incluye al conflicto, la violencia y al mal al interior del orden político, como nociones que le son propias y lo caracterizan, los autores que veremos a continuación conciben la política en términos diferentes. Si bien reconocen el recurso a la violencia en manos del Estado, comprenden que los procesos que han desembocado en su conformación han aglutinado y centralizado la violencia, la organizan de manera tal de generar espacios *pacificados*.

1. Introducción al pensamiento científico y político hobbesiano

Mi madre tenía tal miedo, que dio a luz a gemelos: a mí y, conmigo, al miedo.

Thomas Hobbes

Un recorrido por algunos aspectos de la vida y obra del autor resulta por demás ilustrativo de la importancia de incluir al mismo en esta tesina. En principio, tal como recuerda Carlos Moya en el prólogo al *Leviatán*, nuestro autor inglés tiene la fortuna de nacer en momentos donde la Armada Invencible (española) llega a las costas de Inglaterra. El temor se apoderó de los ciudadanos de Malmesbury frente al posible desembarco español. En base a este contexto de guerra inminente, afirma Hobbes, que su madre “concibió con tan gran miedo, que nos parió a mí y al miedo juntamente” (Hobbes, 2003: 5). Él mismo se declara hermano gemelo del miedo, “yo y el miedo”. En este sentido, deducimos que el temor acompañó al filósofo desde muy temprano, y es este mismo temor, podemos decir, a *la muerte violenta*, el que se encuentra en la base de toda su obra de filosofía política.

A la hora de caracterizar la filosofía de Hobbes, la misma ha sido calificada de empirista, corporalista, materialista, racionalista y nominalista. En base al *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora (1994), afirmamos que dichos epítetos no son suficientes para caracterizar al autor ya que lo que encontramos es una trabazón interna de esas distintas tendencias, la misma está determinada por dos motivos, el científico y el político. Los cuales se encuentran entrelazados ya que la filosofía mecanicista de Hobbes tiene el propósito de afrontar el problema político capital, el de la constitución de la sociedad, evitando la guerra civil, y “a la vez la filosofía política de Hobbes es para su autor una confirmación de su pensamiento mecanicista” (1994: 1668). Según el cual lo único que hay en el mundo son cuerpos. En esta línea, la doctrina de los cuerpos humanos viene a ser el fundamento de la doctrina del cuerpo social de la sociedad. Como desarrollaremos luego *in extenso*, el hombre es un ser fundamentalmente antisocial, en su estado natural el hombre es lobo del hombre. Con el fin de evitar la destrucción de los hombres, es preciso constituir la sociedad y, con ella, permitir a los individuos subsistir sin temor y con seguridad (1994: 1669-1670). Sheldon Wolin (2001), afirma que Hobbes pensaba a la filosofía política como capaz de traer verdad y paz. Efectivamente, la naturaleza política podía ser reordenada mediante una filosofía política que estuviera libre de influencias aristotélicas y

escolásticas, reconfigurada a partir de los modelos de pensamiento matemático y científico (Wolin, 2001: 262).

Si bien Hobbes apela al método científico racionalista a la hora de configurar su armado teórico, Rinesi percibe cierta tensión entre la mentada razón y la retórica, fuertemente despreciada por el filósofo inglés. En este sentido, desde ya comprendemos que el Estado no solo es artificial, sino que el argumento que nos conduce a ese conocimiento es uno que debe apelar, *para convencernos*, a la razón. “De modo muy particular el pensamiento de Hobbes reivindica la legitimidad de la razón frente a los usos del discurso retórico y sus estrategias de seducción, que están para él en la base de la sedición política y de la desestabilización de los poderes establecidos” (2003: 199). Sin embargo, no pretendemos resolver en este trabajo el “mote” adecuado para clasificar la teoría hobbesiana. Por el contrario, nos interesa indagar en la lógica de abordaje de algunos ejes problemáticos, entre los cuales la natural conflictividad humana, la violencia, el temor y principalmente el llamado “estado de naturaleza”, priorizamos. Comencemos con el último de estos elementos, el estado de naturaleza.

2. El estado de naturaleza hobbesiano como aquel característico del *vacío político*

El constructo teórico en torno al estado de naturaleza ha generado un río de interpretaciones disímiles entre los comentaristas estudiosos de Hobbes. Como sabemos, a partir de la lectura del *Leviatán*, el mismo Hobbes no se refiere con dicha categoría a una condición cronológicamente anterior a la sociedad civil, o bien, un período histórico de la humanidad. Su carácter es, antes bien, el de una posibilidad siempre presente, inherente a toda sociedad política organizada. Sheldon Wolin (2001), se orienta en una serie de hipótesis acerca del objeto propio de la filosofía política, o de sus preocupaciones. En principio, afirma Wolin que la filosofía política consiste en un tipo de pensamiento cuyos grandes enunciados han sido propuestos en épocas de crisis con el fin de definir las condiciones posibles para un orden político estable. En este marco, el contexto de revolución política y conflicto religioso que atravesaba la Inglaterra de Hobbes, inclina a Wolin a concebir el estado de naturaleza como una condición de “nada política”.

De todas maneras, frente a dicha afirmación surgen algunos interrogantes. Tal como plantea Rinesi, en un estado de nada política, donde los hombres quedarían librados a sus

pasiones, “¿Por qué es que se matarían unos a otros, o que podrían llegar a matarse unos a otros, ‘como lobos’, esos hombres ‘naturales’ en los que piensa Hobbes? ¿Por qué es que luchan entre sí, o están dispuestos a luchar entre sí, y eventualmente a matar y a morir en esa lucha, esos hombres ‘naturales’, esos hombres fuera del tiempo, esos hombres a los que por hipótesis debemos suponer no sometidos al poder coactivo de ningún Estado, librados a sus propias fuerzas en la intemperie hostil del ‘estado de naturaleza’?” (2003: 177).

Las causas de una pregunta como la citada se deben a la descripción que el mismo Hobbes realiza de dicho estado, o bien, de dicho presupuesto lógico. Gran parte de la tradición de pensamiento político posterior ha intentado respuestas tentativas. El mismo Rinesi aventura cierta hipótesis. En principio repasa las causas que inclinan a los hombres a atacarse en busca de algún beneficio. Sin embargo, rápidamente niega la necesidad de suponer a los hombres “naturales” como esclavos de sus deseos irracionales o de sus pasiones desbocadas, para comprender esa hipótesis hobbesiana del estado de naturaleza.

El problema es que, en el estado de naturaleza –esto es, en la hipotética ausencia de un garante externo de la paz-, ninguno de los agentes puede excluir racionalmente la hipótesis de que otro pueda querer alcanzar sus propósitos (no importa cuáles sean estos: si los bienes, la gloria o algún otro) eliminándolo violentamente. (...) Más: ni siquiera es preciso que ese ‘otro’ sea otro señalable e identificable. Al contrario: es precisamente la dificultad o imposibilidad para identificar a aquel cuyas estrategias eventualmente podrían amenazar mi vida lo que contribuye a aumentar mi incertidumbre (que es un rasgo fundamental del estado de naturaleza hobbesiano) y a ponerme en guardia (2003: 179-180).

Frente a esta actitud de guardia por el posible ataque del “otro”, continua Rinesi, “no hay ninguna razón para que yo mismo tome la iniciativa” y, consciente de ello, me ponga a eliminar a todos aquellos cuya mera existencia constituye una amenaza potencial para mi seguridad y para mi propia vida. En esta decisión, como puede observarse, no hay ningún rasgo de imperio desordenado de las pasiones, sino la realización más racional posible de previsión. De este modo, “el estado de naturaleza es el infierno de la guerra de todos contra todos porque la ausencia de garantías externas de la paz precipita la situación, inexorablemente, hacia la verificación de las peores hipótesis que los agentes podían forjar, pero es la razón y no la pasión o el deseo irracional, la que preside ese desbarracamiento” (2003).

Por otro lado, podemos destacar otros análisis del estado de naturaleza hobbesiano. Desde la perspectiva de C.B. Macpherson, recuperado por Rinesi (2003), debemos comprender al estado de naturaleza como “naturaleza del hombre”, o de los hombres. Y esa naturaleza de los

hombres no sería otra que la del conjunto de disposiciones naturales de los hombres, es decir las disposiciones adquiridas por los hombres en la sociedad civil y que en ausencia –hipotética- del miedo a las consecuencias desagradables de infringir la ley, conduciría inexorablemente a la penosa situación de guerra de todos contra todos. Desde otro lugar, Renato Janine Ribeiro, según Rinesi (2003) afirma que el estado de la naturaleza es la misma guerra civil. En este sentido, el riesgo a evitar, desde la perspectiva hobbesiana, es, sin más, el producido por la existencia de un partido al interior del Estado, para la época de Hobbes es el clero. De este modo, la interpretación propuesta se presenta con un tinte más histórico que teórico. Y, tendría el mérito de responder a una de las preguntas que el mismo Rinesi plantea, a saber: ¿Por qué los hombres en ese estado de naturaleza están dispuestos a pelear entre sí?, “la interpretación de Janine Ribeiro arroja nueva luz sobre esta vieja pregunta porque nos permite pensar que hay *por lo menos algunos* hombres que luchan *por el poder*” (2003: 189).

En línea con la interpretación recuperada en el párrafo anterior, veamos cómo analiza Hobbes las condiciones subjetivas que llevan a la lucha natural entre los individuos en el estado de naturaleza. El autor detalla tres específicamente que, aun si fuera pertinente mencionarlas, resumiremos en una sola: la de una innata inclinación del género humano al deseo de poder, un deseo constitutivo que sólo puede ser eliminado por la muerte. Pues bien, si centramos nuestra atención en este deseo, podemos apreciar que tiene que ver con la característica antropológica fundamental que, según Hobbes, determina la finalidad esencial del ser humano; es decir, conservar su propia vida dirigiéndose hacia lo que la hace posible (el bien) y huyendo de lo que la pone en peligro (el mal). El deseo de poder es, por tanto, el impulso natural que empuja el ser humano hacia la satisfacción forzosa de esta necesidad primaria y elemental: la autoconservación vital.

Ahora bien, una vez que comprendemos que el deseo de poder y el de la autoconservación vital inclinan a los hombres a estar alertas unos a otros y, en algunos casos, a luchar entre ellos, nos preguntamos si esos elementos se encuentran presentes en todo momento y lugar, y acerca del carácter mismo del peligro –y temor- a la muerte violenta. Es posible comenzar afirmando que ese peligro de muerte violenta se extiende a todos y es, además, permanente. De hecho, aun cuando no se encuentren efectivamente en guerra, en el estado de naturaleza, los individuos viven bajo la amenaza constante del conflicto, pues el conflicto está siempre presente

como disposición natural, tal y como muestra la ilustrativa metáfora climatológica a la que recurre Hobbes en estas páginas. A su vez, resulta preciso comprender que la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tomada en cuenta tanto respecto a la naturaleza de la guerra, como de la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en una o dos lluvias fuertes, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.

Esto equivale a decir que en el estado de naturaleza la paz es siempre precaria porque es posible sólo bajo la amenaza latente y permanente de la guerra violenta y, por consiguiente, no es un estado de paz sino un estado de temor recíproco e inseguridad constante. De modo que, lejos de representar el momento originario de toda comunidad posible, como si en todos los lugares del mundo la civilización hubiera tenido que pasar históricamente por semejante estado de conflicto antes de alcanzar la forma política, Hobbes concibe el estado de naturaleza más bien como el riesgo que corre toda comunidad política si su poder soberano no está debidamente fundamentado. En este sentido, se trata del riesgo que corre todo estado cuando cae al estado *anterior* y la mayoría de los hombres se encuentran viviendo sin orden establecido por falta de un poder común, con la desconfianza recíproca y el temor permanente a la muerte violenta que caracterizan eminentemente los conflictos civiles. De este modo, observamos que en el autor del Leviatán, la natural conflictividad humana, y con ésta la violencia y el temor a la muerte como formas extremas de manifestación de dicha fenomenología (Firenze, 2013), juegan un rol determinante para comprender el fundamento –en tanto origen y legitimidad- del orden político, y tal vez podríamos aventurar, de su reproducción.

Este estado de vacío político o su amenaza permanente, debe ser observado incluso con mayor detenimiento. Si comprendemos, junto a Wolin (2001), que el estado de naturaleza hobbesiano simbolizaba no solo un extremo desorden en las relaciones humanas, que empujaba a los hombres a consentir que se creara un poder irresistible, sino que era también una condición confusa por la anarquía de significados. El problema planteado en estos términos era también filosófico e implicaba la jerarquía del conocimiento. “El estado de naturaleza constituía el caso

clásico de subjetivismo, y Hobbes, procurando resolver los problemas concomitantes, exploró toda una gama de temas significativamente nuevos: la función del lenguaje político, el sentido de la objetividad y la verdad dentro de un contexto político, y el lugar que le correspondía a la filosofía política en un mundo intelectual dominado por el modelo de la ciencia y la matemática” (2001: 275). En este sentido, el estado de naturaleza representa la culminación de un constante aumento del desacuerdo en cuanto a los significados comunes y fundamentales, el deseo de cada uno de buscar aquello que es bueno para él. En consecuencia, Hobbes no toleraba la primacía de la razón privada porque originaba una confusión de significados que destruía el cuerpo político como un todo en comunicación.

A su vez, “cuando se impedía que esta autoridad impusiera definiciones, la sociedad quedaba reducida a una condición en que cada miembro era libre de asignar a las palabras el significado que quisiera” (2001: 277). Desde esta perspectiva, la creación de un poder soberano dominaba la naturaleza política y simbolizaba el consenso de los hombres para ciertos usos determinados, permitía también una vida satisfactoria, cómoda, así como las artes de la civilización, el Leviatán constituido era el dueño incuestionable del sistema de reglas o definiciones fundamentales para la paz política (2001). En estos términos, podemos decir que el orden político hobbesiano no hace más que anular el conflicto de intereses que Maquiavelo reconocía como propiamente político. De este modo, es posible poner en duda el carácter de “vacío político” del estado de naturaleza, ya que bien puede pensarse que solo en dicho estado impera el conflicto inherente a la política y la noción de comunidad, que justamente el contrato de la sociedad civil anula al priorizar el interés individual de cada sujeto al pactar.

Llegados a este punto resulta valioso reconocer al conflicto como uno de los elementos que Hobbes intenta erradicar al prefigurar su Leviatán. Por otro lado, desde ya reconocemos el rechazo hobbesiano de la sociabilidad natural como fundamento de la comunidad, lo cual constituye precisamente el primer punto de ruptura con la tradición ético-política antigua y, a su vez, el elemento teórico que inaugura la configuración moderna del pensamiento de la comunidad. Basta con recorrer las conocidas páginas del libro XIII del *Leviatán* acerca del estado de naturaleza para percatarse del giro radical que Hobbes imprime de manera inaugural a la filosofía política occidental determinando, hasta nuestros días, el horizonte todavía abierto de su intrínseca problemática.

El origen del conflicto entre individuos radica en el estado de naturaleza ya que es en su interior donde se manifiesta plenamente esta igualdad a partir de la cual se genera la competencia por los bienes materiales necesarios para la conservación de la vida. Y, por consiguiente, es en su interior donde se desencadena la inevitable y legítima lucha a muerte para defender dichos bienes y la propia vida frente a las constantes amenazas que proceden de los otros individuos.

En vistas a comprender el modo en que Hobbes reflexiona acerca del *temor*, incluyendo al mismo como uno de los elementos prioritarios –por no decir esencial-, del fundamento de lo político, debemos comenzar por caracterizar las condiciones naturales del género humano. De este modo, nos encontramos frente a un filósofo que irrumpe en la historia del pensamiento afirmando la naturaleza no social del hombre, postura particularmente distante y contrapuesta a la tradición aristotélica que concibe al hombre como *zoon politikon*. De hecho, “los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respecto a todos ellos” (Hobbes, 2003: 126). En consonancia con este rechazo de los hombres a vivir con otros hombres, la igualdad en capacidades corporales y en sus facultades mentales, los hace iguales en la esperanza por alcanzar sus fines. “(...) si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse y subyugarse (2003: 125)”. En consecuencia, el miedo a que se interrumpa la supervivencia proviene de la condición humana, que nos lleva a querer sobrevivir a costa de los demás.

El modo más razonable, reflexiona Hobbes, de guardarse de la inseguridad mutua proveniente de la condición natural del hombre, es la anticipación. Implica dominar por fuerza o astucia, “a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente permitido” (2003). A partir de lo dicho hasta ahora, comprendemos que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en condición de guerra, una de todo hombre contra todo hombre. La guerra la entiende no sólo como una batalla, sino que se relaciona más bien con una categoría temporal que haría referencia al espacio de tiempo donde la voluntad de disputar es suficientemente conocida. A semejanza del mal tiempo (tiempo atmosférico), que trasciende uno o dos chaparrones, la naturaleza de la

guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición hacia ella, es todo tiempo en que no hay seguridad. En un tiempo tal, no están dadas las condiciones para la sociedad en cuanto tal y para todas las actividades productivas como la industria, el cultivo de la tierra, la navegación. Lo más dramático de un tiempo como el que describimos es la existencia del miedo continuo y el peligro a la muerte violenta.

En este punto, Hobbes viene a señalar una salida posible al estado o tiempo de guerra de todo hombre contra todo hombre. Señala la existencia de pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz, entre ellas la principal es el temor a la muerte, luego el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por su industria. A continuación apunta a los artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo, sugeridos por la razón. Estos no son otra cosa que las leyes de la naturaleza. Sin embargo, no consideramos pertinente ahondar en esta materia a los fines de los objetivos que nos hemos propuesto en este trabajo, sólo queríamos señalar el modo en que el temor actúa como mecanismo fundamental para inclinar a los hombres a agruparse e instituir un pacto social y político. De hecho, el miedo aparece como la pasión adecuada para impulsar la acción humana y la racionalidad requerida para dirigir dicha acción a su fin propio, es decir, la autopreservación (Robin, 2009).

Michel Foucault (2000) nos ofrece un análisis interesante acerca del *Leviatán* de Hobbes en relación al tema de la guerra y la soberanía. A partir del análisis de la guerra, más específicamente de la guerra en los términos de Hobbes, Foucault propone que la derrota en la misma no funda una sociedad de dominación, esclavitud, servidumbre, de una manera brutal y al margen del derecho, por el contrario, lo que ocurre en esta derrota –tras la batalla misma, tras la derrota misma, y en cierta forma independientemente de ella-, es el miedo. O bien, la renuncia al miedo, la renuncia a los riesgos de la vida. “Esto es lo que abre las puertas del orden de la soberanía y un régimen jurídico que es el del poder absoluto. La voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo” (2000: 92). El miedo, como venimos argumentando, se encontraría en la base de “la voluntad” de quienes prefieren fundar la soberanía y acatarla, haría posible la sumisión y aceptación por parte de los “derrotados” del derecho, la ley y el poder absoluto.

Ya se trate de un acuerdo, una batalla o una relación padres-hijos, de todos modos encontramos la misma serie: voluntad, miedo y soberanía. Y poco importa que lo que desencadene la serie sea un cálculo implícito, una relación de violencia o un hecho natural; poco importa que el miedo genere una diplomacia infinita, ya sea el miedo a un cuchillo en la garganta o al grito de un niño. De todas maneras, la soberanía está fundada. En el fondo, todo sucede como si Hobbes, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía (2000: 93).

De este modo, como vemos Foucault nos induce a pensar a un Hobbes cuyo constructo teórico resultaría ajeno al pensamiento sobre la guerra y sus relaciones correspondientes. De hecho, a partir de la lectura foucaultiana, en la época en que Hobbes escribía encontramos un contrincante estratégico, un juego discursivo o bien, determinada estrategia teórica y política que Hobbes quería eliminar y hacer imposible. Con dicho contrincante Foucault refiere a cierta manera de hacer funcionar el saber histórico en la lucha política, más específicamente: la utilización política, en las luchas contemporáneas, de cierto saber histórico concerniente a las guerras, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones y los efectos de todo esto, los efectos de todas esas conductas de guerra, de todos los hechos de batalla y de las luchas reales en las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder (2000: 94). “El enemigo –o, mejor, el discurso enemigo al que se dirige Hobbes– es el que se escuchaba en las luchas civiles que, por entonces, desgarraban el Estado inglés” (2000). Esta clave interpretativa ubicaría a Hobbes en un teórico de la paz, en tanto rechaza con ímpetu la guerra y su apología –o bien: el discurso de las relaciones de guerra-, sin embargo, debemos decir que este rechazo se debe en gran medida al miedo que el desorden causaba en nuestro filósofo inglés.

En este punto, dejemos de lado nuestra digresión foucaultiana y reparemos en otro análisis posible y pertinente para comprender la lógica del entramado teórico del estado de naturaleza. En este sentido, no sólo interesa las características del mismo o de los hombres en dicho estado, ni la posibilidad siempre latente de la interrupción del orden civil y el (re)ingreso al estado de naturaleza, o bien el descubrimiento de que tal o cual conflicto particular organiza las relaciones de los hombres. Más bien, importa destacar que es la *lógica* del antagonismo la que preside esa escena abismal de la política a que dio lugar ese nombre de “estado de naturaleza”. Por lo tanto, “tal vez lo que interese de Hobbes no sea tanto su identificación de *un determinado* antagonismo como poseedor de algún tipo de ‘prioridad ontológica’ por sobre todos los demás como su reconocimiento de la constitutiva imposibilidad del cierre del campo social,

imposibilidad derivada de la existencia de un núcleo duro e irreductible de conflicto” (Rinesi, 2003: 190). Esa conflictividad inherente al orden social es la que preocupa a Hobbes, es también, el conflicto que deviene posible frente a la aparición de partidarios dentro del mismo Leviatán, es decir, cuando el poder soberano es disputado, cuando aparecen divisiones. En consecuencia, es posible afirmar que es justamente el carácter propiamente político, si entendemos al mismo como el espacio de disputa de sentidos, el que busca eliminar el Leviatán de Hobbes. El Leviatán se erige frente a la propia precariedad del orden.

Para Hobbes era necesario que la sociedad existiera. El fantasma de la desagregación de todos los lazos sociales, de la pérdida de las referencias comunes, de la lucha de todos contra todos, es, el telón de fondo sobre el que Hobbes construye su teoría y la forma de aquello de lo que es necesario huir y conjurar. El mismo se propone volver a fundar, “contra la diseminación de los sentidos, contra los usos metafóricos y figurativos del lenguaje, un Logos obligatorio y universal, única garantía de la paz y el orden” (Rinesi, 2003: 192-193).

(N)adie estuvo más consciente que Hobbes respecto a la fragilidad y precariedad de ese orden, que, por demás, él ya no podía suponer natural, sino producto del arte y de las convenciones de los hombres. Que Hobbes sabía muy bien que ese cierre del sentido que procuraba, que esa cancelación de la existencia de las valencias plurales para las palabras, que esa eliminación del fantasma del desorden, que ese alejamiento definitivo del espacio pre-político de la guerra y del desentendimiento recíproco, no podría ser alcanzado ya apelando a la existencia de algún orden previo, de algún significado verdadero de las palabras alojado en quién sabe qué sustrato profundo de la realidad, de alguna esencia verdadera de la comunidad que sería la tarea de la política realizar. Dicho de otro modo: que Hobbes sabe mejor que nadie que el mundo está –siempre, constitutivamente- fuera de quicio, ‘out of joint’, pero que sabe también que es necesario proveerle algún tipo de orden para que la convivencia entre los hombres sea posible, para que la vida en común de las personas puede comenzar. Ahora: siendo ese orden que es necesario construir precisamente eso: una construcción, un constructo, un artificio, su viabilidad no puede depender sino de la existencia de un poder político estatal que lo garantice y lo sostenga. De lo que se desprende la centralidad del problema de la obediencia en el pensamiento hobbesiano (2003: 193).

De esta manera, nos introducimos de lleno en el tema de la obediencia. Como veremos, incluso el estado de naturaleza puede pensarse como un armado teórico cuyo fin es el de persuadir a los hombres de la época de Hobbes de la necesidad de la conformación del Leviatán. Recordemos que el mismo Hobbes apela al uso de la razón cuando destaca el temor a la muerte violenta como la pasión más apropiada en vistas a inducir a los hombres a la sumisión frente a un tercero, garante absoluto del orden. A su vez, recordamos que es el temor la única pasión que Hobbes reivindica una vez conformado el pacto civil. El temor –a la muerte violenta- resulta por

demás eficiente no solo para dar origen y otorgar legitimidad al Leviatán, sino también para, una vez instituido el mismo, posibilitar su reproducción. Como veremos, al interior del orden político tal como lo propone Hobbes, el riesgo a una muerte violenta y repentina resultaría eliminado. Sin embargo, sabemos que así ocurre en base a las consecuencias de infringir la ley, siempre protegida por la espada pública, es decir, la violencia ejercida no sería anárquica y horizontal, sino vertical y medianamente predecible.

3. El Estado como contrato social que otorga contenido y forma al temor. La violencia política organizada verticalmente.

El soberano debe establecer el miedo del estado de naturaleza y de su poder coercitivo como los más grandes temores de sus súbditos. Debe dar al pueblo “lentes prospectivas”, forjadas de “moral y ciencia civil”, de doctrinas morales y políticas bien pensadas, para ayudar a las personas a “ver las miserias que se ciernen” sobre ellos, pero que no perciben de inmediato.

Corey Robin

En la medida en que el Leviatán es, para Hobbes, la garantía de la soberanía del Logos, y ésta la condición de posibilidad para una convivencia pacífica entre las personas, asegurar la obediencia al Leviatán se vuelve para él una y la misma cosa que asegurar la posibilidad misma de la vida civil.

Eduardo Rinesi

En base al análisis precedente, podemos atestiguar el lugar central del temor en la base de los fundamentos del Estado, agreguemos “absoluto”. Tal como tendremos ocasión de analizar, el poder legítimo del Estado reside en la facultad de castigar a los miembros que infrinjan las leyes, facultad que los individuos le asignaron por *libre decisión*. En otros términos, el Estado no nace para eliminar el temor que caracteriza al estado de naturaleza sino para darle al mismo una forma y contenido determinado, podemos decir también *predecible*, como son los que tiene en sí el castigo previsto por la ley positiva, en estrecha vinculación a la violencia.

Por otro lado, y en relación al contrato o pacto social, tal como se encarga el filósofo inglés de aclarar, la fuerza de las palabras son demasiado débiles para sujetar a los hombres al cumplimiento de sus convenios, es por esta razón que no habría en la naturaleza del hombre más que dos ayudas imaginables para fortalecerlo, que son un temor a la consecuencia de faltar a su

palabra o un orgullo en parecer no necesitar faltar a ella. Sin embargo, esta última se encuentra raramente. De este modo, “la pasión que debe reconocerse es el temor, que tiene como objetos dos muy generales: uno, el poder de espíritus invisibles; el otro, el poder de aquellos hombres a quienes así ofendería. De estos dos, aunque el primero sea el mayor poder, es comúnmente el temor al último el mayor temor” (2003: 139). De todas maneras, Hobbes nos advierte sobre los reparos que debemos tener en relación a dicha pasión, ya que sabemos que antes del tiempo de la sociedad civil o en la interrupción del mismo por la guerra, no hay nada que pueda fortalecer un convenio de paz acordado contra las tentaciones de avaricia, ambición, lujuria; a excepción del temor a aquel poder invisible que cada hombre venera como Dios.

Llegados a este punto, nos remontamos a la segunda parte del primer libro del *Leviatán*, en donde Hobbes ahonda en la descripción de su modelo de República, y, naturalmente, del modo en que entiende el traspaso desde el estado de naturaleza a la sociedad civil¹⁰. De esta manera, la causa final, o bien, la meta de los hombres al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa, “esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de (aquellas) leyes de la naturaleza (2003: 161)”. Esto es porque las leyes de naturaleza, que se relacionan con la justicia, la equidad, modestia, etcétera, son por sí mismas contrarias a las pasiones de los hombres, que llevan a infligirlas cuando falta un *terror* hacia algún poder.

Así entendemos el sentido de la afirmación contundente que citamos a continuación, “sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre” (2003: 161). A pesar de las leyes de naturaleza, si no existe un poder constituido o no fuese lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza para defenderse de los demás. Es por este motivo necesario un pacto – regido por la espada, que es lo mismo que decir el ejercicio legítimo de la violencia-, y la conformación de un poder común que proteja a los hombres de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros.

¹⁰ Recordemos que al hablar de nociones como estado de naturaleza o sociedad civil, las mismas no son más que construcciones teóricas del autor, estamos pensando en categorías a-temporales que sirven de fundamento o respaldo de su modelo teórico y político de gobierno de los hombres.

En base al reconocimiento de la artificialidad de la convivencia social, al contrario del acuerdo natural entre las abejas para actuar cooperativamente, el único modo de que tenga lugar una verdadera unidad entre los hombres es a partir de conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad.

Es un pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas las acciones de manera semejante. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular en la república, administra tanto poder y fuerza que por terror a ello resulta capacitado para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y mutua ayuda contra los enemigos del exterior. Y en él consiste la esencia de la república, que (por definirla) es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, pasa su paz y defensa común (2003: 164-165).

Nos hemos permitido una cita tan extensa como la precedente porque creemos en la misma se encuentra, con rigurosa precisión, la explicación del modo, o bien, procedimiento, para la conformación de una sociedad civil y del poder civil que se erige, omnipotente, por sobre los hombres. Un poder que se establece no mediante palabras, sino bajo la fuerza de la espada, es decir, su (in)cumplimiento está supeditado a la posibilidad, siempre presente, del castigo. Con claridad lo expone Hobbes, “los pactos no tienen fuerza para obligar, sostener, constreñir o proteger a ningún hombre sino partiendo de la espada pública; esto es, partiendo de las manos desatadas de ese hombre o asamblea de hombres que posea la soberanía, cuyas acciones son obedecidas por todos y ejecutadas por la fuerza de todos unidos en él (2003: 167)”.

A su vez, encontramos en los extractos citados, un elemento interesante. El autor, al referir al temor que sentirían los hombres si violasen las leyes civiles una vez constituida la República usa el término *terror*, tal vez intentando reforzar la *ideología* detrás de la espada pública. En este sentido, podemos observar cómo el miedo, temor o terror, no sólo opera en el origen de la posibilidad de comunidad, sino que se constituye en el motor de la misma. Apuntamos al hecho de la viabilidad de la comunidad política sólo en los límites de la puesta entre paréntesis del peor de los miedos, el miedo a la muerte violenta, a esto se suma -aquí viene un aspecto esencial del armado teórico hobbesiano- la necesaria actualización permanente de ese

miedo en la figura del Leviatán. Como vemos, a raíz del carácter de la antropología hobbesiana, es inherente a la misma la exigencia de que la amenaza permanezca siempre visible para los hombres (Hilb, 2001: 446).

En este punto, se impone desplegar cierta recapitulación de lo dicho hasta el momento. En principio, comprendemos al estado de naturaleza como un presupuesto teórico que nos induce a imaginar un momento de des-orden, de inseguridad, de mutua desconfianza entre los hombres, de ausencia de unidad y por tal motivo, de posibilidad siempre presente de una disputa partidaria por el poder. De hombres actuando motorizados por pasiones egoístas, su vida siempre amenazada por el riesgo de ser víctima en manos de algún *otro*. En este sentido, un comentario posible apunta al referido “conflicto” y al carácter propio de dicho estado de naturaleza, bien podemos relacionar ambas categorías y arribar a algunas conclusiones. De este modo, si el estado de naturaleza refleja el estado “natural” de los hombres, en términos de Macpherson, aquel en que se manifiestan los aspectos perniciosos del hombre aprehendidos por vivir en sociedad, entonces no consistiría en un período de la humanidad pre-social. Más bien, Hobbes estaría destacando las propias características de los hombres de su época que habría que erradicar al momento de conformar el Estado absoluto en torno al Leviatán. El *Leviatán* no sería más que una obra que induce a los hombres, por medio de la *introspección*¹¹, a tomar consciencia de la necesidad de acatar las órdenes de un poder centralizado e indivisible. Por otro lado, si el estado de naturaleza es meramente el de una guerra civil, en los términos de Janine Ribeiro, todo este entramado teórico apuntaría más que a la descripción antropológica, a una de tipo histórica, en consecuencia, importa del mismo su capacidad de prevenir a los hombres sobre el riesgo de disputar el orden instituido de un modo partidario.

De hecho, tal como apunta Michel Foucault, “la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo

¹¹ Tal como argumenta Rinesi, “el problema de Hobbes no es, en fin, explicar ‘cómo’ fue que los hombres ‘pasaron’ un buen día de un estado natural de salvajismo a una vida política reglada, sino inducir a sus lectores a reconocer al Estado, al Leviatán, como creación suya, a reconocerse como autores de ese Leviatán, y consecuentemente como ciudadanos obligados a obedecerle” (2003: 195). A su vez, “es fundamental el *reconocimiento* del lector – reconocimiento que se verifica por vía de un ejercicio honesto de *introspección* intelectual- en la figura del ‘hombre natural’ trazada por Hobbes; por eso insistimos más arriba en que cuando Hobbes describe las características de ese hombre natural está describiendo las características que cualquiera de sus lectores puede (y, si es honesto, *debe*) reconocer como propias” (Ibíd.).

contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas” (2000: 89), es decir, nos encontramos frente a la mismísima incertidumbre y falta de predictibilidad, lo cual lleva a Hobbes a intentar su supresión.

Sin embargo, en este punto no podemos dejar escapar una cuestión. Si bien reconocemos la validez de los preceptos descritos precedentemente, quisiéramos destacar la cuestión del conflicto, de su estado siempre latente, incluso en tiempos de paz. Desde una mirada complementaria a la que venimos rescatando, puede pensarse todo el aparato teórico acerca del estado de naturaleza como una descripción realizada por Hobbes frente al temor que le provoca la política misma. En este sentido, al instituir el Leviatán no estaría creando la sociedad civil y con ella, el orden político¹², antes bien, creemos que de ese modo estaría anulando lo impredecible de la política misma, su carácter conflictivo irremplazable. Justamente, frente a esta empresa de desterrar el conflicto propio de las relaciones sociales, la violencia ejercida verticalmente, de modo predecible y exclusivo en manos del Leviatán, aparece como necesaria en la generación de este nuevo orden político y social. El temor, que en el estado de naturaleza aparecía a raíz del riesgo de morir en manos de otro(s) y de un modo violento, sufre una transformación y ahora se re-actualiza en el Leviatán, adquiriendo la forma del miedo frente a las consecuencias de des-obedecer o infringir la ley, es decir, frente a la espada pública que se erige como el aspecto *coercitivo* del pacto civil.

Ahora bien, quisiéramos, para ir concluyendo, revisar someramente una preocupación en la que Rinesi se inmiscuye. El autor plantea sus argumentos frente a aquella tradición de pensamiento occidental que ha incluido a Hobbes entre quienes “militan” a favor de una autoridad capaz de conseguir que todos los órdenes sociales y todos los ciudadanos, sin necesidad de coerción alguna, acepten la norma. En el caso de Hobbes, la coacción y la fuerza aparecerían en el límite, frente a los “necios” que no se convencieron de que debían obedecer, a ellos les espera el rostro represivo, coactivo del Estado. Es decir, desde este punto de vista se sugiere que “la violencia estatal funciona en Hobbes *como un momento –el último- de la propia argumentación*, como una razón –la última-de la *legitimidad* del Leviatán” (2003: 205). Este último argumento es de naturaleza no-racional y presenta una ostensible heterogeneidad en

¹² De hecho, Soares, quien es citado por Rinesi (2003), nos induce a pensar el pacto como un artificio de la razón para generar el orden político, no porque lo instituya, sino porque colabora, en cuanto idea determinante de actitudes propias a súbditos reverentes, con su preservación o reproducción. Es decir, el orden político que instituye el Leviatán es uno de sumisión, pero no es una creación *ex nihilo*.

relación a los otros argumentos que el autor buscaba sostener. Y será en este punto en el cual Rinesi le reconoce al pensamiento hobbesiano un carácter sorprendentemente anticipatorio. El autor se pregunta si acaso Hobbes, al admitir que el Estado no puede prescindir de la amenaza del uso de la fuerza sobre cualquiera que osara incumplir el pacto que lo funda y desobedecerlo, se anticipa a la constatación de que la violencia es constitutiva de la misma práctica política, justamente porque es fundadora de la juricidad estatal. Tesis a la que efectivamente adherimos. Sin embargo, Rinesi avanza un casillero y ubica a Hobbes como un teórico de la obediencia, la tensión entre si la violencia se aplica o no en último término, y si la misma es o no constitutiva del orden político, puede ser analizada –desde la perspectiva de Rinesi-, como la tensión entre las diferentes estrategias a través de las cuales el poder consigue ser obedecido, “las estrategias de producción de consensos y las estrategias de aplicación de la coacción” (2003: 206).

Como hemos podido constatar, el temor desempeña el rol protagónico en la teoría política hobbesiana, en base a este reconocimiento decidimos hacer tanto hincapié en analizarlo. Sin embargo, no es posible pensarlo escindido de la categoría política fundamental y objeto de nuestra investigación: la violencia. En Hobbes mismo, el par temor-violencia se presenta necesariamente entrelazado. Mientras que el temor actuó como motor político para aceptar y legitimar al Leviatán, la violencia aparecía, justamente, como el objeto de dicha “pasión”; objeto que adquiere formas distintas en el estado de naturaleza y, posteriormente, en la sociedad civil. Tal como hemos reseñado precedentemente, la violencia en “estado natural” es anárquica, horizontal, impredecible, a la misma le corresponde un temor que, particularmente, se mantiene alerta ante la muerte violenta como posibilidad siempre presente. Por otro lado, la violencia ejercida por el Leviatán posee una dirección vertical y se dirige a “castigar” a los “necios” que infringen la ley o desobedecen las normas, de este modo, requiere del temor ya que el mismo sirve de soporte para mantener la sumisión de los súbditos y la obediencia frente a la posibilidad del ejercicio coercitivo de la espada pública.

4. Max Weber, el recurso a la violencia legítima como medio específico del Estado moderno

Autor imprescindible si los hay en nuestro trabajo acerca de la violencia y la política. Weber, en *Economía y sociedad*, afirma sin titubeos que el Estado, en tanto asociación política

por excelencia, se define por un medio específico, para el caso es el recurso a la utilización de fuerza física. Weber, como veremos, reconoce que pueden existir asociaciones políticas pero identifica al Estado como la asociación política por excelencia.

(s)ociológicamente el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física. "Todo Estado se basa en la fuerza", dijo en su día Trotsky en Brest-Litowsk. Y esto es efectivamente así. Si sólo subsistieran construcciones sociales que ignoraran la coacción como medio, el concepto de Estado hubiera desaparecido; entonces se hubiera producido lo que se designaría. Con este sentido particular del vocablo, como "anarquía". (2002: 1056)

Como es posible observar, podemos extraer a priori dos consecuencias relevantes de la teorización weberiana. En primer lugar, la política como tal, si bien trasciende al Estado, se refleja en el mismo de un modo directo y en tanto tal se presenta esencialmente vinculada a la violencia. En segundo lugar, la lógica instrumental aparece inscripta en la concepción política del autor. “La asociación política en que los medios materiales de la administración se encuentran total o parcialmente en el poder propio del cuerpo administrativo dependiente la designaremos como articulada ‘en clases’ (2002: 1059)”. Al mismo tiempo, podemos recuperar los análisis de Javier Franzé (2012) en relación a la reflexión política de Weber. Según su interpretación, la misma constituye un punto de referencia para un concepto de política, dados sus componentes no normativos (primacía de los medios sobre los fines) y anti metafísicos o no esencialistas (mundo como lugar vacío de sentido, concepto no esencialista de hombre). De todas maneras, señala como punto débil a la reducción —aunque con matices— de la política al Estado y la ausencia de un concepto claro de violencia. Como vemos, en respuesta a la indagación que el mismo Weber propone, la política es definida como dirección.

El concepto de política en Weber es propuesto por él mismo como uno extraordinariamente amplio, al tiempo que abarca cualquier género de actividad autónoma. Entre los ejemplos que menciona encontramos las divisas de los bancos, la política de descuentos del *Reichsbank*, de la política de un sindicato durante una huelga, y se puede hablar igualmente de la política escolar de una ciudad o de una aldea, de la política de la presidencia de una asociación. Sin embargo, a continuación Weber especifica su teorización afirmando que entiende por política solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un estado (1984).

La asociación política como tal puede ser definida sociológicamente a partir de su actividad, sin embargo, Weber arguye que dicha tarea resulta sumamente difícil ya que históricamente las mismas han ido cambiando, no hay ninguna que pueda decirse que sea competencia exclusiva de estas que hoy llamamos Estados. En base a dicho reconocimiento, nos informa que el mismo solo puede ser definido por un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. Luego aclara que la violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el estado se vale, pero sí es su medio específico, este dato es fundamental. Weber encuentra en la actualidad, una relación especialmente estrecha entre el estado con la violencia, a diferencia del pasado, cuando las más diversas asociaciones, comenzando por la asociación familiar, han utilizado la violencia como un medio enteramente normal.

Hoy, por el contrario, tendremos que decir que estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el "territorio" es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el estado lo permite. El estado es la única fuente del "derecho" a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos estados o, dentro de un mismo estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen (1984: 309).

Las características descritas por Weber son totalmente acordes al modo de funcionamiento jurídico actual del Estado nación. Si bien reconoce la presencia de otras posibles violencias, solo la institución estatal puede ejercer legítimamente la fuerza física dentro de las fronteras que demarcan el territorio que le corresponde. Esta violencia ejercida verticalmente a pesar de no lograr terminar con otras posibles expresiones violentas, efectivamente se erige como legítima y reconocida. Este es un rasgo esencial, un dato de la realidad, que actualmente la mayoría de nosotros acepta como natural y correcto. Incluso necesario en tanto *pacificador* del orden social. El derecho la respalda, el derecho que supimos construir que difícilmente nos atreveríamos a cuestionar. Sin embargo, como veremos a lo largo de nuestro repaso o bien, reflexión teórica, a lo largo la tradición de discurso político, han sido muchos los que han reconocido en la violencia estatal un mal construido como necesario para un sistema capitalista asentado en relaciones de dominio.

En el caso del análisis weberiano se reconoce una relación de dominio de hombres sobre hombres que precede a la política misma, o bien, a las asociaciones políticas, es decir al Estado.

Esta relación de dominio aparece basada en el medio de la coacción legítima, también podemos decir “considerada legítima”. El autor afirma que para que la misma subsista es menester que los hombres dominados se sometan a la autoridad de los que dominan en cada caso. Cuándo y por qué lo hagan, nos informa, sólo puede comprenderse cuando se conocen los motivos internos de justificación y los medios externos en los que la dominación se apoya (2002: 1056-1057). Veamos cómo aparece la conceptualización del Estado como asociación de dominio y cómo el autor revela el desenlace sociológico por el Estado moderno ha reunido los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas¹³.

Desde el punto de vista de nuestra consideración importa, pues, destacar lo puramente conceptual en el sentido de que el Estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquéllos por derecho propio, y colocándose a sí mismo, en lugar de ellos, en la cima suprema (2002: 1060).

Por otro lado, para enriquecer el análisis precedente, recordemos que Weber insiste en un abordaje eminentemente sociológico del Estado y de la política, situando el tipo específico de Estado moderno como consecuencia o, mejor dicho, estrechamente enlazado al desarrollo capitalista. En este sentido, afirma taxativamente que el Estado moderno es una "empresa" con el mismo título que una fábrica, en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. Y se halla asimismo condicionada de modo homogéneo, en ésta y en aquél, la relación de poder en el interior de la empresa (2002: 1061). Como es posible deducir, el rasgo que comparten el Estado moderno y la empresa es la relación de poder que se da al interior de ambos ámbitos. La distinción vendría de la mano de un medio específico de la política o el Estado, repetimos, el recurso a la fuerza legítima en su territorio.

¹³ En términos de Weber, el desarrollo sociológico del Estado moderno puede describirse en la siguiente cita. “En todas partes el desarrollo del estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares “privados” de poder administrativo que junto a él existen: los propietarios por derecho propio de medios de administración y de guerra, de recursos financieros y de bienes de cualquier género políticamente utilizables” (1984: 313).

5. Aportes a la teoría de la monopolización de la violencia física en el marco del proceso civilizatorio occidental

Los enfrentamientos físicos, las guerras y las luchas disminuyen y cualquier cosa que los recuerde, hasta el descuartizamiento de animales muertos y la utilización del cuchillo en la mesa, tiende a reprimirse o, por lo menos, a someterse a una regulación social cada vez más estricta. En cierto sentido, lo que sucede es que el campo de batalla se traslada al interior. El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre individuos.

Norbert Elias.

A continuación presentamos un texto clave: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, que posee una riqueza analítica inmensa. Si bien pertenece al ámbito académico de la sociología, nos aporta una perspectiva de análisis interesante a la hora de pensar procesos de des-conflictualización, diferenciación e integración de grupos sociales, en vistas a comprender la conformación de espacios pacificados a partir de la monopolización de la violencia física en órdenes centralizados. A lo largo de esta obra, Norbert Elias, intentará un recorrido, a partir de observaciones, del modo en que los hombres asumen pautas de control de las emociones. Su estudio trata de procesos de larga duración de las estructuras sociales, así como las estructuras de personalidad. Concebimos importante recuperar esta lectura en tanto marco analítico para advertir los procesos de modelación social en el sentido de la civilización occidental, modelación posible a partir de una auto-coacción de los hombres, en este sentido se entiende la importancia de estudiar simultáneamente las estructuras de personalidad y las estructuras sociales. Específicamente, vamos a destacar el proceso de monopolización de la violencia, la conformación de espacios pacificados.

En este punto, preciso es destacar que el mismo autor advierte acerca de la imposibilidad de afirmar con total certeza que los miembros de una sociedad se hayan hecho más civilizados; pero, siempre que se realicen investigaciones sistemáticas con referencia a pruebas empíricamente verificables, tal como él mismo emprende, podrá decirse de algunos grupos de

hombres, y con mayor certidumbre, que se han hecho más civilizados sea mejor o peor o tenga un valor positivo o negativo (2009). Por otro lado, Elias realiza una crítica precisa a la imagen moderna del hombre, la cual lo entiende como contenedor cerrado por naturaleza, con una cáscara externa y un núcleo escondido en su interior. En contraposición, el autor comprende por proceso de civilización uno que abarca a muchas generaciones de seres humanos, en cuyo curso cambia justamente la estructura de la personalidad de los hombres sin que cambia su naturaleza, los hombres se hacen “más civilizados”.

6. Transformaciones simultáneas en las estructuras de personalidad y las estructuras sociales

La auto-vigilancia, el auto-control, así como el dominio de las emociones espontánea, la contención de los afectos, la ampliación de la reflexión más allá del estricto presente para alcanzar a la lejana cadena causal y a las consecuencias futuras, son aspectos distintos del mismo tipo de cambio del comportamiento que se produce necesariamente al mismo tiempo que la monopolización de la violencia física y la ampliación de las secuencias de acción y de las interdependencias en el ámbito social. De este modo, tiene lugar una modificación del comportamiento en el sentido de la civilización (2009: 542). Al mismo tiempo, gracias a un monopolio de un poder central, la amenaza física del individuo va haciéndose cada vez más impersonal y no depende de modo tan directo de los afectos y los impulsos momentáneos, sino que progresivamente va sometándose a normas y leyes exactas. Finalmente, acaba suavizándose dentro de ciertos límites y con ciertas variaciones, incluso en el caso de quebrantamiento de la ley (2009).

El proceso de modelación social en el sentido de la civilización occidental es especialmente difícil. Para conseguir al menos un éxito relativo tiene que producir una diferenciación muy intensa, una regulación muy fuerte y estable del aparato psíquico de los individuos, en consonancia con la estructura de la sociedad occidental. En líneas generales, especialmente en las clases medias y bajas, este proceso suele ser más lento que el proceso de modelación de las sociedades menos diferenciadas. La resistencia que se ofrece a la adaptación a las pautas civilizatorias dadas de antemano, las tensiones que cuesta al individuo esta adaptación, la profunda transformación de todo el aparato psíquico, son siempre muy considerables. Y, además, a diferencia de las sociedades menos diferenciadas, el individuo de la sociedad occidental alcanza muy tarde la condición adulta y, con ella, los hábitos de adulto, cuya aparición, por lo general, supone el fin del proceso civilizatorio individual (2009: 551).

Este proceso civilizatorio es sumamente complejo y difícil, no se da simultáneamente en toda una estructura social, sino que tiene lugar progresivamente en grupos sociales específicos. “Lo que da su carácter especial y único al proceso civilizatorio de Occidente es el hecho de que, por primera vez en la historia, se haya llegado a tal complejidad en la división de funciones, a tal estabilidad en los monopolios de la violencia física y de los impuestos, y a unas interdependencias y competencias de tales masas humanas en espacios territoriales tan amplios” (2009: 551). Por otro lado, Elias nos induce a reflexionar acerca del grado intenso y completo de la dominación en relación al alcance de la división de funciones, así como la cantidad de individuos de los que depende la acción de cada persona concreta.

En otro orden de cosas, el autor nos alerta sobre algunas generalizaciones comúnmente aceptadas, es decir, aquellas construcciones armonizadoras que pretenden demostrarnos que el entramado relacional de Occidente, el sustrato del movimiento civilizatorio hasta ahora más fuerte y avanzado, constituye una unidad pacífica. Por el contrario, de ninguna manera se trata de una totalidad originariamente armónica en la que hubieran aparecido los conflictos. Antes bien, “las tensiones y las luchas –al igual que la dependencia recíproca de los seres humanos– constituyen un elemento integral de la estructura de esta sociedad y son de una importancia decisiva para la orientación de sus transformaciones. No hay duda de que un movimiento civilizatorio puede alcanzar una gran importancia en estos enfrentamientos, puesto que la habituación a una medida mayor de previsión y a una más intensa contención de los efectos momentáneos en ciertas circunstancias da a los pertenecientes a un grupo una superioridad considerable sobre los demás” (2009: 587). La transformación civilizatoria y la subsiguiente racionalización, refiere a todos los cambios de los hábitos humanos, dentro de los cuales los contenidos de la consciencia, solo constituyen una manifestación parcial. “Aquí se trata de las modificaciones de toda la organización espiritual en la totalidad de sus ámbitos, desde la orientación consciente del yo hasta la orientación completamente inconsciente de los instintos” (2009).

La determinación de cada ser humano no es el ‘ello’, ni el ‘yo’ o el ‘super-yo’, sino la relación fundamental entre estas funciones de autoorientación psíquica que parcialmente son antagónicas y parcialmente complementarias. Sin embargo, estas relaciones de cada individuo concreto, es decir, la configuración de su orientación impulsiva, y la de su orientación del yo y del super-yo, se modifican en su conjunto en el curso del proceso civilizatorio en correspondencia con una transformación específica de las relaciones entre los seres humanos, de las relaciones humanas. A lo largo de este proceso, para decirlo en pocas palabras, la

consciencia se hace menos permeable a los instintos y los instintos menos permeables a la conciencia (2009: 589).

Una vez que hemos reseñado el modo de transformación de las estructuras de personalidad, veamos cómo se entiende la constitución del Estado, punto que se relaciona con nuestro objeto de estudio. De este modo, Elias refiere al punto de arranque desde el cual se investiga el proceso de constitución del Estado como una composición constituida por muchas pequeñas unidades sociales que se encuentran en libre concurrencia. En este sentido, su investigación muestra cómo cambia esta composición y por qué lo hace; al propio tiempo demuestra que hay explicaciones que no tienen el carácter de una explicación causal, puesto que el cambio de la composición se explica, parcialmente, por la dinámica endógena de la misma composición, por su tendencia inmanente a construir un monopolio con las unidades libremente competitivas. Asimismo, la investigación explica cómo la composición originaria se convierte en otra en el curso de los siglos, en la cual una sola posición social, la del rey, conlleva tales posibilidades de poder que ningún otro poseedor de una posición social dentro del entramado de interdependencia puede competir con él. La investigación muestra, finalmente, cómo cambian las estructuras de personalidad de los seres humanos en el curso de tal transformación de las composiciones (2009: 71).

7. La monopolización de la violencia física a partir de la transformación de las estructuras de personalidad y las estructuras sociales

El aspecto más interesante que nos aporta a nuestra reflexión Elias, se relaciona con el modo de concebir este monopolio de la violencia física. En tanto no se presenta únicamente como una imposición centralizada y ejercida verticalmente, del modo en que podemos pensarla a partir del Leviatán hobbesiano o del Estado weberiano. Lo novedoso en el proceso civilizatorio reflejado por Elias está en este doble proceso de transformación de las estructuras de la personalidad, por un lado, y las estructuras sociales, por el otro. En ambas estructuras tienen lugar cambios específicos que posibilitan espacios pacificados, la monopolización de la violencia, tornando a la misma predecible y centralizada; esto es posible gracias a un cambio en la personalidad de los individuos que resulta casi determinante y se relaciona con los condicionantes del comportamiento en tanto auto-control, auto-coacción, la vergüenza, la racionalización. En síntesis, manifestaciones de una disminución de los miedos directos ante la

amenaza o el ataque por parte de los demás y un fortalecimiento de los miedos internos automáticos, de las coacciones que se imponen ahora los propios individuos.

Lo que cambia es el conjunto del aparato condicionante del comportamiento y, en consecuencia, no solamente se modifican las formas individuales de comportamiento, sino toda la determinación del comportamiento humano, toda la estructura del aparato de autocontrol psíquico. La organización monopolista de la violencia física no solamente coacciona al individuo mediante una amenaza inmediata, sino que ejerce una coacción o presión permanentes mediatizadas de muchas maneras y, en gran medida, calculables. En muchos casos, esta organización actúa a través de su propia superioridad. Su presencia en la sociedad es, habitualmente, una mera posibilidad, una instancia de control. La coacción real es una coacción que ejerce el individuo sobre sí mismo en razón de su preconocimiento de las consecuencias que puede tener su acción al final de una larga serie de pasos en una secuencia, o bien en razón de las reacciones de los adultos que han modelado su aparato psíquico infantil. El monopolio de la violencia física, la concentración de las armas y de las personas armadas en un solo lugar hace que el ejercicio de la violencia sea más o menos calculable y obliga a los hombres desarmados en los ámbitos pacificados a contenerse por medio de la previsión y de la reflexión. En una palabra, esta organización monopolista obliga a los seres humanos a aceptar una forma más o menos intensa de autodomínio (2009: 543-544).

A su vez, la monopolización de la violencia física tiene la ventaja de disminuir el miedo y el terror que el hombre inspira al hombre. El permanente autocontrol a que cada vez se acostumbra más el individuo trata de disminuir los contrastes y alteraciones repentinas en el comportamiento, así como la carga afectiva de todas las manifestaciones. El individuo se ve obligado a reformar toda su estructura espiritual en el sentido de una regulación continuada e igual de su vida instintiva y de su comportamiento en todos los aspectos (2009). Lo que se establece con el monopolio de la violencia en los ámbitos pacificados es otro tipo de autodomínio o de autocooacción. Es un autodomínio desapasionado. El aparato de control y de vigilancia en la sociedad se corresponde con el aparato de control que se constituye en el espíritu del individuo. El segundo, al igual que el primero, trata de someter a una regulación estricta la totalidad del comportamiento y el conjunto de las pasiones (2009: 545).

En este marco, los cortesanos desempeñan un rol importante, no en tanto inventores o creadores de la contención emocional. De hecho, esta clase, como las demás personas dentro del movimiento, siguen las coacciones impuestas por el entramado de las relaciones que no han sido planeadas por individuos o grupos ningunos. De todas maneras, es en esta sociedad cortesana donde se acumula el capital de muchas formas de comportamiento y de trato social que, luego, se mezclan con otras, se transforman según la situación de las respectivas clases y se difunden en círculos funcionales cada vez más amplios caracterizados por la obligación de la previsión a

largo plazo (2009: 562). En este sentido, el miedo a la pérdida o, incluso, a la disminución del prestigio social es uno de los motores más poderosos del cambio de las coacciones externas en autoacciones. “En el centro de una gran extensión humana libre de violencia física en líneas generales, se constituye una ‘buena sociedad’; pero a pesar de que desaparece la violencia física en el trato entre las personas y de que se prohíben los duelos, los hombres ejercen diversas formas de coacción y de violencia sobre los demás. Lo cierto es que, en este medio, la vida no es una vida pacífica; muchas personas dependen de otras de modo permanente” (2009: 574).

A modo de conclusión, podemos afirmar que sobre el individuo se ejercen coacciones pacíficas en sus relaciones con los demás que luego se van incrustando en su personalidad. Al mismo tiempo, resulta claro en este punto que la constitución de monopolios de la violencia y de la hacienda, así como de grandes cortes en torno a estos monopolios, no es más que una manifestación parcial en el curso de procesos civilizatorios generales. Por otro lado, es importante señalar que cualesquiera sean las diferencias concretas, la orientación general del cambio de comportamiento, es decir, el mismo movimiento civilizatorio, es por doquier el mismo. En otros términos, la transformación siempre impulsa la auto-vigilancia más o menos automática, a la subordinación de los impulsos momentáneos bajo una previsión a largo plazo para la constitución de un ‘super-yo’ más diferenciado y sólido.

*

Una vez finalizado el recorrido por los elementos esenciales de cada autor a la hora de concebir la violencia y el orden político, intentamos a continuación un breve apartado a modo de recapitulación. Como hemos expuesto, los tres clásicos que incluimos en este capítulo, se encuentran en una misma línea de pensamiento político en relación al tema de estudio. El orden político adviene a partir de la monopolización de las violencias pre-existentes en una unidad centralizada. El ejercicio de la fuerza física por parte de esta estructura resulta legítimo en un territorio determinado, configura efectivamente un orden político y se erige frente a las disputas propias de un estado de naturaleza, en términos de hobbesianos.

En este sentido, como hemos visto, Hobbes puede ser incluido en una tradición de pensamiento de la *filosofía política*, en tanto efectivamente se propone ordenar la naturaleza

política, reconfigurar el pensamiento de la misma a partir de las matemáticas y la ciencia. En base a su preocupación sustancial por los conflictos que la disputa de intereses privados podía generar, intenta en todo momento arribar a un orden político estable, construir un cuerpo político como un todo de comunicación con significados universales regidos por el modelo científico e impuesto por el Leviatán. Hobbes temía, sin duda, la posibilidad de una primacía de la razón privada, la condición confusa por la anarquía de significados, situación que podía destruir el orden y el cuerpo político. En este sentido, la creación de un poder soberano dominaba la naturaleza política y simbolizaba el consenso de los hombres para ciertos usos determinados, permitía también una vida satisfactoria, cómoda, así como las artes de la civilización, el Leviatán constituido era el dueño incuestionable del sistema de reglas o definiciones fundamentales para la paz política. Para Hobbes era necesario que la sociedad existiera. El fantasma de la desagregación de todos los lazos sociales, de la pérdida de las referencias comunes, de la lucha de todos contra todos, es, el telón de fondo sobre el que Hobbes construye su teoría y la forma de aquello de lo que es necesario huir y conjurar.

De esta manera, observamos que el temor más grande de Hobbes se relaciona con la posibilidad misma del conflicto que la política, por fuera de los marcos de un Estado absoluto, podía generar en tanto disputa de sentido y de intereses particulares. Este orden político centralizado, absoluto que Hobbes configura en torno a la figura del Leviatán, es el reflejo del temor frente a la condición política y comunitaria propia de los hombres viviendo en sociedad. La sociedad civil que surge a partir de los hombres que pactan, representa un acto totalmente individual, la misma forma del “contrato” implica negociar el resguardo de intereses privados. De todas formas, Hobbes es consciente, hasta cierto punto, de la *tragedia* inherente a la política, tragedia que él mismo no puede sortear completamente, por ello el estado de naturaleza –el retorno al caos anárquico de significados e intereses particulares en disputa- aparece como una amenaza siempre presente.

Por otra parte, Weber y Elias tienen ciertos puntos de contacto en tanto comparten una base sociológica común. Ambos, al mismo tiempo, ubicarían cronológicamente, hacia la modernidad en Occidente, el proceso de progresiva monopolización de la violencia física en manos de orden centralizado. De todas maneras, presentan diferencias profundas que hemos podido vislumbrar a lo largo de la descripción detallada que hemos llevado a cabo. Por este

motivo, señalamos, distintivamente, de Max Weber su conceptualización del Estado como aquella entidad política suprema que se caracteriza por un medio que le es específico, es decir, el ejercicio legítimo y monopolístico de la violencia física en un tiempo, espacio y territorio que le corresponde. Decimos monopolístico por que logra imponerse sobre otros grupos e individuos que demandan para sí el ejercicio de la violencia.

Por su parte, Elias resulta fundamental para comprender que este proceso de monopolización de la violencia física fue posible en base a transformaciones específicas en las estructuras de la personalidad, en simultáneo a las que se sucedieron en las estructuras sociales. Es decir, una vez que estudiamos los comportamientos de auto-control, auto-vigilancia, auto-coacción, de vergüenza y racionalización, comprendemos que la generación de espacios pacificados fue viable a partir de la transformación psicológica y del comportamiento de los hombres, en coincidencia con la confluencia de pequeñas unidades sociales que se encuentran en libre concurrencia en la constitución del Estado. En pocas palabras, ocurre que el aparato de control y de vigilancia en la sociedad se corresponde con el aparato de control que se constituye en el espíritu del individuo. A su vez, esta monopolización forma parte de un proceso de mayor trascendencia que es el proceso civilizatorio.

Capítulo III:

La violencia como fundadora y reproductora de un orden de dominación capitalista: Jean-Jacques Rousseau y Karl Marx.

Lo novedoso de Marx no consiste en reducir los problemas filosóficos y los problemas humanos a los problemas económicos, sino en buscar en estos últimos el equivalente exacto y la figura visible de los primeros.

Maurice Merleau-Ponty

A continuación, abordamos conjuntamente las perspectivas analíticas acerca de la violencia y el orden político que nos ofrecen Rousseau y Marx. Algunos puntos de contacto entre ambos, nos permiten vislumbrar que su principal aporte a nuestra tesina se orienta al modo en que reconocen en la sociedad civil, para el caso de Rousseau, y en el Estado, en Marx, las formas que asume el orden político de dominación moderno y capitalista a partir de la institución de la propiedad privada, o bien, del mismo desenvolvimiento dialéctico del capitalismo, instauración siempre acompañada por la violencia, amparada en la legislación misma que viene a erigir. En este entramado, las leyes, el derecho, el contrato civil o el Estado, aparecen como las garantías que permiten instituir *por derecho* la desigualdad entre los hombres, las clases sociales. Las diferencias entre ambos son marcadas, por este motivo, dedicamos a cada uno un análisis profundo que nos permita vislumbrar en detalle la relación entre el mal, la violencia y la desigualdad entre los hombres viviendo en sociedad, y, por otro parte, la relación entre capital, trabajo y Estado que nos aporta Marx, quien no escatima esfuerzo en su descripción de la legislación opresiva que acompaña (y acompaña) la acumulación capitalista originaria (o por desposesión si consideramos que la misma está plenamente vigente).

En principio, veremos en Rousseau aquel filósofo contractualista que no puede eludir una crítica profunda a la sociedad civil, en la que predominan los crímenes, el mal entre los hombres, la violencia y la desigualdad más profunda en relación a la propiedad, todos elementos sociales que el autor reconoce como consecuencia del pacto inicuo que funda esa misma sociedad. Contrato civil que legisla y otorga derecho a la propiedad privada, generando así relaciones de poseídos y desposeídos, introducen la desigualdad en el centro del mundo político. Rousseau señala en el contrato social ilegítimo y perverso, que respalda la sociedad civil moderna, el

desenvolvimiento violento que gesta todas las instituciones de la modernidad: la razón, la propiedad, la sociedad civil, las instituciones políticas. Él mismo, como puede observarse en su denuncia ferviente, no tiene por fin fundar la legitimidad de la sociedad, la de los representantes políticos o establecer las bases justas de la convivencia social. Más bien, viene a ocultar los mezquinos intereses de las clases poderosas, es un artilugio del rico para engañar a los débiles.

Por nuestra parte, concebimos elementos de historicidad precisa en el entramado teórico rousseauiano, creemos que son justamente dichos elementos sociales como la propiedad privada, la desigualdad, la organización en clases sociales de poseídos y desposeídos, la legislación que los ampara, los que nos permiten encontrar en el ginebrino cierto perfil proto-marxista. Rousseau no describe cualquier sociedad existente, más bien, su observación se dirige a las características que presenta el contexto en que él vivió, con el capitalismo competitivo en pleno desarrollo. Esta es, a su vez, la sociedad realmente existente, donde afloran con fuerza los elementos de una sociedad capitalista, sociedad conformada por individuos, egoístas, propietarios, las guerras y la violencia.

La unión que funda el contrato civil, que reconoce y garantiza la desigual distribución de la propiedad privada, provoca los males que ella misma pretende luego corregir. En contraposición a ese orden político corrupto, inicuo, de dominación y sometimiento violento, Rousseau presenta un modelo social o pacto social superador, donde confluyan las voluntades de todos los hombres en una voluntad general que instituya el contrato social, que produzca una unión social asentada en la justicia y en la distribución equitativa de la propiedad. El “terrible esfuerzo”, en términos de Espósito (2012), que lleva a cabo Rousseau para que el poder del Estado coincida con las voluntades de cada uno de los súbditos, o bien, para atribuir la soberanía al cuerpo social por entero, nos inclina a concebir al entramado teórico del ginebrino, como aquel que si bien rechaza el orden político vigente, pretende refundarlo sobre otros elementos. Es decir, encontramos en Rousseau aspectos típicos del pensamiento filosófico político, efectivamente aprecia como posible y necesario diseñar e instituir un modelo político desconflictualizado, un orden social reconciliado consigo mismo.

En el caso de Marx encontramos dificultades mayores a la hora de incluirlo o no en la tradición de pensamiento político filosófico, en primerísimo lugar se debe a que nuestro recorrido por su obra teórica y filosófica política es sumamente acotada. Por este motivo,

descartamos el intento de “encasillar” el pensamiento de la política propio del autor en vistas a valorar y priorizar el entramado analítico que esboza Marx acerca de la violencia que acompañó el desarrollo del capitalismo en sus orígenes. Como veremos luego, solo es posible comprender la plena instauración y desenvolvimiento histórico y geográfico capitalista, a partir del análisis de la relación entre capital, trabajo y Estado. En base a la misma, es posible entender al entramado político y jurídico que asume una forma característica en el Estado-nación moderno, como el que viabilizó las relaciones de sometimiento entre poseedores de los medios materiales de producción y los trabajadores que fueron desposeídos de las tierras comunales que trabajaban. Marx aborda un contexto histórico específico, con sus características y su legislación correspondiente, sin embargo, a partir de otras interpretaciones posibles del capítulo XXIV de *El Capital*, podemos afirmar que la violencia ejercida en los orígenes del capitalismo, tienen absoluta actualidad, si bien asumen formas diferentes de acumulación.

1. Jean-Jacques Rousseau, la degeneración de una civilización que instituye en la violencia

Debemos recordar que comienza a ser una enseña mentirosa – un ‘complemento solemne’ de la violencia-, cuando se concreta en idea y cuando se defiende la libertad antes que a los hombres libres.

Maurice Merleau-Ponty

Una vez finalizado el recorrido por los autores que analizan la violencia legítima y el orden político a partir de procesos de monopolización de la violencia, llega el turno de Jean-Jacques Rousseau. Desde la Ciencia Política se suele destacar de este autor su contribución en tanto teórico contractualista. Al mismo tiempo, desde la historia política se ha reivindicado su aporte ideológico para los fundamentos de la revolución francesa que instaura la república a finales del siglo XVIII. En nuestro caso, de la obra del autor nos interesa abordar su análisis de la dominación y la opresión a partir del origen de la propiedad privada (o burguesa) que puede vislumbrarse en el texto *“Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”*, presentado a la Academia de Dijon en 1754. Al comienzo del texto Rousseau nos introduce de lleno en la cuestión de la violencia cuando se pregunta acerca del tema de su discurso, su respuesta afirma que el discurso se trata “de señalar en el progreso de las cosas, el momento en que, al suceder el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley;

explicar por qué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo, a comprar un reposo en idea al precio de una felicidad real” (2008: 280). Situados de esta manera, el autor ginebrino aborda las características del hombre en un presunto estado de naturaleza, estrategia literaria a la que recurren los contractualistas con el objeto de definir un tipo de antropología, entre otras cuestiones.

En este sentido, en la primera parte del *Discurso*, Rousseau se encarga de dejar en claro su diferencia radical respecto a Hobbes o a Locke, “todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo transportaron al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil” (2008: 281). A diferencia de los autores que venimos trabajando, Rousseau concibe una naturaleza humana totalmente positiva, el hombre es tímido, simple, solitario; “(s)u alma, a la que nada inquieta, se abandona al solo sentimiento de su existencia actual, sin ninguna idea del porvenir por más próximo que pueda ser, y sus proyectos, limitados como sus miras, llegan apenas al fin de la jornada” (2008: 297).

En un escrito interesante titulado *El mal o el drama de la libertad*, Rüdiger Safranski apunta a la denuncia de la civilización de Rousseau, dirá que el mal que ha influido poderosamente en la época moderna se debe a que un determinado tipo de civilización ha arrancado al hombre de su genuina mismidad. De esa relajada quietud que se conformaba con los disfrutes asequibles sin gran esfuerzo, así como en la tendencia a la felicidad que no aspiraba a la sumisión del otro, en la capacidad de simpatía y compasión como sentimiento más que como mandato moral. “El sentimiento ponía límites al hombre natural, de modo que dejaba de atormentar al otro o de negarle la ayuda. Pero ahora el hombre ha caído en la falsedad por el tipo de socialización al que ha sido sometido” (2014: 138).

En una línea de argumentación similar se orienta María de los Ángeles Yannuzzi en su artículo perteneciente a los cuadernos de cátedra de Teoría Política I, “Las paradojas de Rousseau”. Al respecto, aborda la crítica de Rousseau a la sociedad moderna, como consecuencia de la civilización deficiente a la que el hombre habría arribado luego de transcurrir un segundo momento de la evolución social. “El hombre, tomado en su más pura naturalidad, no era un ser en sí mismo perverso, sino que, por el contrario, era la sociedad –ya la sociedad capitalista para Rousseau- la que había producido en el hombre esta torsión de su propia

naturaleza”. Sin embargo, continúa Yannuzzi su análisis, el pasaje del estado de naturaleza originario a la sociedad no solo es un hecho irreversible, sino que es hasta cierto punto, un hecho positivo por los que ha pasado la humanidad. En este traspaso, el hombre natural adquiere la razón, se transforma en un ser completo, reflexivo y pensante. Lo negativo de esta civilización se encontraría en la forma particular que adoptó la organización social. La sociedad, según Yannuzzi, ha desnaturalizado al hombre pero ciertos aspectos naturales aún perviven en él, impidiendo que desaparezca su interés egoísta. Su inserción en el colectivo social es, de este modo, contradictorio. Este aspecto lleva también a que se instituyan en la sociedad formas artificiales de desigualdad.

En vistas a retomar el hilo conductor del texto de Rousseau, la virtud del hombre en estado de naturaleza es la piedad (o compasión), sentimiento natural que modera en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, contribuye a la conservación mutua de la especie, al mismo tiempo que nos lleva a auxiliar a quienes vemos sufrir. El filósofo ginebrino dirá que la piedad reemplaza a la ley y las costumbres en el estado de naturaleza. “En una palabra, en ese sentimiento natural más que en argumentos sutiles, es donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre sentiría de hacer mal, incluso con independencia de las máximas de la educación” (Ibíd.: 314). Concluye del modo siguiente su análisis del hombre en estado natural.

(E)rrante en las selvas sin destreza, sin palabras, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes así como sin ningún deseo de perjudicarlos, quizás incluso sin reconocer jamás a ninguno individualmente, el hombre salvaje sometido a pocas pasiones, y bastándose a sí mismo, tenía tan sólo los sentimientos y las luces apropiados para ese estado, no sentía más que sus verdaderas necesidades, miraba tan sólo lo que él creía tener interés de ver y su inteligencia no progresaba más que su vanidad (2008: 318).

De este modo, vemos con claridad que el autor no encuentra ningún tipo de violencia *pre-política*, por decirlo de algún modo, o bien anterior a la sociedad. Lo cual resulta coherente con su concepción del hombre en estado natural. No podría existir la violencia entre hombres que transcurren sus días en estado de total aislamiento y ensimismados. En este sentido, incluso reflexiona sobre el incremento de los desórdenes y crímenes de su época, lo que llevó a muchos a pensar en la insuficiencia de las leyes. Sin embargo, y esto resulta esencial a nuestro tema, Rousseau propone examinar si aquellos desórdenes no han nacido con las mismas leyes “pues entonces, aun cuando ellas fueran capaces de reprimirlos, lo menos que debiera exigírseles sería

detener un mal que sin ellas no existiría (2008: 315)”. Es decir, Rousseau nos ofrece una perspectiva analítica esclarecedora acerca del modo en que las leyes o el pacto inicuo que instituye la sociedad civil, se presentan como el locus mismos a partir del cual pueden comprenderse los elementos sociales, objetivos impersonales como es la propiedad civil, que hacen de esa sociedad una sociedad injusta y violenta. En otros términos, es el orden político que funda el pacto inicuo como garante de la propiedad privada (o como su consecuencia directa), el que Rousseau viene a acusar de los males de la civilización y de la sociedad actual. A su vez, esa misma sociedad civil que ha fundado, se asienta en la más profunda desigualdad.

En la segunda parte del Discurso citado, Rousseau comienza con unas palabras que han trascendido en la historia de la filosofía política.

El primero a quien habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró gente tan simple como para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de muertes, qué de miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, arrancando las estacas o llenando la fosa, hubiera gritado a sus semejantes: “Cuidaos de escuchar a este impostor. Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie” (2008: 342).

De esta manera, es la idea de propiedad la que viene a despojar al hombre del apacible estado de naturaleza, en el cual podía satisfacer sus necesidades en base a su esfuerzo físico para el que estaba preparado y lo arrastra a las cadenas del contrato en la sociedad civil. Indica Rousseau que las apariencias de las cosas nos muestran la noción de propiedad, al depender de muchas ideas anteriores que nacieron sucesivamente, no se formó de golpe en el espíritu humano. “Fue necesario hacer muchos progresos, adquirir mucha habilidad y muchas luces, transmitir las y aumentarlas de época en época, antes de llegar a este último término del estado de naturaleza” (2008.). Como consecuencia de la propiedad tienen lugar una serie de males, competencia y rivalidad, oposición de intereses, deseo siempre latente de lograr provecho a expensas de los demás (2008: 340).

En consecuencia, sucede que aquellos mismos a quienes la industria había enriquecido, casi no podían fundamentar su propiedad sobre *mejores títulos*.

Por más que dijeran: yo he construido esta pared, he ganado este terreno por mi trabajo, ¿quién os ha dado las alineaciones? Se les podía preguntar, ¿y en virtud de qué pretendéis ser pagado a nuestras expensas por un trabajo que no os hemos impuesto? ¿Ignoráis que muchos de vuestros hermanos perecen o sufren por necesidad de lo que vosotros tenéis de más, y que necesitabais un consentimiento expreso y unánime del género humano para apropiaros la subsistencia común de todo lo que vaya más allá de la vuestra? Privado de razones valederas

para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse, aplastando fácilmente a un particular pero aplastado él mismo por grupos de bandidos; solo contra todos, y no pudiendo por celos mutuos unirse a sus iguales, contra enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico presionado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más reflexivo que haya penetrado nunca en el espíritu humano: el de emplear en su favor las mismas fuerzas de quienes lo atacaban, de hacer sus defensores de sus adversarios, de inspirarles otras máximas y de darles otras instituciones que le resultaran a él tan favorables cuanto el derecho natural le era contrario (2008: 342).

Como ironía de la historia, luego de exponer a sus vecinos al horror de la situación que los armaba a todos contra todos, en la cual sus posesiones se volvían tan onerosas como sus necesidades y donde nada encontraba seguridad, el rico inventó unas razones engañosas para dirigirlos a su fin, “todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad” dirá Rousseau. La propuesta de unirse con el fin de proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Se instituyen reglamentos de paz y justicia. Continúa Rousseau teatralizando el diálogo hipotético. “En una palabra, en lugar de dirigir nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en una concordia eterna (2008: 343)”.

Tal como podemos observar llegados a este punto, es posible destacar dos interpretaciones que, sin ser completamente emparentables, no resultan contradictorias y es posible encontrar ciertos puntos de contacto. Nos referimos al análisis de las “causas” de la desigualdad entre los hombres, expresión que apunta a las críticas de Rousseau acerca de la sociedad moderna. En este sentido, previamente retomamos perspectivas de análisis que localizan en el desarrollo civilizatorio “el mal” del hombre moderno, o de la sociedad moderna. A continuación, afirmamos que fue la institución de la propiedad privada la que provocó una degeneración humana, instituyó por derecho la desigualdad, organizó la sociedad en poseídos y desposeídos, introdujo la desigualdad en el mundo político. En consecuencia, habría dos posibles fuentes que, alternativas o no, se encontrarían en la base de la degeneración humana a partir de su convivencia social en sociedad. En este punto, podemos decir que Rousseau presenta una propuesta teórica con ciertos componentes protomarxistas. Los mismos no sólo los encontraríamos en su crítica fuerte a la institucionalización de la propiedad privada y la conformación del derecho y el Estado como garantes y protectores de la propiedad y sus

dueños¹⁴. A su vez, podemos pensar en un esquema de clases sociales que se desprende de esta situación de poseedores y no-poseedores.

A pesar del análisis precedente, consideramos interesante recuperar la interpretación de Yannuzzi acerca de la propiedad privada en Rousseau como una consecuencia –la más importante- de la forma en que el hombre produjo la socialización. En este sentido, reafirma su postura acerca de la prioridad de la deficiente civilización como origen de la estructura social desigual en la modernidad. En consecuencia, dirá la autora que la propiedad privada en cuanto tal, marca el límite del estado de naturaleza de manera que su existencia resulta positiva en la evolución social. A su vez, asocia a la noción de propiedad privada los espacios de libertad necesarios para que los ciudadanos pudieran resistir la opresión del déspota. Al mismo tiempo, no habría posibilidad alguna de retorno al estado originario una vez constituida la propiedad privada y las clases sociales ya que a partir de su institución, aparece como una necesidad inherente a la propiedad privada, la noción misma de justicia, o de Estado como forma de garantizar la convivencia. De este modo, el problema no sería la propiedad privada en sí misma, sino la distribución que de ella se haga.

Como vemos, según la perspectiva de Yannuzzi, a diferencia de nuestro planteo, la propiedad privada no se encontraría en el origen de la sociedad civil, sino más bien resultaría en una de las consecuencias de esta civilización cuyo punto de llegada ha resultado en la sociedad moderna tal como Rousseau la observó. Por nuestra parte, otorgamos un lugar, sino prioritario, si al menos lo suficientemente importante como para ver en la institución de la propiedad privada la causa del origen de la desigualdad instituida en la sociedad civil (moderna), siempre teniendo como referente el armado teórico rousseauiano. En este sentido, si bien reconocemos el carácter deficitario o la “mala civilización” que delinea Rousseau, creemos que su análisis del modo en que la propiedad, el cercado de tierras, asume un rol fundamental en el origen de las desigualdades, las desposesión, las guerras y la violencia entre los hombres. Al mismo tiempo, una vez establecida la propiedad, su correlato legal y jurídico resultó inmediato.

¹⁴ Tal como comenta Yannuzzi, el derecho en realidad no constituye una forma de igualar lo que es por naturaleza diferente, sino que es el instrumento del cual se valen los propietarios para legitimar lo que fue ganado por la mera fuerza. Esto implica que en sociedades modernas resulta imposible alterar la desigualdad y la injusticia. Solo es posible lograrlo a partir de la regulación de un nuevo pacto.

Con una mezcla de asombro, admiración y denuncia, Rousseau relata el modo en que concibe el origen de la sociedad y las leyes que terminaron por dar nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico. “(D)estruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una diestra usurpación un derecho irrevocable, y para provecho de algunos ambiciosos sometieron en adelante todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria” (2008: 344). Este tipo de sociedad se fue rápidamente multiplicando y se reprodujo en todo el mundo, ya no quedó ningún rincón donde uno pudiera librarse del yugo y sustraer su cabeza a la espada que cada hombre ve perpetuamente suspendida sobre la suya.

Vemos fácilmente cómo el establecimiento de una sociedad, que volvió indispensable el de todas las demás, surge de la unión de fuerzas comandada por la *voluntad*¹⁵ de quienes luego de enriquecerse en posesiones, quisieron protegerse del ataque de quienes habiendo colaborado en su industria, se encontraban pobres y desposeídos. Con la unión se instituyen las leyes y el derecho, de modo que detrás del contrato civil se encuentra la opresión de quienes por su capacidad y fuerza lograron erigirse en propietarios y dominaron, apelando a la persuasión, al resto de los hombres encadenándolos a obedecer instituciones, que en ningún aspecto logran sustentarse o fundamentarse en leyes naturales, o bien en el desenvolvimiento *natural* de la historia de la humanidad.

De este modo, observamos que para Rousseau la violencia es el resultado de la degeneración de la civilización, a partir de la conformación de un pacto inicuo que instituye una sociedad civil asentada sobre la desigualdad, espacio de aparición de crímenes y del mal entre los hombres. Mientras Hobbes señala la necesidad de la conformación de un soberano para controlar una sociedad naturalmente violenta, al tiempo que lo concibe como el dispositivo liberador de la desgracia y la violencia humana en el estado de naturaleza (Gallegos, 2011: 1927); Rousseau señala en el contrato social ilegítimo y perverso el desenvolvimiento violento que gesta todas las instituciones de la modernidad: la razón, la propiedad, la sociedad civil, las instituciones políticas. No tiene por fin fundar la legitimidad de la sociedad, la de los representantes políticos

¹⁵ En este punto se impone abrir un paréntesis. Si bien Rousseau es claro al señalar en algunas personas el “cerca de terrenos” como origen de propiedad, ergo, desigualdad; también podemos matizar este voluntarismo recordando las palabras de Yannzzi relacionando esta evolución social y la aparición de la propiedad privada como un devenir lógico que trasciende voluntades.

o establecer las bases justas de la convivencia social. Más bien, viene a ocultar los mezquinos intereses de las clases poderosas, es un artilugio del rico para engañar a los débiles.

2. Karl Marx, el capitalismo exhala sangre y sudor desde su origen

En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia.

Karl Marx

La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica.

Karl Marx

En el tratamiento de categorías políticas tales como el temor o el miedo y la violencia, encontramos una serie de autores clásicos que han destinado sus escritos en la búsqueda de soluciones posibles al enfrentamiento violento de los hombres en sociedad, o bien autores que conciben como necesaria la violencia ejercida de un modo concentrado en un actor público, teorías que han diseñado dispositivos de control social, así como teóricos que han visto en el temor al mejor aliado para la conservación del poder político. Sin embargo, en este viaje teórico no podemos eludir al marxismo, especialmente al mismo Karl Marx, como aquella corriente que –sin ser su tema central- ha manifestado contundentemente el carácter violento y sanguinario de los orígenes del sistema capitalista vigente.

A su vez, se nos impone reflexionar acerca de un asunto central. En los fundamentos de las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales tal como las conocemos, no encontramos nada de natural. Dicho de ese modo se nos presente como una *perogrullada*, sin embargo, con frecuencia parece como si se nos olvida un hecho sustancial, referimos a la *sangre*

y el lodo que emana de los cuerpos sobre los que el capitalismo se ha asentado desde sus propios orígenes. Es posible afirmar, que el proceso que crea a la relación del capital, es decir, el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus medios de trabajo que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales y por otra convierte a los productores directos en asalariados; se desenvuelve configurando a su paso un orden político determinado que, a través de una legislación brutal, logra subyugar a masas enormes de trabajadores devenidos libres. A lo largo del tiempo, estas relaciones impuestas a través de la conquista, el sojuzgamiento y la violencia más carnal que es posible concebir, esas construcciones artificiales configuraron mundos de sociabilidad y lograron anquilosarse al punto de convertirse en *leyes naturales eternas*.

En el capítulo XXIV de *El Capital*, Marx describe con precisión la historia de la emergencia del capital en las relaciones sociales y su lento desenvolvimiento hasta conformar un capitalismo competitivo. La acumulación originaria o primitiva es justamente el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Es originaria porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo. En dicho proceso de escisión se incluye toda la historia del desarrollo de la moderna sociedad burguesa, “historia que no ofrecería dificultad alguna si los historiadores burgueses no hubieran presentado la disolución del modo feudal de producción exclusivamente bajo el *claroscuro* de la emancipación del trabajador, en vez de presentarla a la vez como transformación del modo feudal de explotación en el modo capitalista de explotación”.

En este exquisito capítulo Marx nos brinda una reseña histórica excelente –en la cual no ahorra en precisar detalles y explicaciones–, del desenvolvimiento del capitalismo, desde sus orígenes tras el fin de la era feudal hasta la conformación de un capitalismo competitivo, posibilitado por el descubrimiento de América. Tal como veremos, la violencia desempeña un papel central no sólo en los orígenes, sino en la conformación del Estado-nación, es decir, de un determinado tipo de orden político que le corresponde al sistema capitalista.

De este modo, nos orientamos en una concepción del orden de dominación capitalista entendido como uno que se origina y sostiene estrechamente vinculado al Estado-nación moderno, tal como lo conocemos. En una línea de argumentación similar, podemos recuperar el análisis de Itsván Mészáros quien justamente apunta a la tríada capital-trabajo-estado como el

sostén mismo del orden capitalista de dominación. En *Más allá del capital*, libro sumamente ambicioso, de una gran riqueza analítica, el autor —entre otras cuestiones—, apunta justamente a la importancia de desandar esa tríada pensándola totalmente interconectada, al momento de las transiciones, y esto es algo que los adversarios de Marx nunca comprendieron. En sus propias palabras, “jamás lograron entender la necesaria interconexión entre el estado, el capital y el trabajo, ni la existencia de niveles y dimensiones muy diferentes en el cambio posible”. En este sentido, en base a “su interrelación recíprocamente autosuficiente, el estado, el capital y el trabajo solo podían ser suprimidos simultáneamente, como resultado de la transformación estructural radical del metabolismo social en su totalidad” (2010: 663-664).

Sin embargo, en esta tríada dirá Mézáros que el capital tiene un dominio de carácter fundamentalmente económico sobre el trabajo, por lo tanto, todo cuanto puede hacer la política es proporcionar las “garantías políticas” para la continuación de un dominio ya materialmente establecido y alcanzado estructuralmente. De hecho, Marx compara la “fuerza pública organizada, el poder del estado” de la sociedad burguesa, con un “motor político” que “forzosamente perpetúa la esclavización social de los productores de riqueza por sus apropiadores, el dominio económico del capital sobre el trabajo”, volviendo a dejar bien en claro cuál tenía que ser el objetivo fundamental de la transformación socialista (2010). Destaquemos, por último, una pequeña cita de Mézáros sobre Marx que nos ayuda a comprender los alcances de la relación entre el capital, el trabajo y el Estado.

Lo que define con precisión el carácter teorizable de cualquier sociedad es la configuración específica de sus categorías objetivas dominantes. En ese sentido, si bien varias categorías de la sociedad burguesa moderna se originaron en un terreno muy diferente, y algunas de ellas ciertamente están destinadas también a extenderse más allá de las formaciones poscapitalistas, es la combinación única de CAPITAL, TRABAJO ASALARIADO, MERCADO MUNDIAL y ESTADO MODERNO lo que identifica conjuntamente la formación capitalista en su especificidad histórica (2010: 679).

A continuación veremos cómo la historia europea se desenvuelve desde el último tercio del siglo XV y las primeras décadas del siglo XVI, donde Marx encuentra el preludio del trastocamiento que echó las bases del modo de producción capitalista. En dicho momento inicial, una masa de proletarios “libres” es arrojada al mercado de trabajo tras la disolución de las mesnadas feudales. O bien, podemos afirmar que su condición de libres es la que los arroja al mundo. De hecho, Marx encuentra que el trabajador emancipado de sus ataduras feudales, su vinculación rígida al gremio al que pertenecía, etcétera, la causa de su transformación en sujetos

libres. En este sentido, la condición misma de “libres” puede tener dos connotaciones diferentes; por un lado, no estar atados a los trabajos del antiguo orden de cosas y, por el otro, libres de toda posibilidad de reproducir su vida por sí mismos, es decir, carentes. Es en esas condiciones fundamentales en las que el capitalismo pudo desarrollarse. De este modo, diremos que grandes masas humanas son separadas súbita y violentamente de sus medios de subsistencia y de producción. “La expropiación que despoja de la tierra al trabajador, constituye el fundamento de todo el proceso”. Esta historia de desprotección adquiere diversas tonalidades dependiendo de los países, al mismo tiempo que recorre en sucesiones diferentes de fases. Lo que dirá Marx, es que en ese momento de expropiación, el proceso se efectúa más bien como actos individuales de violencia.

Luego, el progreso al que se llega en el siglo XVIII se revela en que la ley misma se convierte ahora en vehículo del robo perpetrado contra las tierras de los campesinos, aunque los grandes arrendatarios, por añadidura, apliquen también sus métodos privados menores e independientes (Marx, 2009: 909). En Inglaterra, Marx releva la forma parlamentaria que asume la depredación que puede observarse en los "Bills for Inclosure of Commons" (leyes para el cercamiento de la tierra comunal). Nada más y nada menos que decretos mediante los cuales los terratenientes se donan a sí mismos, como propiedad privada, las tierras del campesinado; decretos expropiadores de los campesinos.

Al mismo tiempo que se da esta usurpación de las tierras comunales, regidas legalmente, sucede la revolución agrícola, que en suma tendrán un efecto agudísimo sobre la situación de los campesinos. De hecho, desciende su salario por debajo del mínimo y es entonces que interviene el socorro oficial de beneficencia; como ha sucedido desde que la pobreza ha sido naturalizada y las buenas costumbres sociales han decidido que el sufrimiento humano en la pobreza debía ser “suavizado”.

La expropiación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos métodos idílicos de la acumulación originaria. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre (2009: 918).

Esta situación de expropiación y vulneración a la que se arrojó a miles de trabajadores campesinos, necesariamente debió ser acompañada de una legislación –sanguinaria dirá el

mismo Marx-, ocurrió que quienes debían incorporarse a la naciente manufactura no lo hicieron muy rápidamente y, naturalmente, no pudieron adaptarse de manera tan súbita a la disciplina del nuevo estado. Muchos se fueron transformando en mendigos, ladrones, vagabundos que en los más de los casos fueron forzados a hacerlo por las mismas circunstancias.

De ahí que a fines del siglo XV y durante todo el siglo XVI proliferara en toda Europa Occidental una legislación sanguinaria contra la vagancia. A los padres de la actual clase obrera se los castigó, en un principio, por su transformación forzada en vagabundos e indigentes. La legislación los trataba como a delincuentes "voluntarios": suponía que de la buena voluntad de ellos dependía el que continuaran trabajando bajo las viejas condiciones, ya inexistentes (2009.)¹⁶.

Veamos a continuación la forma que fue adquiriendo la legislación inglesa desde finales del siglo XV. Durante el reinado de Enrique VII, comienza dicha legislación que Marx reseña de este modo: “los pordioseros viejos e incapacitados de trabajar reciben una licencia de mendicidad. Flagelación y encarcelamiento, en cambio, para los vagabundos vigorosos. Se los debe atar a la parte trasera de un carro y azotar hasta que la sangre mane del cuerpo; luego han de prestar juramento de regresar a su lugar de nacimiento o al sitio donde hayan residido durante los tres últimos años y de ‘ponerse a trabajar’ (*to put himself to labour*). ¡Qué cruel ironía!”. Luego, durante el reinado de Enrique VIII la ley anterior se reitera, pero una serie de enmiendas la volvieron más severa aún. Por ejemplo, en caso de un segundo arresto por vagancia se repite la flagelación y se corta media oreja al infractor, y si se produce una tercera detención, “se debe ejecutar al “reo como criminal inveterado y enemigo del bien común”.

Podemos continuar citando ejemplos de estas leyes y reglamentos.

Isabel, 1572: a los mendigos sin licencia, mayores de 14 años, se los azotará con todo rigor y serán marcados con hierro candente en la oreja izquierda en caso de que nadie quiera tomarlos a su servicio por el término de dos años; en caso de reincidencia, si son mayores de 18 años, deben ser... ajusticiados, salvo que alguien los quiera tomar por dos años a su servicio; a la segunda reincidencia, se los ejecutará sin merced, como reos de alta traición.

Jacobo I: toda persona que ande mendigando de un lado para otro es declarada gandul y vagabundo. Los jueces de paz, en las petty sessions [sesiones de menor importancia], están autorizados a hacerla azotar en público y a condenarla en el primer arresto a 6 meses y en el

¹⁶ Innumerables son las similitudes que pueden encontrarse entre la legislación reseñada por Marx y los postulados discursivos del modelo societario neoliberal, cuales han logrado instalarse con fuerza alrededor de la década de 1980 en gran parte de los países latinoamericanos, y, particularmente, en Argentina. El sujeto que había sido expropiado de sus medios de trabajo y subsistencia, es ubicado como responsable de su situación y se lo acusa de generar conflictos sociales por sus prácticas “ilegales”. A su vez, poco a poco se va consolidando ese sujeto que ha sido totalmente vulnerado, se lo coloca como el símbolo perturbador del orden y del sujeto temido, sobre quien – necesariamente- debe recaer toda la fuerza de la ley.

segundo a 2 años de cárcel. Durante su estadía en la cárcel recibirá azotes con la frecuencia y en la cantidad que el juez de paz considere conveniente... Los gandules incorregibles y peligrosos serán marcados a fuego con la letra R en el hombro izquierdo, y si nuevamente se les echa el guante mientras mendigan, serán ejecutados sin merced y sin asistencia eclesiástica. Estas disposiciones, legalmente vigentes hasta comienzos del siglo XVIII (2009: 921).

Como podemos observar, el proceso histórico de tránsito que transforma a los campesinos siervos en trabajadores urbanos libres estuvo regido por una legislación fuerte y represiva que lo hizo posible. Solo de esta manera se comprende la emergencia y sostenimiento de un sistema de dominación que subyugó violentamente a masas humanas tan grandes. El propio Marx dirá “la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado”. Con las miras en nuestro tema de investigación, podemos extraer del análisis de Marx, el rol protagónico que le asigna al Estado en la fundación del capitalismo, en tanto fue rector y orientador del proceso de expropiación y sumisión de los trabajadores campesinos, es decir, de grandes masas de hombres y mujeres.

A continuación vemos cómo el proceso que se inicia con la necesidad de recurrir a una legislación sanguinaria, irá mermando en su carácter de explícitamente represivo y violento, ya que con el tiempo estas relaciones de opresión y dominación sobre el trabajador *se naturalizan*.

En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las "leyes naturales de la producción", esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción misma y garantizada y perpetuada por éstas (2009: 922).

En los momentos en que la violencia física directa y extraeconómica disminuye, la burguesía contaba, de todas maneras, con el poder del Estado para regular el salario. Este factor le permitió comprimir el salario dentro de los límites gratos a la producción de *plusvalor*, prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador en un grado normal de dependencia. Esto constituye un elemento esencial de lo que Marx denomina la llamada acumulación originaria. De este modo, hemos visto cómo ocurrió la creación violenta de proletarios enteramente libres,

cómo se aplicó la disciplina sanguinaria que los transforma en asalariados, al mismo tiempo que la intervención del Estado que intensifica policíacamente –a través del grado de explotación del trabajo-, la acumulación del capital. Ahora bien, Marx nos insta a preguntarnos de dónde provendrían, en principio, los capitalistas. Con la expropiación de tierras comunales se conforman los grandes terratenientes. Pero será el *descubrimiento* de América, el *descubrimiento* de grandes comarcas auríferas y argentíferas, el sistema colonial implantado, con el consiguiente exterminio que le corresponde, la esclavización en las minas de la población aborigen, la conquista y el saqueo, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de “pieles-negras”, serán los factores que caracterizan los albores de la era de producción capitalista

De este modo, estos tiempos del sistema colonial se caracterizaron por las grandes deudas públicas, el crecimiento inmenso del comercio y la navegación, establecimiento de impuestos abrumadores, proteccionismo, guerras comerciales, etcétera; elementos todos que fueron experimentando un crecimiento gigantesco durante la infancia de la gran industria. Para el nacimiento de ésta última, poco se dice, comenta Marx del “necesario” robo de niños y esclavitud infantil para transformar la industria manufacturera en fabril y lograr establecer la debida proporción entre el capital y la fuerza de trabajo. Tal como refleja Marx,

(t)antos esfuerzos se requirieron para asistir al parto de las "leyes naturales eternas" que rigen al modo capitalista de producción, para consumar el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto la masa del pueblo en asalariados, en "pobres laboriosos" libres, ese producto artificial de la historia moderna. Si el dinero, como dice Augier, "viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla", el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies (2009: 950).

Al análisis que antecede, podemos agregar la reflexión de George Labica quien concibe a los capítulos veinticuatro y veinticinco de *El Capital* como verdaderos tratados de violencia. El autor advierte que pese a las apariencias, dicha violencia trabajada por Marx no es para nada originaria, ni juega un rol fundador. La historia es su lugar de aparición y de ejercicio, pertenece al orden de lo coyuntural. En la producción capitalista que caracteriza la acumulación originaria, la violencia posee un doble aspecto. Por un lado, bajo su expresión de sanguinaria, a la cual la política de agresión colonial da su mayor visibilidad, viene a jugar el rol parcial y provisorio de la brutalidad conquistadora, mientras que bajo su forma concentrada y organizada que se manifiesta en la del Estado, su actividad es permanente, ya que está encargada de asegurar el

mantenimiento del orden establecido por la clase dominante. La violencia, dirá Labica, está presente en cada etapa del proceso capitalista, no es sólo “la partera de toda vieja sociedad en trabajo”. El punto señalado es fundamental, nos indica y nos alerta acerca de la presencia necesaria de la violencia en tanto reproductora de un orden político apropiado a un sistema capitalista.

En relación con el análisis precedente, David Harvey cuestiona el carácter originario, en tanto momento histórico preciso y delimitado en el tiempo, de la acumulación capitalista. Concibe desacertado el tratar de primitivo y originario a un proceso que está en curso, por eso decide reemplazar dichos términos por el de “desposesión”. Con estos fines, recupera el análisis dual de Rosa Luxemburgo quien afirma que la acumulación del capital tiene lugar en los sitios de producción de la plusvalía (como la fábrica, la mina, el fundo agrícola y el mercado de mercancías), y por otro lado, se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas (este se realiza a escala mundial). “Aquí reinan como métodos la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra”. De este modo, aparecen “sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión y la rapiña. Por eso cuesta trabajo descubrir las leyes severas del proceso económico en esta confusión de actos políticos de violencia, y en esta lucha de fuerzas” (Harvey, 2005: 111).

El reconocimiento de estos aspectos enriquece el análisis de la acumulación originaria. Permiten comprender procesos de total actualidad como mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas, la conversión de formas diversas de derechos de propiedad (común, estatal, colectiva, etc.) en derechos de propiedad exclusivos, la supresión de derechos a los bienes comunes, los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (que incluyen los recursos naturales, la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra), el sistema de crédito, etcétera. Hoy, como en sus orígenes, el estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos. Es decir, estos procesos y otros que mencionaremos a continuación, dan cuenta de la vigencia del carácter violento de la acumulación del capital.

Elementos que Marx no tuvo en cuenta porque no correspondían a su contexto histórico, expresan modalidades de acumulación por desposesión que son claramente reconocibles por

cualquier observador. Entre otros, la inflación, el vaciamiento a través de fusiones y adquisiciones, la promoción de niveles de endeudamiento que aun en los países capitalistas avanzados reducen a la servidumbre por deudas a poblaciones enteras. Por no mencionar el fraude corporativo, la desposesión de activos (el ataque de los fondos de pensión y su liquidación por los colapsos accionarios y corporativos) mediante la manipulación de crédito y acciones, todos estos son rasgos centrales de lo que es el capitalismo contemporáneo. Pero sobre todo, continúa Harvey, debemos prestar atención a los ataques llevados a cabo por los fondos especulativos de cobertura y otras grandes instituciones del capital financiero como la punta de lanza de la acumulación por desposesión en los últimos años (2005: 114).

Al igual que en el pasado, incluso en sus orígenes, observamos que el poder del estado es usado frecuentemente para forzar estos procesos, incluso en contra de la voluntad popular. Como también sucedió en el pasado, estos procesos de desposesión provocan amplia resistencia. De este modo, afirma Harvey que el capitalismo internaliza prácticas canibalísticas, depredadoras y fraudulentas. De todas maneras, el autor recurre a Luxemburgo nuevamente, encuentra apropiada su observación en relación a la dificultad frecuente de lograr determinar “dentro de la maraña de violencia política y disputas de poder, las duras leyes del proceso económico”. En consecuencia, la acumulación por desposesión puede ocurrir de diversos modos y su *modus operandi* tiene mucho de contingente y azaroso (2005: 115). No obstante, es innegable su omnipresencia, sin importar la etapa histórica, y se acelera aún más cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada, cuando parece no haber otra salida excepto la devaluación.

*

A modo de cierre, quisiéramos volver a destacar la importancia de pensar el análisis marxista de la acumulación originaria que se presenta con la aspiración de señalar del modo más patente las características violentas que asumió el orden político correspondiente al desarrollo capitalista. El mismo asume la forma del Estado-nación y prefigura una legislación explícitamente sanguinaria que acompaña en todo momento el proceso del capital y el trabajo. Por su parte, Rousseau no solo reconoce los males y la violencia que viene de la mano del contrato civil inocuo, sino que también vislumbra en la propiedad privada (especialmente la

distribución que de ella se ha hecho), la fuente de la desigualdad entre los hombres, amparada por un derecho y una legislación que la reconocen en toda su extensión. Al mismo tiempo, otras interpretaciones del capítulo XXIV de *El Capital*, vienen a señalar la actualidad del modo de operar del capitalismo, de sus métodos violentos, su necesidad de reconfigurarse constantemente en base a las exigencias cíclicas, la legislación que acompaña y se acomoda a cada nueva etapa y proceso de acumulación por desposesión.

Hemos dejado por fuera un análisis que hubiese enriquecido enormemente la presente investigación. Engels, Lenin y Gramsci, sin duda, tienen mucho que aportar en relación al Estado como lugar de concentración de la violencia ejercida por las clases dominantes sobre el resto de la sociedad para defender justamente su dominio en última instancia económico y social. Lugar que con frecuencia es matizado en algunas teorías contractualistas como la de Hobbes o Locke. De todas maneras, debimos excluir estos analistas en base a los requisitos académicos de extensión de la investigación. En consecuencia, priorizamos la lectura de Rousseau y Marx, a partir de la cual logramos extraer interesantes herramientas analíticas para comprender el modo de emergencia del capitalismo y de su reproducción amparado, en todo momento por una legislación, por el derecho, en síntesis, por un orden político adecuado para garantizar relaciones de dominación, de sometimiento.

Capítulo IV:

Violencia y política a partir del orden jurídico que establecen y conservan. Crítica al devenir político moderno

En el último capítulo de este trabajo que presentamos a continuación, nos proponemos continuar nuestro análisis de la cuestión de la violencia y la política como términos inescindibles, no con el objeto de insistir en dicha relación, sino orientados a vislumbrar los efectos de la misma en la configuración del orden. En este caso, los autores poseen algunos puntos de contacto, si bien debemos reconocer que se caracterizan por contraponerse mutuamente en la mayoría de las discusiones que los atraviesan. En principio, debemos decir lo siguiente, tanto en Benjamin, en Schmitt y en Arendt, pudimos observar la presencia de una crítica profunda a la modernidad política. Por parte de los primeros, la misma se dirige especialmente al devenir “degenerativo” de la democracia liberal parlamentaria, y al modo de pensar la política desde el liberalismo, particularmente desde la perspectiva schmittiana. Por su parte, Arendt se orienta en una crítica a la teoría política moderna en cuanto la misma ha interpretado mal a los griegos, ha confundido los términos poder y violencia, convirtió a la política en un medio.

Por otro lado, el aporte sustancial de Benjamin y Schmitt al tema de la violencia y la política, lo encontramos en el carácter que se le asigna al orden jurídico y al derecho, ambos aparecen superpuestos con la fuerza y la ley. Podemos decir que términos como autoridad, poder, política, violencia y fuerza de ley aparecen como nociones que refieren a los mismo. Esto resulta claro en Benjamin, para quien la violencia mítica o fundadora y el derecho se configuran uno con el otro, en una superposición que no permite su distinción. De todas maneras, el autor reconoce una violencia que puede desandar el derecho, es decir, no solo presentarse separada del mismo, sino derribarlo. Esta violencia pura o divina es de carácter exterior al derecho, y justamente por no legitimarse en el mismo es que puede reclamar el derrumbe del Estado y del orden jurídico.

En contraposición, Schmitt buscará neutralizar toda posibilidad de violencia o política que logre extinguir el orden jurídico. Incluso cuando revaloriza el decisionismo político de la dictadura soberana, busca, en todo momento, la reinscripción en un orden. No cancela nunca y por completo al orden jurídico, con precisión apunta a su mera suspensión para poder

conservarlo. En este sentido, podemos incluir a Schmitt en el curso del pensamiento político propio de la *filosofía política*, como tradición de discurso. Si bien el carácter decisionista del armado teórico schmittiano puede poner en dudas esta inscripción, enseguida advertimos que el aspecto filosófico de Schmitt consiste en reconocer el conflicto que caracteriza a la política, pero subsiste –con primacía–, la comprensión de ese núcleo conflictivo sólo ordenándolo a la unidad (Espósito, 2000: 54). Como veremos a partir del análisis del estado de excepción, Schmitt reconocerá el conflicto, acepta la suspensión de la norma jurídica y del Estado, acepta la tragedia del soberano decisionista, pero lo hace siempre en vista de un orden potencial que confía se constituirá.

En relación al pensamiento de la política, vemos que Benjamin y Arendt se alejan de la tradición filosófica política. Mientras Benjamin critica el orden jurídico que tienden a sesgar y provocar el olvido de la violencia fundadora y apela a destruirlo por fuera del mismo, lo hace sin pretensión alguna de reinscribirlo luego en otro orden diferente. Arendt, al realizar una crítica tan profunda a la filosofía política como aquella forma de pensamiento político de la modernidad, toma distancia de sus categorías conceptuales y de sus marcos analíticos, rechaza la despolitización propiamente moderna. Desde la perspectiva de Espósito (2000), ambos se aproximan al modo de pensamiento *impolítico*. Categoría que viene a negar la filosofía política como determinación (filosófica) de la política. La niega en el doble sentido de que la considera perjudicial y al mismo tiempo imposible. Es perjudicial porque todas las veces que se ha intentado "deducir" una política en base a las exigencias de una filosofía dada, las consecuencias han sido siempre inaceptables. Es imposible, porque la política tiene en su centro un elemento -el conflicto de poder- absolutamente irreductible a las exigencias representativas de la filosofía política. La filosofía puede llegar a comprender este núcleo conflictivo, pero solo ordenándolo a la unidad, presuponiendo su conciliación, y por consiguiente negándolo como tal.

La filosofía política se presenta en estos términos como el fin de la política. En este sentido, pensar la política en lo que tiene de irreductible a la filosofía política es precisamente la tarea de lo impolítico. Que puede ser conducido por la filosofía política a condición de *autoproblematizarse* como tal, de *deconstruirse* en cuanto filosofía política, de volverse filosofía de lo impolítico. Esto es, determinación extrema de lo político en el sentido literal de delinear los términos, más allá de los cuáles no hay nada: el silencio del poder (Espósito, 2000: 54).

Benjamin y Arendt presentan las características que con precisión describe Espósito, en el primero encontramos ciertos elementos trágicos de la política, en Arendt el alejamiento de la filosofía política moderna es tal que con claridad se reconoce su carácter impolítico de abordar la política y el poder.

1. Walter Benjamin, cómo entiende la violencia en relación al derecho.

En última instancia, el derecho consiste en una violencia a la violencia por el control de la violencia.

Roberto Espósito

A continuación, proponemos un repaso por un texto de Benjamin que resulta imprescindible para nuestro tema de estudio, ya que en el mismo el autor propone una crítica a la violencia desde su vínculo con el derecho. Al comienzo de “Para una crítica de la violencia”, Benjamin afirma lo siguiente, “la tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia”. En relación a este texto, Jacques Derrida dirá esta crítica para que sea eficaz debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, con su cabeza y sus miembros, con las leyes y los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder (2010: 104). Luego Benjamin señala que la relación esencial de todo ordenamiento jurídico es la de medios y fines, y que, en estos términos, la violencia no sería más que un medio. Sin embargo, enseguida nos advierte el autor, los riesgos e insuficiencias de una crítica que ubicase a la violencia en tanto medio.

Esto se plantea en la pregunta acerca de si la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría, si se hallara más allá de toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto a los casos de su aplicación. Permanecería sin respuesta el problema de si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos (2009: 34).

Del análisis del modo en que Benjamin ha trabajado su crítica a la violencia intentaremos extraer el lugar que ocupa la misma en el orden político y los fundamentos que sostiene la crítica en sí. En este sentido, podemos observar que el autor aborda a la violencia a partir del orden jurídico, esto le permite distinguir –cuando se trate de la violencia como medio- dos características esenciales de la violencia (mítica), la que funda el derecho y la que lo conserva.

Benjamin tiene la virtud de trascender el mero análisis de la violencia y el derecho, la de fuerza y la ley, ahonda en la superposición de dichos términos de modo de tornarlos indistintos. En base a su carácter indistinguible, toda violencia, incluso la que intente derribar un Estado, que busque legitimarse en el derecho, mantendrá el orden jurídico intacto. A su vez, el orden jurídico (el derecho y la violencia mítica) posee la capacidad de reproducción, de conservación y de producir una consciencia amnésica. Por su parte, la violencia pura (divina) la presenta Benjamin como aquella que logra derribar el orden jurídico, es decir, el derecho. La violencia pura funciona de un modo totalmente externo al derecho, viene a romperlo y se vuelve irreductible a cualquier vínculo exterior, es una violencia sin límites y posee cierta dimensión revolucionaria.

Antes de entrar de lleno en el repaso por el texto de Benjamin en el cual encara su crítica a la violencia, debemos señalar que a partir de nuestro recorrido encontramos un modo de abordar el orden político particular de parte del autor. En primer lugar, los ejemplos a los que recurre en su argumentación dan cuenta de su concepción moderna de la violencia y de la política. Por otro lado, cuando hablamos del derecho, del orden jurídico o de la ley, no podemos eludir la referencia a la violencia, a la fuerza. Violencia, autoridad, poder, política, fuerza de ley, son términos que refieren a lo mismo en Benjamin, esa es la característica distintiva del autor que nos aporta inmensamente a nuestro análisis. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de autoridad o de autorización, o al menos de pretensión a la autoridad. Y es solo en esta medida como ese concepto puede dar lugar a una crítica (Derrida, 2010: 83).

De este modo, en vistas a inmiscuirnos en su crítica, comencemos por señalar la diferencia entre el derecho natural y el positivo. El primero tiende a justificar los medios legítimos con la justicia de los fines, por el contrario, el positivo busca garantizar la justicia de los fines con la legitimidad de los medios. Benjamin intentará demostrar que la antinomia entre ambos es insoluble, ya que el común supuesto lo es; los medios legítimos por una parte, y los fines justos por otra, se hallan entre sí en términos de contradicción irreductibles y no se podrá llegar nunca a su comprensión “mientras no se abandone el círculo y no se establezcan criterios recíprocos independientes para fines justos y para medios legítimos” (Benjamin, 2009: 36). En consecuencia, descarta tanto los principios del derecho positivo como del natural, mientras uno es ciego para la incondicionalidad de los fines, el otro lo es para el condicionamiento de los

medios. El autor propone abandonar el reino de los fines y por lo tanto el problema de un criterio de la justicia, pone en el centro el de la legitimidad de ciertos medios que constituyen la violencia. A su vez, partirá de la hipótesis del derecho positivo que establece una distinción de principio entre los diversos géneros de violencia. En este sentido, se establece una distinción entre la violencia que está históricamente reconocida, la sancionada como poder y la violencia no sancionada.

Si los análisis que siguen parten de esta distinción, ello naturalmente no significa que los poderes sean ordenados y valorados de acuerdo con el hecho de que estén sancionados o no. Pues en una crítica de la violencia no se trata de la simple aplicación del criterio del derecho positivo, sino más bien de juzgar a su vez al derecho positivo. Se trata de ver qué consecuencias tiene, para la esencia de la violencia, el hecho mismo de que sea posible establecer respecto de ella tal criterio o diferencia. O, en otras palabras, qué consecuencias tiene el significado de esa distinción (2009).

Con tal objetivo por delante, Benjamin aborda la violencia, con sus distinciones correspondientes. Se inmiscuye en el tema del militarismo, en tanto obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines del Estado. Esta coacción que consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos recibe –tal como relata Benjamin- numerosas críticas, especialmente desde los pacifistas¹⁷. En este sentido, esta violencia se presenta con la función conservadora del derecho –recordemos que toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho; si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez-. El militarismo, al obligar al ciudadano al servicio militar actúa como conservador del derecho y como medio para fines jurídicos. En base a este reconocimiento, Benjamin dirá que su crítica no debe recurrir a imperativos categóricos ni incurrir en un anarquismo infantil, que rechace toda coacción respecto a la persona, declarando que “está permitido lo que se quiera”. Ya que “un principio de este tipo no hace más que eliminar la reflexión sobre la esfera histórico-moral, y por lo tanto sobre todo significado del actuar, e incluso sobre todo significado de lo real, que no puede constituirse si la ‘acción’ se ha sustraído al ámbito de la realidad” (2009: 43). En base a los argumentos esgrimidos, Benjamin afirma que tal crítica coincide con la crítica de todo poder jurídico, es decir con la crítica al poder legal o ejecutivo, y no puede ser realizada mediante un programa menor.

¹⁷ Recordemos que Benjamin escribe este artículo citado hacia 1921, período histórico europeo de entre guerras, lo cual le asigna cierto contexto particular de difusión de corrientes pacifistas y críticas de la guerra y la violencia militar.

En dicha propuesta crítica radica la esencia del aporte benjaminiano al tema de la violencia en tanto categoría política. Se presenta como una apuesta a desandar el propio orden jurídico, legal –nosotros agregamos: político–, en la búsqueda de una violencia pura (o divina) que revierta el derecho, que logre revolucionarlo desde su exterior. A su vez, podemos decir junto a Espósito (2009), que si bien la gran tradición realista ya reconoce la conexión entre ley y fuerza, es decir, ya presta la atención al apoyo que la fuerza presta al derecho, la legitimación que el derecho provee a la fuerza; la novedad radical de Benjamin consiste en reconocer a las leyes y las armas, o a la justicia y la fuerza, como modalidades, o figuras, de una misma sustancia: la *Gewalt*¹⁸, que adquiere sentido a partir de su superposición (2009: 46). Por eso puede tomar distancia tanto de la concepción iusnaturalista como la iuspublicista: no mira al derecho ni desde el punto de vista de su origen, como querría la primera, ni desde el de su resultado, como dicta la segunda. En otros términos, la relación no es del lado de la naturaleza ni del lado de la historia, sino a partir del encuentro de ambas. No habría una relación de precedencia entre la violencia y el derecho, o entre la fuerza y la ley, o viceversa.

La violencia no se limita a preceder al derecho ni a seguirlo, sino que lo acompaña –o mejor dicho, lo constituye– a lo largo de toda su trayectoria con un movimiento pendular que va de la fuerza al poder y del poder vuelve a la fuerza. Dentro de este circuito se pueden distinguir tres pasajes distintos y concatenados: 1) al comienzo siempre es un hecho de violencia –jurídicamente infundado– el que funda el derecho; 2) este último, una vez instituido, tiende a excluir toda otra violencia por fuera de él; 3) pero dicha exclusión no puede ser realizada más que a través de una violencia ulterior, ya no instituye, sino conservadora del poder establecido. En última instancia el derecho consiste en esto: una violencia a la violencia por el control de la violencia (Espósito, 2009: 46).

La interpretación de Espósito (2009) resulta interesante en tanto nos induce a reconocer en Benjamin el curso cíclico entre el derecho y la violencia. Debemos decir que Derrida (2010) se encamina de un modo similar en su análisis de la repetición de la violencia fundadora. Veamos en principio la interpretación de Espósito, a partir de Benjamin. El autor dirá que no hay dos historias: la del derecho y la de la violencia, sino una, esta es la del derecho violento y de la violencia jurídica. Esto se revela en la estructura antinómica, que según Espósito ya reconoció Agamben en *Homo Sacer*, más específicamente en el caso del estado de excepción. Estructura que se cimienta sobre la internalización de una exterioridad, incluso en la esfera de mayor exterioridad del derecho que vislumbra Schmitt en el estado de excepción. Esta situación de

¹⁸ Resulta válido entender la *gewalt* o la violencia a partir de la traducción que Derrida decide conservar, en otros términos, la violencia como “*gewalt*”, implica que puede significar también la dominación o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizadora o autorizada: fuerza de ley (2010: 82).

interiorización de una exterioridad se reproduce en relación con cada caso al que se refiera la ley en su generalidad. El carácter de la ley es tal, que es capaz de prevenir cualquier suceso, cualquier accidente que pueda excederla.

Decíamos que este curso es cíclico-repetitivo ya que en el mismo Benjamin localiza el núcleo mítico del derecho, que consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. “En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico”. De hecho, y en este aspecto es que Espósito reconoce la figura tranquilizadora de la inmunización jurídica, “solo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él” (2009: 49). Por su parte, Derrida encuentra como parte inescindible de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es en sí misma una promesa (2010: 97). Es decir, toda violencia fundadora que se presente como teniendo “derecho al derecho”, es la más temida por el Estado, pero incluso cuando se presente como contraria al orden del derecho vigente, al apelar a éste en su justificación, esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar, inclusive si puede herir nuestro sentimiento de justicia (2010: 90).

(...) es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta epoché¹⁹, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia²⁰. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida en un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie (2010: 93).

A su vez, diremos con Derrida que una revolución “lograda”, la fundación de un Estado “lograda” va a producir con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, esto es: modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad, a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir el discurso de su autolegitimación (2010). Por último, puede resultar apropiado rescatar el análisis de Derrida acerca del olvido de la violencia fundadora en el derecho. En este sentido, sabemos que todo contrato jurídico se funda en la violencia, no hay

¹⁹ En cursiva en el texto original.

²⁰ En cursiva en el texto original.

contrato que no contenga a la violencia a la vez como origen y como conclusión. Asimismo, en tanto establecedora de derecho, esta violencia instituyente no tiene necesidad de encontrarse inmediatamente presente en el contrato. Sin embargo, sin estar necesaria e inmediatamente presente, se encuentra ahí reemplazada, representada por el suplemento de un sustituto. “Y es en esta diferencia, en el movimiento que reemplaza la presencia (la presencia inmediata de la violencia identificable como tal en sus rasgos y en su espíritu), en esa representatividad *diferenzial*, donde se produce el olvido de la violencia originaria. Esta pérdida de consciencia amnésica no se produce por accidente. Es el paso mismo de la presencia a la representación. Un paso como éste forma el trayecto del declinar, de la degeneración institucional, su *Verfall*” (Derrida, 2010: 116). De hecho, y por este camino se dirige la crítica benjamiana a la democracia liberal parlamentaria, ocurre que los parlamentos viven en el olvido de la violencia de donde han nacido. De todas maneras, es importante destacar que esta denegación amnésica no es una debilidad psicológica, es su estatuto e incluso su estructura.

2. Fuerza de ley

A continuación, ahondemos en la cuestión de la fuerza de ley, fundamental para entender la violencia mítica y la policía en los estados democráticos modernos. Agamben nos induce a recordar la larga tradición en el derecho romano y medieval del sintagma “fuerza de ley”, donde tiene el sentido genérico de eficacia, capacidad de obligar. Posteriormente, en la época moderna, la *force de loi* designa la intangibilidad de la ley aun frente al soberano, quien no puede abolirla o modificarla. En consecuencia, la doctrina moderna distingue entre *eficacia* de la ley, que compete en modo absoluto a todo acto legislativo válido y consiste en la producción de los efectos jurídicos, y *fuerza de ley*, que es en cambio un concepto relativo, que expresa la posición de la ley o de los actos a ella equiparados respecto de otros actos del ordenamiento que están dotados de fuerza superior de la ley (como es el caso de la constitución) o inferior a ella (los decretos y reglas emanados del ejecutivo) (Agamben, 2010). Preciso es considerar que el concepto “fuerza-de-ley”, como término técnico del derecho, define, por lo tanto, una separación de la aplicabilidad de la norma de su esencia formal, por la cual decretos, disposiciones y medidas que no son formalmente leyes adquieren no obstante la “fuerza”.

La policía en Benjamin representa la institución moderna en donde con mayor claridad se vislumbra la ausencia de distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho, esta distinción que se suspende lleva al autor a considerar innoble la autoridad policial. Efectivamente, la policía hoy ya no se contenta con aplicar la ley por la fuerza, para de este modo conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Derrida afirma que la posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina o deconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamin una nueva crítica de la violencia (2010: 107).

Por otra parte, la policía es un poder con fines jurídicos, es decir, con poder para disponer, pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar). Benjamin encuentra como el aspecto más ignominioso de esta autoridad, el hecho de operar con gran ceguera en los sectores más indefensos y contra las personas más sagaces a las que no protegen las leyes del estado, en esta autoridad sucede que se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Nos permitimos citar al autor in extenso ya que sus palabras no tienen desperdicio alguno.

La policía se halla emancipada de ambas condiciones. La policía es un poder que funda - pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines. La afirmación de que los fines del poder de la policía son siempre idénticos o que se hallan conectados con los del derecho remanente es profundamente falsa. Incluso "el derecho" de la policía marca justamente el punto en que el estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse -mediante el ordenamiento jurídico- los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa. Por ello la policía interviene "por razones de seguridad" en casos innumerables en los que no subsiste una clara situación jurídica cuando no acompaña al ciudadano, como una vejación brutal, sin relación alguna con fines jurídicos, a lo largo de una vida regulada por ordenanzas, o directamente no lo vigila. A diferencia del derecho, que reconoce en la "decisión" local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados (2009: 45-46).

En relación con lo anterior, Derrida arguye que la policía está presente –invisible a veces pero siempre eficaz-, allí donde hay conservación del orden social. La policía no es solo policía, está ahí, figura sin figurar de un *Dasein* coextensivo con el *Dasein* de la polis (2010: 110). Luego, podemos agregar a partir de Benjamin, que si bien la policía se parece en todos lados en los detalles, no puede dejar de observarse que su espíritu es menos destructivo allí donde encarna

el poder del soberano, es decir en la monarquía absoluta, donde reúne la plenitud del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su presencia, al no estar enaltecida por una relación de esa índole, refleja un fiel testimonio de la máxima degeneración posible de la violencia.

3. ¿Es posible pensar un *contrato sin violencia*?

En línea con la crítica a la violencia y al orden jurídico al cual se vincula, nos preguntamos si desde la perspectiva de Benjamin es posible pensar un orden político – organizado jurídicamente, de ahí la idea de contrato, podemos agregar “social”-, sin la violencia en tanto medio fundador y conservador. Al respecto, el autor afirma que efectivamente es posible una regulación no violenta de los conflictos y las relaciones, pero dicho reglamento –totalmente desprovisto de violencia-, no puede nunca desembocar en un contrato jurídico. Este último, a pesar que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia, ya que concede a cada parte el derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contra la otra en el caso de que ésta violase el contrato. Insiste Benjamin, que al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia.

Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento, cuando no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato. Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, ésta se debilita. (2009: 47).

En relación a los comentarios de Eduardo Grüner, podemos afirmar que, desde Benjamin, el poder político no es otra cosa que violencia sancionada por el Estado, que reclama su utilización exclusiva ya que de esa exclusividad depende su propia existencia. El interés que tiene el derecho por monopolizar la violencia en relación a la persona aislada se explica por la intención de salvaguardar al mismo derecho, esto no es más que salvaguardar el derecho a la utilización de “la violencia históricamente reconocida” y establecida, “normalizada” como poder político: poder político que no existe si no es por esa “normalización” del uso de la violencia (2007: 35).

Ahora bien, la violencia mítica, en su forma ejemplar, es una simple manifestación de los dioses. Como tal no constituye un medio para sus fines, no es más que una manifestación de su voluntad. Sin embargo, el autor encuentra a la violencia inmediata de las manifestaciones míticas estrechamente asimilables a la violencia que funda el derecho.

La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo -en el acto de fundar como derecho el fin perseguido- no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaure como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta (Benjamin, 2009: 55).

Al mismo tiempo, creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Por otro lado, justicia, como sabemos, es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico. Este último principio tiene una aplicación de consecuencias extremadamente graves en el derecho público, en el ámbito del cual la fijación de límites tal como se establece mediante “la paz” en todas las guerras de la edad mítica, es el arquetipo de la violencia creadora de derecho. En ella se ve en la forma más clara que es el poder lo que debe ser garantizado por la violencia creadora de derecho. En base a estos fundamentos, Benjamin concluye que la manifestación mítica de la violencia inmediata se aleja de una esfera pura y se “aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha respecto a su problematicidad en una certeza respecto al carácter pernicioso de su función histórica, que se trata por lo tanto de destruir”.

Como parte esencial de esta tarea de destrucción, una vez más se plantea el problema de una violencia pura, inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica. En este sentido, “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia”, esto en la medida en que solo una idea de su desenlace abre una perspectiva crítica, y a la vez “separatoria y terminante sobre sus datos temporales”. De este modo, el autor augura un nuevo tiempo, con la destitución del derecho y cómo veremos, del Estado.

Sobre la interrupción de este ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva del estado, se basa una nueva época histórica. Si el imperio del mito se encuentra ya quebrantado aquí y allá en el presente, lo nuevo no está en una perspectiva tan lejana e inaccesible como para que una palabra contra el derecho deba condenarse por sí. Pero si la violencia tiene asegurada la realidad también allende el derecho, como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia

revolucionaria, que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre (2009: 62).

A diferencia de los filósofos políticos con los que hemos trabajado precedentemente, Benjamin no solo trabaja críticamente la noción de violencia y su relación con el orden político, sino que plantea un tipo de violencia superadora y revolucionaria, alejada y ajena a la violencia que da origen o que conserva el derecho. Es una violencia sin límites y una dimensión revolucionaria que presenta un doble rostro, pues, al mismo tiempo, presenta una cara teológica dado que rompe la continuidad de la historia con un apocalipsis redentor y una cara política por su naturaleza revolucionaria (Taccetta, 2010). También se denomina divina o judía por su carácter mesiánico, contrario al ciclo redentor característico del cristianismo y de la violencia mítica. De todas maneras, a los fines de nuestro trabajo no buscaremos ahondar en nociones de violencia propuestas como alternativas, solo intentamos un repaso por aquellas teorías que la han abordado en tanto categoría política con el propósito de vislumbrar sus lógicas y conclusiones en lo referente a dicha noción y el orden político.

4. Reflexiones en torno a la violencia y el estado de excepción

A continuación, damos lugar al tema del estado de excepción en tanto nos permite comprender el modo en que el derecho lidió con la anomia. A su vez, podemos extraer algunas conclusiones acerca del orden jurídico y político desde la perspectiva schmittiana, que como veremos es sometida a la crítica de Benjamin. En principio, podemos inmiscuirnos en el terreno de la noción de estado de excepción a partir del análisis que nos aporta Agamben. El autor nos dirá que “Schmitt ve en el estado de excepción precisamente el movimiento por el cual el Estado y derecho muestran su irreductible diferencia”, en efecto, el Estado continúa existiendo a pesar del estado de excepción, momento en que el derecho pasa a segundo término, y puede así fundar en el *pouvoir constituant* la figura extrema del estado de excepción: la dictadura soberana” (Agamben, 2010: 69). Recordemos que Schmitt distingue entre la dictadura comisarial y la soberana. Mientras la primera tiene por objeto defender o restaurar la constitución vigente, en la segunda, como figura de la excepción, alcanza su masa crítica o su punto de fusión (2010: 71).

Desde el punto de vista de Agamben, el *telos* de la teoría tanto en *La dictadura* como en *Teología política* es la inscripción del estado de excepción en un contexto jurídico. Si bien

Schmitt sabe que el estado de excepción, en cuanto actúa en una suspensión del entero orden jurídico, parece sustraerse a cualquier consideración de derecho, para él es en todo caso esencial que esté asegurada alguna relación con el orden jurídico. Por este motivo, la dictadura, tanto la comisarial o soberana, implican necesariamente una referencia a un contexto jurídico. En el primer caso, el operador de esta inscripción de un afuera del derecho es la distinción entre normas del derecho y normas de realización del derecho. Ésta, en cuanto suspende la constitución para protegerla en su existencia concreta, tiene en última instancia la función de crear un estado de cosas que consienta la aplicación del derecho, la suspensión es en su aplicación pero no cesa de permanecer en vigor, porque únicamente significa una excepción concreta.

En cambio, la dictadura soberana no se limita a suspender la constitución vigente, sino que busca sobre todo crear un estado de cosas en el cual devenga posible imponer una nueva constitución. El operador que permite anclar el estado de excepción al orden jurídico es la distinción entre poder constituyente y poder constituido. Siendo el primero de estos poderes algo más que la pura y simple cuestión de la fuerza, posee con cualquier constitución vigente un nexo tal que aparece como poder fundante. A pesar de ser “informe” jurídicamente hablando, presenta un mínimo de constitución inscripto en cada *acción políticamente decisiva* y está, incluso para la dictadura soberana, en condiciones de asegurar la relación entre el estado de excepción y el orden jurídico (Agamben, 2010: 73-74).

Acerca del soberano dirá Schmitt que no se trata de una competencia en el sentido que el término tiene dentro del sistema del Estado de derecho. La Constitución puede, cuanto mucho, señalar quién está autorizado para actuar en caso de excepción, es decir el soberano. De todas maneras, la actuación no está sometida a control alguno ni dividida entre diferentes poderes que se limitan y equilibran recíprocamente, en este punto se ve con claridad quién es el soberano. Quien “decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación” (2009: 14). Sin embargo, enseguida advierte que éste cae fuera del orden jurídico “normalmente vigente” pero no deja por ello de pertenecer a él. Veamos a continuación una cita del autor que resulta por demás clara del modo en que Schmitt intenta reinscribir el estado de excepción en un orden, tal vez podemos agregar jurídico, pero importa destacar que si bien la norma aparece en suspenso, el Estado y la decisión continúan en plena vigencia.

Como quiera que el estado excepcional es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del Estado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación. Los dos elementos que integran el concepto del orden jurídico se enfrentan uno con otro y ponen de manifiesto su independencia conceptual. Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila. Sin embargo, el caso excepcional sigue siendo accesible al conocimiento jurídico, porque ambos elementos –la norma y la decisión– permanecen dentro del marco de lo jurídico (2009: 17-18).

Al mismo tiempo, nos induce a ser conscientes acerca de la decisión sobre la que descansa todo orden, incluso el orden jurídico. Es decir, el aspecto decisionista de la teoría de Schmitt aparece con una importancia superlativa, sin duda sobre la norma, pero también sobre el orden en sí mismo. Efectivamente, el autor no considera que la decisión venga a poner en riesgo el orden, lo conserva, inclusive cuando lo suspende, o bien, gracias a su suspensión. En relación a lo dicho, Agamben destaca como contribución específica de la teoría schmitteana la de hacer posible la articulación entre estado de excepción y orden jurídico. A pesar de tratarse de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico (Agamben, 2010: 73).

Como podemos observar, en el caso de *Teología Política*, el operador que Schmitt delinea para inscribir el estado de excepción en el orden jurídico es la distinción entre dos elementos jurídicos fundamentales como son la norma y la decisión. El estado de excepción anula la norma, dejando al desnudo, en absoluta pureza, un elemento formal específicamente jurídico: la decisión. El soberano al tener la capacidad y el poder de decisión, garantiza el anclaje en el orden. El estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro, el soberano está fuera del orden jurídico normalmente válido y sin embargo pertenece a él. “*Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer: ésta es la estructura topológica del estado de excepción, y en la medida en que el soberano, que decide sobre la excepción, está en realidad lógicamente definido en su ser por ésta, puede también él estar definido por el oxímoron éxtasis-pertenencia*²¹” (2010: 75).

²¹ Cursiva original del autor.

En conclusión, Agamben define el estado de excepción schmitteano como un lugar en que la oposición entre norma y su actuación alcanza la máxima intensidad. “Es un campo de tensiones jurídicas en el cual un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real, y viceversa” (2010: 77). Sin embargo, incluso en esta zona extrema, los dos elementos del derecho muestran su cohesión íntima.

Por otro lado, el debate entablado entre Benjamin y Schmitt nos permite delinear los modos de imbricación entre la violencia, el derecho y una situación probable de anomia. Esta controversia ha sido esclarecida a partir de la interpretación de Agamben, quien explica la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia. En este sentido, como hemos dicho *in extenso* el objetivo de Schmitt es inscribir el estado de excepción en un contexto jurídico, es decir, asegurar alguna relación con el orden jurídico, de modo tal de reinscribir la violencia en el derecho, la situación de anomia en el orden jurídico nueva mente.

Para ello, intenta hacer este movimiento no considerando al estado de excepción una medida de emergencia ni un estado de sitio cualquiera. El estado de excepción en Schmitt es aquel dispositivo que mantiene unidos violencia y derecho, al mismo tiempo que efectiviza aquello que rompe ese vínculo. Desde la perspectiva de Agamben, el estado de excepción es la forma legal de aquello que no puede tener forma legal, la excepción es el dispositivo por medio del cual el derecho se refiere a la vida incluyéndola por su propia suspensión (Taccetta, 2010).

En este sentido, según la crítica de Benjamin, lo que no puede tolerar el derecho o la dialéctica de la violencia mítica es una violencia exterior, esto en base a su simple existencia exterior al derecho. Schmitt presenta la violencia soberana como figura que intenta neutralizar la violencia pura benjaminiana. Al igual que Benjamin, la figura schmittiana de la violencia soberana en la *Teología Política* ni funda ni conserva el derecho. Pero, al contrario de Benjamin, la violencia soberana no suprime el derecho, sino que lo suspende. Sin embargo, Benjamin le hará a Schmitt la crítica más importante al mostrar que cuando la excepción y la regla se confunden, el soberano se encontraría en la imposibilidad de decidir, a lo que se sumaría, en términos de Benjamin, la desalentadora experiencia de indeterminación propia de todos los problemas del derecho. En consecuencia, a esta indeterminación propia del mismo derecho, más la que se presente entre la excepción y la regla, el afuera y el adentro del derecho, vendría a ser imposible la decisión soberana (Zavala Hyde, 2008).

Como vimos en el apartado anterior, la fuerza-de-ley alude en tanto concepto técnico del derecho, a la separación de la aplicabilidad de la norma de su esencia formal, a partir de la cual, decretos, disposiciones y medidas que no son formalmente leyes adquieren no obstante la “fuerza”. A esta concepción técnica, el estado de excepción tiene el mérito de vislumbrar el aislamiento de la fuerza-de-ley de la ley misma. Él define un “estado de la ley” en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica –no posee fuerza- y, por otro, actos que no tienen valor de ley si adquieren la “fuerza”. En un caso extremo, la “fuerza de ley” fluctúa como un elemento indeterminado, que puede ser reivindicado tanto por la autoridad estatal (que actúe como dictadura comisarial) como por una organización revolucionaria (que actúe como dictadura soberana). El estado de excepción es, en estos términos, un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que debería, por lo tanto, escribir: fuerza-de-~~ley~~²²): Una “fuerza-de-~~ley~~” semejante, en la cual potencia y acto son separados radicalmente, es ciertamente algo así como un elemento místico o, sobre todo, una *fictio* a través de la cual el derecho busca anexarse la propia anomia. (Agamben, 2010: 80-81).

El estado de excepción es, en este sentido, la apertura de un espacio en el cual la aplicación y la norma exhiben su separación y una pura fuerza-de-~~ley~~²³ actúa (esto es, aplica des-aplicando) una norma cuya aplicación ha sido suspendida. De este modo, la soldadura imposible entre norma y realidad, y la consiguiente constitución del ámbito normal, es operada en la forma de la excepción, esto es, a través de la presuposición de su nexo. Esto significa que para aplicar una norma se debe, en última instancia, suspender su aplicación, producir una excepción. En todo caso, el estado de excepción señala un umbral en el cual lógica y praxis se indeterminan y una pura violencia sin logos pretende actuar un enunciado sin referente real (Agamben, 2010).

Ahora bien, una vez que hemos repasado la controversia entre Benjamin y Schmitt en torno a la violencia y el estado de excepción, nos resta trabajar con el mismo Schmitt en vistas a vislumbrar el modo en que el autor reintroduce la violencia y la guerra como inherentes a la política misma. En la búsqueda del autor de la propia esencia de lo político, dirá que refiere a la distinción entre amigo-enemigo, solo discernible a partir de la decisión del soberano.

²² En lugar del tachado al que recurrimos nosotros, el autor utiliza una cruz por encima de la palabra “ley”.

²³ En lugar del tachado al que recurrimos nosotros, el autor utiliza una cruz por encima de la palabra “ley”.

5. Carl Schmitt, la política decisionista

A continuación, veremos cómo Schmitt se nos presenta, desde una perspectiva ideológica “decisionista” diametralmente opuesta –en términos de Grüner-, a la de Benjamin, con una crítica fuerte a las corrientes liberales burgueses debido a su negativa a reconocer que la lógica política puede en última instancia reducirse a la guerra (Grüner, 2007). Como decíamos previamente, Schmitt inscribe la violencia como propia de la política. En su crítica al liberalismo, así como al pluralismo, Schmitt intentará esgrimir una definición conceptual de lo político, dirá el autor que solo es posible arribar a tal conceptualización mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas. En este sentido, al ofrecer como definición la distinción entre el amigo y el enemigo como propia de la política, afirma que más que una explicación de contenido, lo que se nos presenta es un criterio que indica el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación.

No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede también parecer ventajoso concluir negocios con él. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero ‘descomprometido’ y por eso ‘imparcial’ (1983: 23).

De este modo, podemos observar que la autonomía propia y peculiar de lo político aparece ya en esta posibilidad de separar una contraposición tan específica como la de amigo y enemigo de todas las demás. Decíamos que la violencia aparece inscripta en el propio concepto de lo político en Schmitt en base justamente al carácter de su criterio definatorio. Schmitt dirá que la posibilidad de lucha debe estar siempre presente para que se pueda hablar de político. La guerra se presenta como la lucha armada entre unidades políticas organizadas, o bien es guerra civil si la lucha armada se da en el interior de una unidad organizada. Cuando el autor se refiere a términos como enemigo, lucha o guerra, no está expresando metáforas o símbolos; asumen una existencia completamente material y real desde el momento mismo en que asumen como posibilidad efectiva la eliminación física. “La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo cotidiano o normal, y ni siquiera de ser vista como algo ideal o deseable; debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado” (1983: 30). En este sentido, no es un fin o una meta, sino que constituye un presupuesto siempre presente.

A su vez, en relación a la máxima clausewitziana, la lucha militar o la guerra no es la continuación de la política por otros medios, por el contrario, tiene en cuanto a la guerra, sus reglas y sus puntos de vistas de otra naturaleza, sin embargo, presuponen todos la existencia previa de la decisión política de quién es el enemigo (1983). Recuperamos una cita del autor para comprender en su totalidad la implicación entre guerra, lucha –podemos agregar: violencia-, y la política.

(...) el criterio de distinción amigo-enemigo no significa tampoco que un determinado pueblo deba ser por la eternidad el amigo o el enemigo de otro determinado pueblo, o que la neutralidad no sea posible o no pueda ser una elección políticamente válida. Sólo que también el concepto de neutralidad, como todo otro concepto político, está dominado en todo caso por este presupuesto final de una posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, y si hubiese sólo neutralidad sobre la Tierra, en tal caso no solamente tendría su fin la guerra sino también la misma neutralidad, del mismo modo en que, junto con toda otra política, se hace innecesario también la política de impedir la lucha al extinguirse la posibilidad real de combatir (1983: 31-32).

En relación al Estado, Schmitt lo concibe en tanto unidad política decisiva que ha concentrado en sus manos una atribución inmensa, que consiste en la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente de disponer de la vida de los hombres. Al mismo tiempo, apunta a la tarea del Estado normal, en tiempos “pacíficos” por decirlo de algún modo, al respecto dirá que debe asegurar en el interior del Estado y de su territorio una paz estable. Es decir, establecer “‘tranquilidad, seguridad y orden’ y en procurar de ese modo una situación normal que funcione como presupuesto para que las normas jurídicas puedan tener vigor, puesto que toda norma presupone una situación normal y no hay norma que pueda tener valor para una situación completamente anormal” (1983: 42). Continúa Schmitt insinuando que esta necesidad de pacificación interna lleva, en muchos casos extremos, al Estado –en cuanto unidad política- a determinar por sí mismo al “enemigo interno”. De este modo, justifica Schmitt la necesidad de un orden interno, de un orden jurídico cuya expresión es la constitución, es decir un Estado constitucional. Al mismo tiempo, sucede que “(c)uando la constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la constitución y del derecho, y por consiguiente por la fuerza de las armas²⁴” (1983: 44).

Es justamente este modelo de Estado, que lo nombra como el Estado clásico europeo, la creación de un orden social que en base a sus distinciones claras y unívocas, hace posible la

²⁴ Cursiva original del autor.

vigencia de las normas jurídicas y la seguridad al interior de la nación. Sin embargo, la crítica de Schmitt se remonta al hecho de que este Estado legislativo deja pendiente el tema sobre en quién se deposita el poder de la decisión “última”. Esto representa un problema porque no hay quién garantice cabalmente el orden y la unidad social; no hay quién lleve a cabo esa tarea, quedándose simplemente en la indecisión generada por las discusiones legislativas y parlamentarias, pensando que podrán alcanzar una “verdad” que muestre hacia dónde deben dirigirse las acciones políticas. Por ello, ese Estado Leviatán agoniza, al transformarse de dios terrenal y autoridad máxima, en siervo de los poderes sociales, y conduciéndolo hacia una dominación despiadada constituida por la actitud ávida y ambiciosa del mercado (Castillo, 2012).

Tal como se deduce de la conceptualización schmittiana, podemos observar que la violencia en tanto categoría política aparece como inherente al orden político. De hecho, no es posible concebir la misma política sin el rasgo propio que la define, el cual refiere a la distinción del amigo y el enemigo, para cuya delimitación y protección, el recurso de utilización de la fuerza física resulta totalmente legitimado y necesario. En este sentido, la crítica del autor al liberalismo político se enmarca en la esencia misma de su teoría de la política. El reproche al liberalismo reposa en lo que éste pasa por alto de la política y del Estado al moverse en dos esferas heterogéneas como las de la ética y la economía. Frente a la desconfianza que el Estado y la política suelen generarle al liberalismo, en tanto representan intromisiones al individuo y la propiedad, Schmitt dirá que en aquellos casos en que la unidad política requiere el sacrificio de la vida, se presenta una pretensión que de ninguna manera puede fundarse y sustentarse en el individualismo del pensamiento liberal. En otros términos, la política tal como Schmitt la define es negada de fondo en la tradición liberal. A continuación recuperamos las palabras del jurista alemán en vistas a vislumbrar la incompatibilidad entre la doctrina política liberal y la suya respecto al concepto de lo político.

*Para el individuo en cuanto tal no hay ningún enemigo con el cual se deba combatir a vida o muerte si él personalmente no lo quiere: obligarlo a la lucha contra su voluntad es en todo caso, desde el punto de vista privado, falta de libertad y violencia. Todo el pathos liberal se rebela frente a la violencia y la falta de libertad. Todo prejuicio, toda amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, a la propiedad privada y a la libre competencia, significa “violencia” y es **eo ipso** algo malo. Lo que este liberalismo salva del estado y de la política se reduce a la garantía de las condiciones de libertad y a la eliminación de las perturbaciones de la libertad (1983: 68).*

Ahora bien, partiendo de estos principios, el liberalismo político arriba a un sistema completo de conceptos desmilitarizados y despolitizados. Al moverse entre la ética y la economía, termina por aniquilar a lo político, como esfera de violencia conquistadora. “Pathos ético y concretes económico-materialista se funden en toda expresión típicamente liberal y le confieren un rostro a todo concepto político. Así el concepto político de lucha se convierte, en el pensamiento liberal, sobre el plano económico en competencia y sobre el ‘espiritual’ en *discusión*” (1983: 69). El liberalismo y sus reducciones terminan por someter Estado y política en parte a una moral individualista, enmarcada en el derecho privado, y a categorías económicas, privándolas de su significado específico. Schmitt encuentra en la resistencia liberal contra el Estado y la política la acusación de “violencia”.

Lo político expone el conflicto que se presenta en la oposición de los individuos conformantes de grupos sociales diversos. La política se convierte así en un campo de batalla, donde se muestra la confrontación y la lucha entre esos grupos. Esto resulta siempre controversial; por ello la apuesta schmitteana procurará la centralización del poder para mantener el orden social y garantizar el acceso a un orden más justo. En este sentido, la centralización está propugnando por un Estado con características específicas como la soberanía, la autoridad, el monopolio de la fuerza y por la definitiva decisión última o fundamental que subyace a todo Estado, dotado de una identidad clara y precisa, tratando de encarnar la voluntad del pueblo (Castillo, 2012). De este modo, si bien la política en Schmitt no se reduce totalmente al Estado, en las sociedades modernas lo estatal se torna en el referente fundamental de la política. El autor al plantear que la distinción política específica es la de amigo-enemigo –pensando la misma en tanto criterio-, sostiene la necesidad de un Estado monopolizador de la violencia como única forma de que tal entidad tenga la última palabra para controlar el orden social e imponer *la decisión política*. Sólo un Estado pensado en dichos términos es capaz de unificar y homogeneizar al pueblo a partir de un contenido.

Al análisis precedente podemos agregar las reflexiones críticas de Javier Franzé quien remarca las insuficiencias de Schmitt en relación a su conceptualización de la violencia. Al respecto afirma que no posee un concepto claro de violencia, o más bien este se inclina hacia la visión positivista de daño material o físico, al mismo tiempo la violencia aparece como excepcional (si bien por ello esencial) en lo político. Por otro lado, la violencia aparece

únicamente en el eje vertical arriba abajo, no hay eje horizontal. Por último, no queda reflejada la tensión entre la lucha y creación de sentido (lo político) y la cristalización y reproducción de este (la política). Desde nuestro punto de vista, consideramos relevante remarcar la ausencia del carácter horizontal en Schmitt. En este sentido, como hemos visto, podemos decir que Weber agrega un elemento interesante al tema de la violencia y la política al reconocer en el Estado moderno el monopolizador en la utilización de la fuerza física, dilucidando, de esta manera, la existencia de violencia que trasciende la estatal y se ubicaría en el orden de lo social.

6. Hannah Arendt, imposibilidad esencial de una violencia política

La instrumentalización de la acción y la degradación de la política en un medio para algo más nunca ha logrado eliminar la acción, impedir que sea una de las decisivas experiencias humanas, o destruir por completo la esfera de los asuntos humanos.

Hannah Arendt

Por su parte, Arendt –quien también realiza una fuerte crítica a la modernidad-, se presenta en las antípodas teóricas de Schmitt en relación a la teoría política de la violencia. La filósofa alemana expone su conceptualización de la política con precisión en una de sus obras más importantes, *La condición humana*. En la misma, como veremos, hay una recuperación de los griegos al momento de teorizar el ámbito propio de lo político. De hecho, el nacimiento de la ciudad-estado, para el pensamiento griego, implicó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida denominada *bios politikos*. Al mismo tiempo, de todas las actividades consideradas humanas en las comunidades, sólo dos se presentan como políticas y aptas para construir dicha vida; estas son la acción y el discurso (1974: 39). De este modo, continúa la autora, ser político, es decir, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión y no con la fuerza y la violencia.

En este sentido, se exhibe la cuestión de la violencia en tanto pre-política, primero en el ámbito de lo biológico, donde se encuentra el desarrollo de la familia y donde existe la dominación del “señor”. En el segundo momento, el del trabajo o fabricación –*animal laborans* y *homo faber*-, la violencia se prolonga al transformar y violentar la naturaleza y adecuarla a las necesidades de las personas. Dirá la autora que en base al hecho de “que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el

acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (1974: 44). Hasta aquí todavía no estamos en el ámbito de la política, que se ubica en una tercera instancia, en la cual se desarrolla la acción humana, con sus especificidades: la libertad, el poder como concertación, la pluralidad y el diálogo. Evidentemente, en este estamento, la violencia queda erradicada y sustituida por los acuerdos plurales. “Las relaciones políticas no están sujetas, cuando se desarrollan normalmente, al imperio de la violencia, y tal convicción la encontramos por primera vez en la Grecia antigua, una vez que la polis griega, la ciudad-Estado, se definió a sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia” (2008:12).

A lo dicho podemos agregar la lectura de Claudia Hilb acerca de la filósofa alemana; ocurre que mientras la pre modernidad garantizaba la existencia de un espacio público libre sustraído a la necesidad de la violencia, la época moderna ha logrado sustraer la violencia del ámbito de lo social, sustituyéndola allí por la necesidad, y ha monopolizado la violencia en el Estado, creyendo de este modo circunscribirla en tanto medio para la conservación de la reproducción. Sin embargo, pronto advertimos las consecuencias nefastas del tratamiento moderno de la violencia para la política tal como es valorada por Arendt.

No solo no logró limitarla –el Estado se convirtió él mismo en productor de violencia, de una violencia multiplicada en su asociación con el poder que da sustento al Estado- sino que la naturalización de la relación medios/fines como constitutivos de la política también ha contribuido a ahondar la idea de una crisis del sentido mismo de la política, de aquello que podemos definir como ‘los contenidos de sentido permanentes y dignos de ser recordados que sólo se manifiestan en el vivir-en-común y en la acción política común’ (2008: 26).

Ahora bien, retomemos el hilo propuesto por Arendt en *La condición humana*. Nos dirá la autora que el reconocimiento griego de la presencia de la acción y el discurso como elementos sustanciales del espacio público, así como de la misma política, será desechado por la teoría política moderna, tal como denuncia Arendt. La antigua estima por la política radicaba en la convicción de que el hombre, como hombre, en su única distinción como individuo, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y en la acción, y que estas actividades a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria. Es en la esfera pública, el espacio del mundo donde los hombres pueden *aparecer* (1974: 230). Este espacio cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción. Es en dicho espacio donde el poder es realidad, allí donde palabra y acto no se han separado, “donde las palabras no son vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para

velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (1974: 223). Por último, preciso es considerar que es el poder lo que mantiene la existencia de la esfera pública.

En este punto, dirá Arendt, la época moderna, a partir de su primera etapa de interés por los productos tangibles y beneficios demostrables o en su posterior obsesión por el suave funcionamiento y sociabilidad, va a denunciar la ociosa inutilidad de la acción y del discurso en particular y de la política en general. Sin embargo, no será el primer momento de cuestionamiento. “La exasperación por la triple frustración de la acción –no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores- es casi tan antigua como la historia registrada” (1974: 241). Esta inquietud ha llevado, históricamente, al deseo de suprimir la acción. La misma trae aparejada ansiedades múltiples en base a la pluralidad humana que puede expresarse, el deseo de suprimirla implica abolir la propia esfera pública. El resultado “político” suele manifestarse en configuraciones tales como las monarquías o tiranías.

Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer (1974: 242).

La filósofa alemana verá en el filósofo rey de Platón una de las formas posibles de la huida a la fragilidad del acto y discurso humano para adentrarse en el gobierno. De esta manera, Arendt describe al problema tal como presuntamente lo vio Platón a partir de la brecha que produce entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* (comienzo y actuación). Según éste último debía asegurarse que el principiante seguiría siendo dueño completo de lo que había comenzado, sin ayuda de otros. En la esfera de la acción, dirá Arendt, este dominio aislado solo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su propio acuerdo, con sus motivos y objetivos propios, en síntesis, si sólo ejecutan órdenes. En consecuencia, comenzar y actuar pueden convertirse en dos actividades por entero diferentes. Sucede que llegar a ser un gobernante implica no tener que actuar, sino que gobierna sobre quienes son capaces de ejecución. En tales circunstancias, “la esencia de la política es ‘saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad’; la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser simple ‘ejecución de órdenes’” (1974: 243).

Platón quiso trasladar al modelo político que diseñó en *La República* la relación de mando y obediencia, que entonces por definición era idéntica a la relación entre amo y esclavo (típica de una familia bien ordenada) y por consiguiente impedía toda posibilidad de acción. Al mismo tiempo, Platón aduce que sólo el comienzo da derecho a gobernar. De todas maneras, en la tradición del pensamiento platónico esta identidad original y lingüísticamente predeterminada de gobernar y comenzar –lo cual tuvo como consecuencia que todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno- se fue finalmente modificando cuando el factor del comienzo desapareció por completo del concepto de gobierno. “Con él desapareció de la filosofía política la comprensión más elemental y auténtica de la libertad humana” (1974: 245). Recordemos que para Arendt –en tanto admiradora de la tradición política griega- el fin de la política es la libertad.

Una vez que ocurre dicha separación platónica de saber y hacer, Arendt dirá que ha quedado en la raíz de todas las teorías de dominación. En base a la conceptualización y clarificación filosófica, la identificación platónica de conocimiento con mando y gobierno y de acción con obediencia y ejecución ha regido las primeras experiencias y articulaciones de la esfera política, lo cual implicó que la misma pasó a ser autoritaria para toda la tradición del pensamiento político, “incluso después de que hubieran quedado olvidadas las raíces de las cuales Platón derivó sus conceptos” (1974).

7. Devenir moderno de una política instrumental

En parte, la crítica de Arendt a la modernidad puede ser leída como un intento por restaurar una tradición de pensamiento que nos permita pensar el poder fuera de las categorías propias de la dominación, de este modo lo plantea Claudia Hilb (2001). Al mismo tiempo, en un mundo que hubiera vaciado de sentido propiamente político a la esfera de tramitación de los asuntos comunes, la violencia fue desplazada del ámbito privado al de lo público estatal, convirtiendo a éste en medio para un fin extrínseco y es éste extravío el que torna verdadera la concepción que ve en la política sólo un medio para un fin extrínseco, abre así el camino para la omnipresencia pública de la violencia y para la interrogación acerca del sentido mismo de la política (2001: 14).

En el desarrollo de la tradición de discurso político, la violencia asumirá formas y nociones diferentes al modo en que era concebida antiguamente. Afirma Arendt que si bien “es cierto que la violencia, sin la que no podía darse ninguna fabricación, siempre ha desempeñado un importante papel en el pensamiento y esquemas políticos basados en una interpretación de la acción como construcción; pero hasta la Época Moderna, este elemento de violencia siguió siendo estrictamente instrumental, un medio que necesitaba un fin para justificarlo y limitarlo, con lo que la glorificación de la violencia como tal está ausente de la tradición del pensamiento político anterior a la Época Moderna” (1974: 247-248). De este modo nos adentramos de lleno en su crítica a la teoría política moderna.

En términos generales dicha glorificación era imposible mientras se supusiera que la contemplación y la razón eran las más elevadas capacidades del hombre, ya que con tal supuesto todas las articulaciones de la vita activa, la fabricación no menos que la acción, y no digamos la labor, seguían siendo secundarias e instrumentales. En la más estrecha esfera de la teoría política, la consecuencia fue la noción de gobierno y las concomitantes cuestiones de legitimidad y justa autoridad desempeñaron un papel mucho más decisivo que la comprensión e interpretaciones de la propia acción. (1974: 248).

*“Sólo la convicción de la Época Moderna de que el hombre únicamente puede conocer lo que hace, que sus capacidades pretendidamente más elevadas dependen de la fabricación y que, por lo tanto, es profundamente **homo faber** y no **animal rationale**, pusieron de manifiesto las implicaciones mucho más antiguas de la violencia inherentes a todas las interpretaciones de la esfera de los asuntos humanos como esfera de fabricación. (...) La sentencia de Marx, la ‘violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva’, es decir, de todo cambio en la historia y la política, sólo resume la convicción de la Época Moderna y saca las consecuencias de su profunda creencia en que la historia la ‘hacen’ los hombres de la misma manera que la naturaleza la ‘hace’ Dios.” (1974)*

Como hemos podido vislumbrar, Hannah Arendt se nos presenta revirtiendo gran parte de los postulados que hemos afirmado hasta el momento de la tradición de discurso político moderno. Su aporte resulta fundamental a nuestro trabajo ya que nos induce ciertas reflexiones acerca del lugar que ocupa la violencia en el orden político. A diferencia de una serie de corrientes que la han concebido en tanto inherente al hombre viviendo en sociedad, o aquellas que han acusado a la política como posibilitadora en la imposición violenta del sistema capitalista; Arendt viene a desmentir el carácter violento de la política, al mismo tiempo que

acusa a la modernidad el haber asociado la política al dominio y al teórico político como aquel encargado de pensar el orden y las cuestiones atinentes a su legitimidad y la del gobierno.

De hecho, con tristeza observó en el estado de la ciencia política actual la ausencia de distinción entre palabras claves como poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. Todas las cuales refieren a fenómenos distintos, a pesar de lo cual la teoría política las ha empleado como sinónimos, con una consecuente demostración de ceguera ante las realidades a las que corresponden (2005). El convencimiento de la cuestión política más crucial corresponde a la pregunta por el quién manda a quién, convierte a las palabras de poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia en tanto medios por los que el hombre domina la hombre. Si se emplean como sinónimos es por que poseen la misma función instrumental. La apuesta arendtiana apunta al abandono de la reducción de los asuntos públicos al tema del dominio, de ese modo, en términos de la autora, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos.

Ahora bien, cómo resultaría viable esta apuesta. Al tiempo que Arendt reafirma el poder y la violencia como de naturaleza totalmente diferente, el primero es la esencia de todo gobierno, la condición misma de la acción común; mientras que la violencia, siendo instrumental por naturaleza, no puede ser esencia sino sólo medio para un fin extrínseco como ser el de la dominación, comprendemos que la violencia nunca puede constituirse en un medio para instituir poder. Violencia y poder son, políticamente hablando, opuestos (Hilb, 2001). De todas maneras, debemos considerar que la violencia es planteada desde Arendt como una forma de acción del hombre, sin embargo como medio para un fin podemos preguntarnos cuál es la relación de la violencia como medio con la política, a lo cual debemos responder que sólo puede servir al fin de la dominación como sustituto del poder. En conclusión, en tanto forma de acción representa un riesgo para el mundo en común ya que no sólo es incapaz de generar poder, de plasmarse en instituciones duraderas sino que además se presta fácilmente a la racionalización, a su instrumentalización como medio (2001). Si comprendemos que la fundación política –en términos arendtianos-, la erección de instituciones libres sólo puede estar asentada en el poder, en la acción conjunta de los hombres; la acción violenta no puede ella misma darse estas instituciones. Es posible que cree las condiciones para que surjan pero no puede constituir su esencia (2001).

8. ¿Es posible instituir un régimen político libre asentado en orígenes violentos?

En un ensayo titulado *Sobre las revoluciones*, la autora consagra su esfuerzo al análisis de las revoluciones, nos interesa destacar sus afirmaciones en relación al vínculo entre revolución, guerra y violencia en tanto fenómenos que quedan excluidos de las fronteras propias de la política. La hipótesis de trabajo puede plantearse en los términos siguientes, Arendt dirá que a pesar de la necesaria distinción en la teoría y en la práctica entre la guerra y la revolución, presentan una estrecha interdependencia, ambas al ser inconcebibles fuera del marco de la violencia, se encuentran al margen de los restantes fenómenos políticos. Sin embargo, resulta claro que ni la guerra ni las revoluciones se encuentran exclusivamente determinadas por la violencia. Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución solo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si, en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política, sino antipolítica (2008).

Ahora bien, como sabemos las guerras y las revoluciones han sido de enorme importancia en la historia, si bien reafirmamos que se producen al margen de la esfera política en sentido estricto. Este hecho va a conducir al siglo XVII, apunta la autora, a suponer la existencia de un estado pre-político, el estado de naturaleza. Posteriormente el reconocimiento de que la esfera política no nace automáticamente del hecho de la convivencia y de que se dan hechos no auténticamente políticos, conserva en la tradición de discurso político, un rol sustancial en sus teorías políticas. Al mismo tiempo sucede que la hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un *abismo insalvable* (2008). De ahí las teorías contractualistas que han tenido enorme poder de asimilación y perpetuación.

En esta línea, y en relación directa con el objeto del ensayo citado, Arendt vuelve sobre el sentido del origen para pensar el fenómeno de la revolución. Al respecto insiste en que el origen aparece estrechamente relacionado con la violencia, dicho fenómeno pareciera vincularse con el comienzo legendario de nuestra historia según es relatada en la Biblia y en la Antigüedad Clásica (Caín mató a Abel, Rómulo a Remo), “la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin usurpación” (2008: 23). El mensaje que se

transmitió fue el de que toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, incluso toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. De este modo, la autora continúa su crítica a la modernidad, en este caso en tanto su interpretación de la fábula hebreo-cristiana y de la Antigüedad Clásica, indujo a perfilar la teoría política tal como la conocemos y a los ideólogos revolucionarios a pensar las revoluciones como necesariamente violentas. En los elementos que hemos señalado se encuentran las dificultades que la autora delinea que se presentan a la hora de proyectar una política verdadera, donde la acción y la palabra se den en simultáneo, donde se constituya un espacio de poder.

Esta crítica a la modernidad se presenta con algunas conclusiones un tanto pesimista respecto a la política. Según Hilb, tal como deduce del análisis arendtiano, no existiría en la modernidad una posibilidad para la institucionalización duradera de un régimen de libertad política, ya que ni la violencia colectiva ni la experiencia del poder serían capaces de instituir la libertad de manera duradera.

*

A modo de síntesis, quisiéramos destacar de Benjamin y de Schmitt aquellos elementos teóricos, o mejor dicho, perspectivas analíticas, que resultan distintivas. En primer lugar, la crítica a la violencia de Benjamin implica un aporte sustancial en nuestra reflexión sobre la violencia y el orden político. Justamente, este autor nos indica la relación inseparable entre el orden jurídico y la violencia. El derecho y la ley se presentan de un modo superpuesto con la violencia, lo que nos induce a reconocer en términos como fuerza de ley, poder, autoridad, política, nociones que refiere a lo mismo y no dejan de fundar y conservar el orden. En base a este reconocimiento, cualquier crítica a la violencia que quiera desandar todo el armamento jurídico, debe postularse por fuera del derecho. El poder político no es más que la violencia sancionada por el Estado que reclama su utilización exclusiva ya que de la misma depende su propia existencia.

Por su parte, desde un realismo político decisionista, Schmitt refleja como esencia misma de la política la decisión por quién es el amigo y quien el enemigo, en este sentido, la política expone el conflicto que se presenta en la oposición de los individuos conformantes de grupos

sociales diversos. Al respecto dirá Grüner (2007) que Schmitt construye sobre la base de la justificación jurídica de su decisionismo teórico –según el cual el momento más alto de la práctica política se expresa en las decisiones ad hoc del Estado de excepción- inspirado en un modelo de Estado mayor en situación de guerra. Ahora bien, esta conclusión indefendiblemente reaccionaria tiene no obstante la “virtud” de traer a colación sin mediaciones ni disfraces, la posibilidad misma de una mutua implicación lógica entre lo jurídico-estatal por un lado y la violencia de la dominación por el otro.

Por último, la apuesta arendtiana apunta al abandono de la reducción de los asuntos públicos al tema del dominio. Como ya hemos argumentado, la crítica de Arendt a la filosofía política moderna la lleva a deconstruir su tradición de discurso, remontándose a sus orígenes en los griegos y su degeneración posterior, en este camino, abandona las categorías propiamente modernas de la política por encontrarlas erróneas y perjudiciales. Si bien, al igual que Benjamin se aproximan a comprender la política en términos *impolíticos*, o mejor dicho, ambos desestiman el entramado conceptual filosófico político para analizar el Estado, la política, el poder y la violencia, Arendt, por su parte, destierra la posibilidad de instituir poder desde la violencia, mientras que Benjamin concibe una violencia pura –por entero diferente a la violencia mítica del derecho-, que tiene el potencial político de revolucionar por fuera el orden jurídico.

Reflexiones finales

Llegados a este punto, se nos presenta el enorme desafío de esgrimir algunas palabras a modo de conclusión, reflexiones que intenten reflejar los “hallazgos” de nuestra investigación. El desafío, en nuestro caso, es doble. Por un lado, no quisiéramos repetir lo que hemos dicho a lo largo de nuestro escrito. Por otro lado, difícilmente resulte posible afirmar que hemos arribado a nuevos descubrimientos. Como hemos dicho con frecuencia, la relación de imbricación entre la violencia y la política ha sido una preocupación sobre la cual la teoría política moderna ha recaído con una frecuencia casi constante. De todas maneras, consideramos válido destacar que nuestro recorrido nos ha permitido vislumbrar diferentes modalidades de abordaje de la problemática propuesta, las cuales nos han llevado a destacar nociones del orden político que les corresponden a dichos modos. Asimismo, quisiéramos hacer hincapié en el hecho de que si bien reconocemos un conjunto nada desdeñable de tematizaciones de la violencia, nuestro trabajo contribuye, a su vez, a pensar una teoría política de la violencia.

Por otra parte, como hemos visto, al analizar esta tematización de la violencia y su correlato en el orden político, reivindicamos como necesario hacerlo en la encrucijada entre la filosofía política y la política de la tragedia. En consecuencia, valoramos positivamente los beneficios de concebir conjunta y complementariamente al pensamiento *filosófico político* y al pensamiento *trágico*. Ninguna de dichas formas de pensamiento de la política agota en sí misma las posibilidades de la teoría política de la violencia que nos ofrecen los autores que hemos recogido. Es decir, no hay manera de pensar la violencia y el orden político solamente a partir de la filosofía política ni exclusivamente como pensamiento trágico, tal como ha quedado demostrado en las páginas que anteceden.

Efectivamente, reconocimos que no es posible proyectar el orden político como representación de un orden social reconciliado consigo mismo, o bien, des-conflictualizado, tal como aspira constantemente la filosofía política. A partir de nuestra lectura, vemos cómo incluso aquellos teóricos del orden –Hobbes entre otros-, que se encuentran próximos a una tradición de pensamiento filosófico político, reconocen los riesgos de ruptura del orden, reconocen en este sentido, su carácter contingente, siempre amenazado por el fantasma de la desagregación de todos los lazos sociales. Al mismo tiempo, desde otra perspectiva analítica, Benjamin se aleja

definitivamente de la tradición de discurso filosófico político. De hecho, nos induce a pensar por un lado la superposición entre la violencia y el derecho, o bien, entre la fuerza y la ley. A su vez, nos ofrece una teoría de la violencia que se localiza totalmente por fuera de la violencia mítica del derecho, del orden jurídico. Por su parte, Schmitt realiza unos esfuerzos insoslayables por preservar al Estado, al derecho, en otros términos, al orden mismo. Sin embargo, al apelar al soberano, quien decide la norma en el caso de excepción, como figura que resguarda al orden jurídico, se encuentra con la dificultad de que se confunda la regla y la excepción, es decir, su filosofía política no logra reducir definitivamente el conflicto al orden.

A partir del conjunto de reflexiones que hemos intentado reflejar en esta tesina, concluimos sin dudas en la riqueza de comprender el pensamiento de la política recuperando elementos propios a cada modalidad de interpretación, ya sea la filosófica o la de la tragedia política. Diremos, asimismo, que el orden político difícilmente puede resultar inteligible por fuera de una teoría política de la violencia, del reconocimiento de la violencia fundadora del mismo. Es este reconocimiento el que muchas veces parece ausente en la Ciencia Política actual, frecuentemente eclipsada por estudios institucionalistas. En consecuencia, resulta por demás relevante recurrir a los clásicos y a la teoría de la violencia y la política.

1. Proyecciones futuras

A continuación, nos gustaría explayarnos sobre una línea de investigación que se encontraba en un principio entre nuestras inquietudes y posteriormente decidimos excluirla de esta tesina. La misma consiste en aproximarnos a la Ciencia Política argentina con el objetivo de lograr desentrañar el estado de situación de la teoría política de la violencia. Para comprender este campo disciplinar, podemos decir que la Ciencia Política en Argentina se reconfigura – renueva temáticamente- hacia la década del sesenta. En dicho marco histórico, el golpe militar de Onganía tuvo enorme impacto, dota a la Ciencia Política de materiales para un tema de reflexión particular que se sostiene en el tiempo, esto es, la observación de los problemas que conducen a rupturas político-institucionales (Lesgart, 2008).

Tal como describe Lesgart, podemos reconocer tres momentos claves para la Ciencia Política como disciplina autónoma. El primero se desarrolla desde la segunda década del siglo

XX, aparece íntimamente asociada la Ciencia Política con el derecho público y se caracteriza por las intensas batallas que se entablan después de la mitad del siglo por adquirir una identidad distinta de la impronta jurídica y del formalismo legal-constitucional. En segundo lugar, momento decisivo en la configuración de la ciencia política como disciplina moderna, emerge en la década de 1950, se despliega temáticamente en la década de 1960, y muestra todo su caudal expresivo entre las décadas de 1970 y 1980 (2008: 233). Por último, en un tercer momento, el interés por las instituciones fue despertado por la valoración positiva del ideal liberal-democrático durante las llamadas transiciones a la democracia, y muy poca conexión con el clima disciplinar neo-institucionalista anglosajón.

De esos momentos, nos interesa destacar los últimos dos a los fines de nuestras proyecciones de investigación. En este sentido, el último golpe militar en Argentina es una “bisagra” en la historia nacional, puede considerarse como temporalidad válida para pensar la relación entre la ruptura de un régimen político y la reorganización de las ciencias sociales por fuera del sistema oficial estatal establecido y administrado por la dictadura. La “ciencia política convirtió a los golpes de Estado, y a los debates en torno a cómo conceptualizarlos en un objeto de investigación ligado al tipo de cambio político posible y/o deseado” (Lesgart, 2008). Podemos mencionar algunos textos claves como ser O’Donnell (2009) o bien, Cavarozzi (1996), en los cuales encontramos una conceptualización exquisita del orden político impuesto por las dictaduras, así como podemos destacar cierta noción de la violencia política, que en ambos casos aparece como recurso de los regímenes dictatoriales para imponer el terror, como aparato de seguridad del Estado contra la subversión. De todas maneras, al mismo tiempo que estos autores recalcan en el uso de la fuerza en manos de los regímenes militares, describen la violencia exacerbada a partir de la disputa política entre grupos políticos contrapuestos, algunos de ellos guerrilleros, que reivindicaban la lucha armada. En consecuencia, la teoría política de la violencia que parecen querer delinear, implica pensar a la violencia como un instrumento neutral de lucha política, al servicio de una u otra causa, aparece un tratamiento que no parece distinguir entre la violencia ejercida por el Estado y el recurso a la fuerza de grupos políticos que luchan o no contra el régimen, aparecen situados en un eje horizontal.

Luego, a lo largo de la década de 1980 el foco puesto en la necesidad de pensar cambios políticos posibles y la conformación de órdenes políticos deseables, se correrá un tanto del eje

anterior. Las transiciones devienen el objeto primordial de análisis político, en este marco, la democracia adquiere un significado inédito. Efectivamente, la Ciencia Política se renueva con un interés por observar a los gobiernos militares desde una mirada que enfatiza al Estado o al régimen político, tema que al mismo tiempo queda asociado a las perspectivas posibles o deseadas de salida de los mismos. En este punto, las transiciones a la democracia van a ser parte indisoluble de los análisis ordenados en el cambio de régimen político, posteriormente lo serán las llamadas consolidaciones. El cambio de foco por parte de la disciplina en cuestión, lleva a los estudiosos a abandonar recientes temáticas como ser la de la violencia política, o las discusiones en torno a órdenes políticos y sociales alternativos. Algunos de los textos representativos de este período son los de O'Donnell y Schmitter (1994), Cavarozzi (1991), incluso podemos mencionar la crítica de Ansaldi (2004), o bien, O'Donnell (1997). Como es posible percibir a partir de su lectura, la violencia ya no aparece como inherente al orden político, ahora aparece como aquella que irrumpe frente a los riesgos de desmantelamiento del sistema democrático, o bien, frente al aparente conflicto político. El temor que acompañó estos procesos de democratización se vieron esencialmente ligados al riesgo de una interrupción y retorno autoritario.

A partir del breve recorrido que expusimos, señalamos que la Ciencia Política argentina cambió su objeto de estudio con el transcurso de las últimas décadas, olvidando con frecuencia el tema del orden político y la violencia entre sus preocupaciones primordiales. Podemos decir, provisoriamente, que a través de los textos que hemos reseñado, se refleja cierta tendencia teórica que se orienta en la dirección de pensar un modo de hacer frente a la indeterminación propia de la comunidad política –donde la indeterminación radical, propia de los asuntos humanos (Hilb, 2001), o bien, que el hecho de que el mundo está, siempre, constitutivamente, fuera de quicio, *out of joint* (Rinesi, 2003)- tornándola más segura. Es decir, los teóricos políticos post-dictaduras, parecen demasiado preocupados por pensar las posibilidades de producir un *orden* estable y duradero en esas comunidad social y políticamente fracturadas. En este sentido, creemos que esta preocupación obnubiló de tal manera que terminó por descuidarse que la violencia es constitutiva del orden, que el mismo orden social es irreconciliable consigo mismo y que la política es inescindible del conflicto. Es justamente este camino que presentamos escuetamente, el que nos gustaría profundizar en futuras investigaciones. Quisiéramos indagar las causas de la tendencia actual de la Ciencia Política, que en un contexto de aceptación universal de la democracia representativa como destino irremediable –y deseado-

de los regímenes políticos en Occidente, tiende a *olvidar* con frecuencia el carácter esencialmente violento de la política y del orden político de dominación.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2010) *Estado de excepción (Homo Sacer II, I)*. Cuarta edición. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Althusser, Louis (1977) “La soledad de Maquiavelo”. Conferencia pronunciada el 11 de junio de 1977 en la *Fondation Nationale des Sciences Politiques de París*. Disponible en la Web: <http://www.scribd.com/doc/97580159/Soledad-de-Maquiavelo-Louis-Althusser>

----- (2004) *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Ediciones Akal.

Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica coordinadores (2014). *América Latina: tiempos de violencias*. Primera edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ariel.

Ansaldi, Waldo (2004) “La novia es excelente, solo un poco ciega, algo sorda, y al hablar tartamudea. Logros, falencias y límites de las democracias de los países del Mercosur, 1982-2004”. *Encuentros*, número 10, Centros de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos.

Arendt, Hannah (1974) *La condición humana*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós.

----- (2005) *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2008) *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Balibar, Étienne (2008) “Violencia: idealidad y crueldad”, *Polis* [En línea], 19 | 2008, Puesto en línea el 23 julio 2012, consultado el 24 junio 2014. Link: <http://polis.revues.org/3991>; DOI: 10.4000/polis.3991.

Benjamin, Walter (2009) *Estética y política*. Primera edición. Buenos Aires: Los Cuarenta.

Cassirer, Ernst (1947) *El mito del Estado*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castillo, Mery (2012) “Consideraciones sobre la violencia en Carl Schmitt y Hannah Arendt: condición y disolución de lo político” *Logos*, 22: pp. 37-54, julio-diciembre del 2012, Bogotá, Colombia. ISSN 0120-6680.

Cavarozzi, Marcelo (1996) *Autoritarismo y democracia (1955-1983)*. Argentina: Editores de América Latina.

----- (1991) “Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina” *Revista de Estudios Políticos Nueva época*. Número 74. Octubre-diciembre 1991.

Derrida, Jacques (2010) *Fuerza de ley. El ‘fundamento místico de la autoridad’*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).

Elias, Norbert (2009) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Espósito, Roberto (2012) *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2009) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

----- (2000) “La perspectiva de lo impolítico” *Revista Nombres*. Año X, número 15, octubre 2000. Córdoba, Argentina. Disponible *on line*:

<http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2234/1184>

Ferrater Mora, J. (1994) *Diccionario de Filosofía*. 3era. reimpresión. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.

Firenze, Antonio (2013) “De la natural conflictividad humana. La imposible construcción de la comunidad en Hobbes”. *Eikasia Revista de Filosofía*. Julio 2013. Disponible *on line*: <http://revistadefilosofia.com/autfirenze.htm>

Forster, Ricardo (2012) *Benjamin: una introducción*. 2da. Edición. Buenos Aires: Quadrata.

Foucault, Michel (2009) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Franzé, Javier (2012) “La política más allá del Estado: ¿una omisión de la violencia?” *Revista española de Ciencia Política*, ISSN 1575-6548, N° 29, 2012, págs. 67-83. Disponible *on line*: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4002504>

Gallegos, Enrique G. (2011) “Violencia, liberación y política: entre Rousseau, Hobbes y Benjamin” *XVI Congreso Internacional de Filosofía*. Asociación filosófica de México (Pp.: 1922-1933)

Grüner, Eduardo (2007) *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.

Harvey, David (2005) “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. Buenos Aires: CLACSO. Disponible *on line*: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D8555.dir/harvey.pdf>

Hilb, Claudia (2001) Reflexiones entreveradas sobre la democracia y el miedo. En Cheresky, I. y Pousadela, I., *Las instituciones en las nuevas democracias: la cuestión republicana* (pp. 443-451). Buenos Aires: Paidós.

----- (2001) “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”. *Sociología*, año 16, número 47.

Hobbes, Thomas (2003) *Leviatán*. Buenos Aires: Editorial La Página, Editorial Losada.

Labica, Georges (2008) “Para una teoría de la violencia”. *Polis* [En línea], 19 | 2008, Puesto en línea el 23 julio 2012, consultado el 24 junio 2014. Link: <http://polis.revues.org/3866>; DOI: 10.4000/polis.3866.

Lefort, Claude (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Editorial Trotta.

Lesgart, Cecilia (2008) “Ciencia Política en Argentina. Trazos históricos e historiográficos en perspectiva comparada”. *Revista Legislativa de Ciencias Sociales y de Opinión Pública*. Volumen 1, número 1, junio de 2008. (pp. 227-268).

Manent, Pierre (1990) Maquiavelo y la fecundidad del mal. En Manent, P., *Historia del pensamiento político liberal* (pp. 33-53). Buenos Aires: Emecé.

Maquiavelo, Nicolás (2003) *El príncipe*. Buenos Aires: Editorial Losada.

----- (2007) *Del arte de la guerra*. La Plata: Terramar.

----- (1996) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.

Marx, Karl (2009) La llamada acumulación originaria. En Marx, K., *El capital Tomo I* (pp. 891-954). México: Siglo Veintiuno Editores.

Merleau-Ponty, Maurice (1964) Nota sobre Maquiavelo. En Merleau-Ponty, M., *Signos* (pp. 265-279). Barcelona: Editorial Seix Barral.

O'Donnell, Guillermo (2009). *El estado burocrático-autoritario*. Primera edición. Buenos Aires: Prometeo Libros.

----- (1997) “¿Democracia delegativa?” y “Otra institucionalización” en O'Donnell, G. *Contrapuntos*. Argentina: Paidós. (pp. 287-330).

O'Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe C. (Compiladores) *Transiciones desde un gobierno autoritario*.

Pocock, John Greville Agard (2002) *El momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos Editorial.

Rinesi, Eduardo (2003) *Política y tragedia: Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*. Primera edición. Buenos Aires: Colihue.

Robin, Corey (2009) *El miedo. Historia de una idea política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rousseau, Jean-Jacques (2008) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Losada.

Safranski, Rüdiger (2014) *El mal o el drama de la libertad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Schmitt, Carl (1984) *El concepto de lo “político”. Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo “político”*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

Schmitt, Carl (2009) *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.

Skinner, Quentin (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. El renacimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

----- (1984) *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.

Taccetta, Natalia (2010) “Violencia y derecho: Benjamin, Schmitt, Agamben y el estado de excepción”. Ponencia presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria. “Recordando a Walter Benjamin. Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria”. Octubre 2010. Buenos Aires. Disponible *on line*: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-35/taccetta_mesa_35.pdf

Wolin, Sheldon S. (2001) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Zavala Hyde, Carlos (2008) “La polémica entre Benjamin y Schmitt en el Homo Sacer de Agamben”. Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible *on line*: <http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp2008/PDFs/16-agamben.pdf>

Zorita, Eduardo Maura (2009) “Para una lectura crítica de Hacia la crítica de la violencia de Walter Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. N.º 41, julio-diciembre, 2009, pp. 267-276. ISSN: 1130-2097.