

## RAICES DE LA VIOLENCIA ACTUAL

Dr. Luis Campos Martínez\*

Todos reconocemos que la violencia caracteriza nuestro actual vivir: basta con abrir los ojos. Sobre ella podemos tener dos posiciones. Una es **conformista**: la violencia de hoy no es diferente de la de ayer, ha existido siempre. Lo evidente es nuestro olvido. Olvidamos la violencia del pasado y nos dejamos impresionar por la de hoy. Conformismo: la violencia es característica del ser humano.

La segunda posición es **angustiosa**: la violencia de hoy es toda nueva y no tiene antecedentes. No desconoce la violencia del pasado, pero se la reconoce debida a contradicciones menores, limitadas, históricamente contingentes. La violencia de hoy, en cambio, abre una época nueva. No explota por singulares contradicciones históricas de este o aquel país, de esta o aquella cultura, de esta o aquella clase, etc., sino que se debe a **todas** las contradicciones de la historia.

La violencia de hoy es por lo tanto una violencia que cierra todo un pasado cargado de errores, de imposiciones, etc., para abrir un porvenir que tal vez no conozca más la violencia: el advenimiento de la liberación total (?) del hombre. Espera que una violencia última le libere de toda violencia. Reconoce una novedad en la violencia

de hoy, que señala dos elementos precisos: de un lado la **difusión endémica**; y por otro su **exaltación**.

Hay difusión endémica de la violencia, la vemos extenderse con una significativa contemporaneidad sobre todo el espacio geográfico del planeta. No hay situación humana o política, nación o continente, que no conozca la violencia. Y esta se multiplica por el hecho rapidísimo de la comunicación, la noticia sobre algo violento que ocurre en el país más lejano se difunde inmediatamente y así favorece e incrementa su influencia. Es una violencia que se distribuye de una manera casi uniforme a todos los niveles de la vida social, produciendo como dicen los sociólogos una "violencia continuada". La vemos en las relaciones privadas, en el aumento de la criminalidad, no obstante todos los sueños del pasado que aseguraban que con la difusión de la instrucción y del bienestar, la criminalidad habría terminado. La violencia no es más esporádica, ocasional, sino que su comunicación es universal.

Exaltación de la violencia, y este es su aspecto más novedoso. En el pasado se hacía exaltación de la "fuerza", pero jamás exaltación de la "violencia". Ir a buscar en la historia de la filosofía o

de la cultura ejemplos que exaltan la violencia, es empresa vana. Y es que entre fuerza y violencia hay una profunda diferencia: la exaltación de la fuerza siempre comporta una exaltación del control, de la disciplina, de una racionalidad funcional, en la fuerza siempre se detecta la presencia de un elemento ideal. La violencia, en cambio es tumultuosa, emocional, no tiene medida.

Hasta en el uso lingüístico está indicada la diferencia: nunca hablamos de "estallido de fuerza", sino de "estallido de violencia"; decimos "cegados por la violencia", no "cegados por la fuerza". Existe esta diferencia: una es medida y la otra no.

Analicemos mejor la difusión endémica y la exaltación, para darnos cuenta de cuáles son y cómo se manifiestan los síntomas de la violencia actual. La difusión endémica, es lo primero que llama la atención, sigue a un período en el que se ha intentado todo por controlar a la misma violencia. Parémonos en un siglo XIX que llega un poco más acá de la primera guerra mundial. Los estados surgidos en esta etapa histórica llegan no a eliminar pero sí ciertamente a contener la violencia "privada". Hasta entonces, la violencia privada, el hacer justicia por la mano, el disponer de un poder privado, era un hecho extremadamente común. Hoy, la violencia privada y el hacer justicia por sí mismo se sustituye por una "fuerza" pública y una justicia pública. Y sin llegar a eliminar totalmente la criminalidad, existe una disparidad de posiciones por la cual la fuerza pública en general, estadísticamente, prevalece sobre la criminalidad. Se tiende, por tanto, a un "estado de seguridad" en la vida civil, a un estado de certeza en la administración pública.

Un segundo hecho extremadamente importante, en el que no se piensa a menudo, es éste: el siglo XIX que es también el siglo de las grandes revoluciones, ha hecho que la violencia dé marcha atrás. El mundo precedente ha conocido infinitas revueltas, es decir, actos de violencia tumultuosa, ilimitada, no sujeta a una precisa forma disciplinaria o autidisciplinaria. Con Marx, la revolución llega a ser un hecho fríamente objetivo; es decir, no tiene nada de espontáneo, de emotivo, sino que llega a ser una consecuencia de ciertas leyes de la historia. Desde este punto de vista, caen no ya las razones que oponen al revolucionario al

no-revolucionario, sino todas las razones que hacen que esta oposición se determine como oposición personal, cargada de odio y de emocionalidad. Esta posición de Marx viene además acentuada por la socialdemocracia del siglo XIX, en el sentido de que ésta considera la revolución como un producto fatal de la evolución, y que por lo tanto llegará sin necesidad de recurrir a ningún acto revolucionario. El sistema capitalista crujió de por sí, sin necesidad de echarse a la calle para destruirlo. Bajo esta prospectiva cae, por tanto, el aspecto de la violencia personal que la idea de revolución reúne en sí misma. Incluso, los pensadores y cabezas de la revolución armadas —Lenin, Trotsky— fueron severísimos en la condena del terrorismo: la revolución debe presentarse como una empresa que requiere un gran ejercicio disciplinado, como fuerza y no como violencia.

En tercer lugar es necesario recordar todas las tentativas de humanizar la guerra (!) imponiéndole reglas y límites. La Cruz Roja, respeto a los heridos y a los prisioneros, prohibición de cierto tipo de acciones bélicas, limitación de la guerra submarina, del gas, etc.. Que lo hayan conseguido, que lo hayan, al menos intentado, es otra cosa. Se ha llegado al punto de intentar eliminar la guerra a través de una pacífica organización internacional.

En estos últimos tiempos hemos recorrido, en su lugar, el camino contrario. La violencia en el terreno civil se ha incrementado: la creación de una civilización urbana segura, acomodada, en la que el hombre fuera más libre de acondicionamientos, ha creado, en su lugar, invirtiéndose, las condiciones para una mayor incompreensión, para una revigorización de la violencia.

La civilización urbana, vista como civilización de la libertad, de la integración y de la seguridad, en realidad se ha realizado como civilización de la separación, de la segregación y del fin de "la libertad del encuentro". La ciudad, hasta no hace mucho tiempo, era un tejido humano integrado. No pretendo idealizar: siempre hubo conflictos. Pero sus habitantes se conocían, convivían, había familiaridad. La ciudad de hoy se ha separado según rígidas categorías de condición y ocupaciones de sus habitantes. Cada barrio tiene su categoría, cada uno separado, y sus gentes no se encuen-

tran, se ignoran. Y en el ignorarse, en el no conocerse, está la raíz de la envidia, de la mitización del otro. De esta desintegración a la violencia el paso es breve, casi fatal. La civilización urbana de hoy crea la posibilidad de la violencia: es un conglomerado tecnológico tan complicado, coordinado y dependiente de algunos ganglios centrales que se puede soñar en inmovilizarlos y disgregarlos con cualquier acto de terrorismo. La situación urbana llega a ser una tentación de terrorismo.

Pasemos al otro extremo: la guerra. La guerra ha llegado, con el armamento nuclear, al vértigo de la totalidad; se puede destruir todo. Es verdad esta posibilidad de destrucción total y por tanto de violencia total ha determinado un proceso de retroceso frente al terror de la destrucción total. Efectivamente, a pesar de todas las tensiones y conflictos internacionales, la guerra nuclear no ha estallado. ¿Pero qué ocurre? Ha sucedido que permaneciendo, por la ineficacia de las organizaciones internacionales, las tensiones ideológicas y nacionales entre los estados, la misma violencia comprimida, no pudiendo desembocar en la guerra total, se ha diluido en mil revueltas, en continuas guerras locales, en cuya confrontación el terror de la destrucción total no juega más. No hemos conocido una tercera guerra mundial, no obstante su permanente posibilidad, pero hemos conocido un nuevo tipo de tercera guerra mundial. El mundo no ha estado en paz, se puede decir, ni siquiera un año a partir de la segunda guerra mundial. Si se puede llegar a una tercera guerra mundial, diferida en el tiempo, aunque sea con armas convencionales, lo ha mantenido vivo este elemento, este foco de violencia que es la guerra.

Pero hay más: la misma guerra convencional, es decir, la no-nuclear, ha germinado en su seno la guerrilla. El ejemplo más clásico es el conflicto árabe-israelí. Una guerrilla que parece no tener la posibilidad de acabar. ¿Por qué? Porque en efecto, la guerra de hoy está cargada de una significación ideológica exasperada, de una violencia ideológica que, encontrándose cerrado el camino del conflicto definitivo, se descarga en conflictos locales jamás decisivos y por lo tanto prolongados en la endemia de la guerrilla. Y la guerrilla genera el terrorismo.

Estamos por tanto en una situación caracteri-

zada por focos constantes de violencia que difunden sus gérmenes en la ausencia de una visión humana global de los problemas civiles, capaz de hacer sentir la necesidad de la solidaridad a todos los hombres sobre toda la tierra.

Dejemos la guerra y veamos lo que ha sucedido con la revolución. En el fondo, todos estamos de acuerdo en condenar la guerra y, si la violencia legítima existe como se dice a menudo, no puede ser la de los estados, sino solamente la de la revolución. Decía antes que en la evolución del pensamiento revolucionario de Marx a la socialdemocracia alemana, se había producido un regreso de la violencia revolucionaria, más aún, de la revolución misma. La esperanza revolucionaria ahora se confiaba más a la revolución pacífica, por decreto de la historia —si así se puede decir— que no al choque de las armas. La revolución soviética de 1917 ha dado a la esperanza, en un cambio total de la vida humana, una concreción que antes no tenía: 1917 ha señalado en la historia de nuestro tiempo el paso de la utopía a la realidad. El reino del hombre libre ha parecido finalmente posible, al ver que se estaba realizando en un Estado, en una gran sociedad como la rusa. Es oportuno recordar que, en el momento en que esta liberación del pasado y de su violencia parecía que se alcanzaba, estalla el contraste entre Stalin y Trotsky, entre la tesis del socialismo en un solo país y la de la revolución mundial. Vence Stalin, y la esperanza revolucionaria sólo confía al “poder del Estado revolucionario”.

Pero de tal modo que el triunfo de la revolución mundial, más que en su misma posibilidad, ha estado sometido a la exigencia y a la necesidad de la estrategia político-militar de la Unión Soviética. Cada vez más parecida a un renovado imperio ruso. La URSS se ha tenido que plegar a las cautelas impuestas por su cualidad de superpotencia mundial, envuelta en su situación de potencia nuclear. La esperanza revolucionaria —empezada por el éxito de Lenin— ha terminado por sentirse frustrada con la política de la Unión Soviética, acusada por la izquierda de revisionista, burocrática e imperialista. Ha abandonado por tanto la vía de la revolución mediante la política de Estado—guía para descargar la propia tensión en el revolucionarismo endémico de la guerrilla y del terrorismo.

La difusión del revolucionarismo es la mejor preparación para examinar el segundo aspecto de la violencia actual: su exaltación. Nace como ya se ha hecho notar, de la convicción de que sin violencia no es posible obtener la liberación total del hombre. Tal como ayer se hablaba de la última de las guerras, necesaria para instaurar un mundo de paz definitiva, así hoy se habla de la última de las violencias, necesaria para instaurar una humanidad finalmente liberada del autoritarismo, de la violencia. En la base de esta esperanza hay dos ideas:

- a) responsable de la injusticia y de la opresión no es el hombre en sí mismo, sino la sociedad;
- b) el pasado está tan cargado de errores que es necesario negarlo **del todo**, lo que sólo es posible con la violencia.

Estas dos ideas se resumen en el concepto de **revolución** (negación del pasado) **político-social** (cambio de las estructuras y no del hombre) **necesaria y violenta**.

Se ha subrayado el carácter total de este enfoque por el cual, la sociedad, como hasta ahora se la ha conocido, a pesar de sus profundas modificaciones históricas, ha de cambiar del todo. Esto excluye que tal posición dependa de un juicio negativo de naturaleza política sobre las estructuras **actuales**. Estas son sólo ocasión contingente para iniciar la insurrección revolucionaria. Por otro lado, no se puede negar que el sistema socio-político actual tiene injusticias, pero es discutible que tales injusticias sean mayores que las del pasado. En realidad el revolucionarismo con el que nos encontramos hoy de frente es el producto de un concepto del hombre y de una mentalidad bien precisas que hacen necesaria una diagnosis cultural y no meramente política.

Esta mentalidad tiene su origen en la radical contraposición iluminísta entre el pasado, tiempo de oscuridad y de servidumbre, y el futuro, tiempo luminoso totalmente nuevo, y se alimenta del renacimiento neoiluminísta del espíritu utópico. Nace, por lo tanto, de la negación de la historia y de la experiencia, sustituida por el experimento y el proyecto. Pero mientras con el iluminismo y el positivismo el progreso, aunque seguro, venía visto en una perspectiva temporal a largo plazo (trabajar para la generación **futura**), hoy se quiere rápidamente para la generación presente,

porque se piensa que es inmediatamente posible. Tres me parece que son los principales factores de esta mentalidad:

**1.— El vértigo de la posibilidad.** El extraordinario progreso tecnológico de los últimos años ha determinado un salto de calidad en el poder y por lo tanto en la esperanza del hombre. Todo parece posible, y lo que aparece como posible se quiere rápidamente, y rápidamente para todos. Pero el progreso, aunque rápido, no es inmediato, no es para todos igual, y no está exento de infelicidad. La esperanza inflamada por el vértigo de la posibilidad no se retrae por esto, la civilización de las imágenes con su crudo maniqueísmo, con su aplastamiento de la historia ante la inmediata realidad, la carga de resentimiento: ¿quién es el culpable del retraso? Se señalan como responsables de esta dificultad objetiva a los organismos de la permanencia y de la experiencia (familia, ciencia, iglesia, instituciones políticas . . . en suma, el "sistema"). Se exige perentoriamente la destrucción y la sustitución con espontaneidad y casualidad en las relaciones y en las acciones, así como también se requiere el repudio de las reformas, en favor de la revolución total e inmediata.

**2.— El vértigo de la subjetividad.** La filosofía moderna ha afirmado la plena autonomía del sujeto: no existe ley moral más que aquella que el individuo se da a sí mismo; aún más: no existe conocimiento objetivo, todo depende del punto de vista personal. No existe una naturaleza humana como límite y regla de la actuación del individuo. Es emblemática la frase de Sartre: "yo estoy por encima de la esencia, hago lo que quiero", de la cual se deduce rigurosamente otro dicho sartriano: "el infierno son los otros".

En esta concepción, la liberación total se identifica con la plena soberanía del individuo, para quien esta soberanía es una verdadera necesidad, porque ya no pertenece a nadie ni a nada fuera de él mismo. Y si encuentra un límite debe franquearlo. El individuo llega a ser así la medida de sí mismo y de los otros. El vértigo de la posibilidad se conjuga con el vértigo de la subjetividad: todo lo que es posible debe estar orientado a la satisfacción de un individuo absoluta y totalmente

libre, de una libertad que él mismo se crea y se da, aunque sea a precio de la libertad de los otros. La libertad del aborto sería la expresión más consecuente y radical de este vértigo de la subjetividad, pues se remonta por encima de la vida de un inocente.

**3.—Violencia sobre la naturaleza.** Aquí, los dos factores precedentes encuentran el propio complemento y quizás también la explicación más profunda. La sociedad tecnológica se ha desarrollado a través de una verdadera y propia violencia sobre la naturaleza. Mientras la naturaleza ha sido utilizada y aprovechada en superficie, ha dado poco de sí: el hombre era pobre. Desde que el hombre ha penetrado en el interior de la materia, ha roto su opaca superficie y ha librado la energía interna, desde que ha descompuesto y manipulado la naturaleza como ha querido, desde el producto sintético hasta la energía nuclear, desde aquel momento la riqueza se ha extendido por el mundo. Todo ha llegado a ser posible a través de esta violencia sobre la naturaleza; y así se ha podido pensar que, acudiendo a esta fuente considerada inagotable, sería posible dar todo a todos y hacer libres a los hombres. Saint-Simon, en el lejano 1820, con palabras proféticas asignaba al futuro el papel de hacer y deshacer sobre la naturaleza según se plazca para librar al hombre de su sed de dominio sobre otros hombres. Seguro como pocos al penetrar la esencia prometeica del revolucionarismo, Dostoiewski en "Los demonios" pone en boca de uno de sus revolucionarios: "nosotros cambiaremos físicamente al hombre" y Trotsky, en un convenio internacional de química en 1925 se hace eco declarando: "nosotros dominaremos todas las cosas". La misma Biblia lo dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre todas las cosas". (Génesis, 1, 26).

Este milagro de hacer todo de la naturaleza y de ser capaces de asegurar todo al hombre a través de la violencia sobre la naturaleza, creando un hombre totalmente nuevo, incluso físicamente nuevo y sin más necesidad, con su dominio sobre la naturaleza. Este milagro ha nacido de la extraordinaria empresa tecnológica de violencia sobre la naturaleza, de la cual debemos reconocer tan pre-

ciosas ayudas a nuestra fatigosa vida.

Estos son los elementos fundamentales que hacen patente cómo ha podido hacer aquel sueño revolucionario de un hombre totalmente soberano que nuestra experiencia interior presenta como ilusorio. Si no somos capaces de revolucionarnos a nosotros mismos, ¿cómo puede la humanidad ser capaz de revolucionarlo todo?.

Son estas las ideas, que se creen realizables, las que han creado la atmósfera dentro de la cual es posible soñar la revolución y, soñando la revolución total, auspiciar el uso de la violencia para realizarla.

A grandes rasgos, creo que este es el horizonte en el cual la exaltación que se hace de la violencia se inscribe y encuentra la explicación profunda de su difusión endémica. El hombre de hoy no soporta no ser Dios. No lo soporta porque cree que puede estar a su alcance llegar a serlo: un Dios pagano, libre de satisfacerse como y cuando quiera. Y cuando alguna cosa se interpone, él la golpea y destruye como un Dios terrible.

Pero este sueño se revela cada vez más inconsistente. La manipulación indiscriminada e ilimitada de la naturaleza tiene un éxito seguro: la muerte planetaria provocada por la catástrofe ecológica. Este éxito letal comporta la desmitificación del vértigo de la posibilidad: no todo es vitalmente posible. De otra parte, el vértigo de la subjetividad tiene su precio: como ha mostrado Freud, el culto del propio yo comporta el triunfo o del sadismo o del masoquismo, o sea del instinto agresivo—predatorio descargado sobre los otros o sobre uno mismo. Pero entrambos son seguras premisas de muerte.

Frente a estos resultados, todos letales, resurge como absolutamente necesaria la idea del límite y con ella la del **deber**, de la ley, del sacrificio. Vuelve a ser vigorosamente actual la severa admonición de Max Weber: "la universal experiencia de que la violencia genera siempre en su seno la violencia, que la violencia contra la injusticia conduce al final no a la victoria de una justicia más alta sino de una fuerza y de una astucia mayor . . . promueve la siempre más radical solicitud de la ética de la fraternidad, de no afrontar el mal con la violencia."

En este repudio emerge, además, la exigencia

del amor. Un amor lúcidamente cognoscitivo que reconoce la debilidad del yo y la riqueza del otro, un amor de entrega que viendo la debilidad del otro le ofrece cuanto puede el yo, un amor univo, que une serenamente los esfuerzos y los compromisos. Estupendamente ha dicho Kierkegaard: "sólo cuando el amor sea un deber estaremos asegurados contra la desesperación."

### BIBLIOGRAFIA

1. BROWN, NORMA O.: Eros y tanatos. México, Mortiz.

2. FROMM, ERICH.: Anatomía de la destructividad humana. México, Siglo XXI.

3. KIERKEGAARD, S.: Tratado de la desesperación. B. Aires, Rueda.

4. MERLEAU-PONTY, M.: Humanismo y terror. B. Aires, La Pleyade.

5. ROHEIM, GEZA: Psicoanálisis y antropología. B. Aires, Sudamericana.

6. SARTRE J. P.: Crítica de la razón dialéctica. B. Aires, Losada.

---

---

\* *Profesor Principal de Antropología*

---

---