

LA NO-VIOLENCIA COMO UTOPIA

Javier Muguerza*

EN ALGUNA ocasión, Jürgen Habermas ha prevenido contra el peligro de no prestar suficiente atención a “las huellas de la violencia” que, a lo largo de la historia, “desfigura los repetidos intentos de diálogo e incesantemente los desvía del camino hacia una comunicación irrestricta”,¹ lo que, no obstante, no ha librado a la ética discursiva habermasiana de la acusación de pasar por alto la importancia de aquel problema al pretender reemplazar en su interior la lucha de clases por la argumentación racional.

Cuando una acusación así procedía, en el pasado del “marxismo ortodoxo”, resultaba difícil percibir en la misma algo más que la repetición insustancial de un estribillo —o, si se prefiere, un *mantra*— cuyo único cometido fuera conjurar la posibilidad de una discusión seria del asunto. Pues semejante acusación daba por sentado que el punto de vista discursivo tiene forzosamente que olvidarse de la lucha de clases —o, por decirlo en una jerga algo más actual, del conflicto social—, cuando lo que aquél hace más bien, en lugar de ignorarlo, es limitarse a tomar nota de que dicho fenómeno se ha convertido en un fenómeno “latente” en nuestras actuales sociedades desarrolladas, lo que sin duda aleja en ellas, de momento, la posibilidad de concebir la emancipación de los dominados en términos de una revolución política e impone el recurso a otras vías emancipatorias, como la gradual apertura y ensanchamiento de nuevos “espacios comunicativos libres de dominación” en el seno de la vida social. Así lo reconoce, por ejemplo, Agnes Heller, cuyo acercamiento a nuestro tema no debe

* Miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España, y director de la revista *Isegoría* de dicho Instituto.

¹ Jürgen Habermas, “Erkenntnis und Interesse (1965)”, en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*. Fráncfort del Main, 1968, pp. 146-168.

confundirse, por lo tanto, con el de un tal marxismo.² Heller concede que la comunicación libre de dominación constituye en nuestros días *el* objetivo emancipatorio prioritario, puesto que tendría que hallarse presupuesta como condición necesaria en cualquier intento de definición de las necesidades de los miembros de un grupo social, de los grupos sociales dentro del conjunto de una sociedad y, en la hipótesis óptima, de la propia humanidad considerada como un todo. Ahora bien, mientras exista dominación, ésta dividirá irremisiblemente a los grupos sociales, a las sociedades y a la humanidad entera en dominadores y dominados, tornando así inviable una *común* apelación a la racionalidad por parte de unos y otros. Y, dado que las distorsiones de la comunicación han de ser atribuidas al sistema de dominación, no se comprende cómo los dominados podrían hacer valer su *mayor* interés en la emancipación por recurso a un diálogo cuya inicial asimetría les reservará invariablemente la *peor* parte en la distribución de las oportunidades de ejercitarlo. Así ocurre incluso en las democracias pluralistas que, en la mayoría de nuestras actuales sociedades desarrolladas, aseguran a todo el mundo formalmente una distribución equitativa de aquellas oportunidades, por no hablar de las sociedades desarrolladas que no son democracias pluralistas o de las que ni tan siquiera cabría considerar desarrolladas. Dondequiera que el sistema social sea un sistema de dominación, como hoy por hoy parece serlo en todas partes, “el sector dominante no podrá ser inducido a escuchar un argumento” —concluye Heller— “a menos que se le fuerce a prestar atención”.³ Ésa es la razón de que las huelgas laborales precedan usualmente a las comisiones de arbitraje encargadas de encontrar un compromiso entre las partes litigantes, y la razón también por la que las movilizaciones masivas contra la guerra, la contaminación nuclear, el desempleo o la opresión de la mujer no pueden ser sin más sustituidas por la argumentación. La relegación indiscriminada de todas esas *acciones sociales* al cajón de sastre de la “acción estratégica” representa para Heller un punto flaco de la teoría discursiva de la acción, máxime cuando en ésta la

² Agnes Heller, “Habermas and Marxism”, en J. B. Thompson y D. Held, eds., *Habermas. Critical Debates*. Cambridge, 1982, pp. 21-41.

³ *Ibid.*, § I.

reciprocidad o reconocimiento mutuo de los interlocutores se ve elevada al rango de requisito indispensable de la acción comunicativa encarnada por el diálogo.

Pero lo dicho para aquellas manifestaciones no necesariamente violentas del conflicto social, como las protagonizadas por organizaciones sindicales o diversos tipos de movimientos populares, valdrá a mayor abundamiento para el caso de la insurrección armada contra un régimen despótico o de las guerras de liberación nacional. Hegel ya advirtió que "la lucha por el reconocimiento" podía llegar a ser "a muerte", y el mismo Kant no parece haber visto las cosas de manera muy diferente. Por ejemplo, la actitud de Kant ante el derecho de resistencia constituye sin duda una cuestión disputada en la filosofía kantiana del derecho,⁴ pues su inequívoca condena de toda rebelión frente al poder constituido coexiste en él con el indisimulado entusiasmo suscitado por los estallidos revolucionarios de la época, como el levantamiento de Irlanda, la sublevación de las colonias estadounidenses y, por supuesto, la Revolución francesa. La opinión más razonable sobre el particular parece ser aquella que aborda la cuestión como un problema de estricta lógica jurídica, ya que desde el punto de vista de la idea del derecho — especialmente si éste es interpretado en términos de Derecho positivo frente al viejo Derecho natural — sería un contrasentido hablar de un "derecho a la rebelión" que conculque las bases mismas del derecho vigente, lo que llevó un día a un seguidor de Kant a escribir: "El pueblo no tiene ningún derecho a la insurrección, ni el soberano ningún derecho en contra... En la insurrección no tiene lugar una contienda jurídica, sino una lucha regida por la violencia... En toda insurrección, y en toda represión de ella, se trata sólo de un problema de fuerza".⁵ Pero, salvando las distancias entre el derecho y la moral, el

⁴ Cf. Hans Reiss, "Kant and the Right of Rebellion", en *Journal of the History of Ideas*, núm. 17, 1956, pp. 179-192, así como la Introducción a su edición de los *Kant's Political Writings*. Cambridge, 1970, pp. 1-40; las contribuciones, entre otras, de Robert Spaemann y Dieter Henrich, recogidas con el epígrafe "Die Problematik der Widerstandrechts", en Z. Batscha, ed., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Fráncfort del Main, 1976, pp. 292-378; y Felipe González Vicén, "Kant y el derecho de resistencia", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant*. Madrid, 1990, pp. 13-22.

⁵ Jakob Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetz*. Jena, 1903, p. 95.

planteamiento del problema de la violencia guarda en principio alguna analogía con este último cuando lo abordamos desde un punto de vista ético.

Para empezar, la manera menos prometedora de abordar dicho problema sería la consistente en abordarlo con la forma de la justificación ética del “recurso a la violencia” o, si se quiere, de su “utilización” y hasta su “utilidad”, versión esta última que descubre la oculta raíz utilitarista de semejante planteamiento. Cualquier argumento que parta de admitir que el bien o el bienestar del mayor número podría legitimar en ocasiones el recurso a la violencia, por ejemplo con la finalidad de reducir en lo posible la extensión del sufrimiento inevitable, acabaría dejándose apresar en las redes de la lógica del *mal menor*, de acuerdo con la cual lo que algunos, acaso los más, entienden como “mal menor” pudiera ser el mal mayor y hasta el mayor mal de otros, acaso los menos. Ignoro si la *lógica de la situación* que llevó al presidente Truman a tomar la decisión de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima fue de aquella guisa o no. Pero cualquiera que sea la “lógica” que explique que no tuviese otro remedio, políticamente hablando, que tomar la decisión que tomó, no alcanzo a comprender por qué habría encima que gratificar a dicha lógica concediéndole la capacidad adicional de justificar *éticamente* tan funesta decisión. Naturalmente, cabría tratar de legitimar el recurso a la violencia desde posiciones que no invoquen el bien o el bienestar del “mayor número”, como cuando, supongamos, una minoría oprimida echa mano de aquel recurso frente a una mayoría opresora, pero, para quien considere éticamente “injustificable” la violencia, cualquier intento de justificarla vendría a desembocar en el absurdo de pretender justificar éticamente la “negación de la ética”.

Como José Luis L. Aranguren ha visto bien, el verdadero problema ético que plantea la violencia no es el problema del recurso a la violencia, el problema de la *entrada* en la violencia — pues “en la violencia *se está*”, querámoslo o no —, sino el de cómo *salir* de la violencia.⁶ A mi modo de ver, la afirmación de que toda organi-

⁶ José Luis L. Aranguren, “Violence and Morals”, en *Pacifism and Violence. Their uses and limitations as instrument of change*. Colonia, 1969, pp. 175-184; “El terrorismo como secularización de la violencia religiosa”, en F. Reinares, ed., *Terrorismo y*

zación política de la sociedad es violenta, sea en su origen o en su ejercicio, no peca sino de realista, y ni siquiera el Estado democrático de Derecho podría aspirar a la "abolición" de la violencia — toda vez que *la realidad de la violencia* resulta inseparable de la realidad del poder — sino a lo sumo a detentar el "monopolio legal" de esa violencia. En este sentido, la violencia no sólo está presente estructural e institucionalmente en el Estado que se opone mediante ella al cambio revolucionario, y por supuesto en los agentes de ese cambio que violentamente operaran desde fuera del sistema, sino que inevitablemente sobreviviría a las revoluciones y permanecería enquistada en las estructuras e instituciones de los nuevos Estados en que éstas cristalizaran. Ahora bien, dejando a un lado la evidencia fáctica de que la historia política se manifiesta como una sucesión ininterrumpida de violencias, se podría pensar en la construcción de *un modelo de sociedad* — donde un "modelo" no es un "hecho" ni un conjunto de hechos, sino algo, por consiguiente, bien distinto de la "sociedad real" — en que las cosas no ocurrieran así. Ese fue el cometido, como Aranguren nos recuerda, de la clásica *teoría del contrato social* de inspiración rousseauniana, que ni Rousseau ni sus epígonos — como, en este respecto, Kant — concebían a la manera de una descripción empírica del origen histórico del Estado, sino a lo sumo a título de un canon desde el cual legitimar un hipotético pacto de creación de dicho Estado, pacto que, en tanto que voluntario, excluiría por principio la violencia.⁷

Pero, a la hora de bajar del terreno de las hipótesis a la arena de la realidad política, nadie fue probablemente tan cauto en lo concerniente a la aplicabilidad de la teoría como el propio Rousseau, tras cuyas consideraciones sobre las formas de organización política que más podían convenir a una isla como Córcega o a un país como Polonia se adivina tanto o más al Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* que al del *Contrato social*.⁸ Y es que,

sociedad democrática. Madrid, 1979, pp. 71-78; "Ética de la paz en un mundo en crisis", en *Misión Abierta*, núm. 44, 1983, pp. 102-112.

⁷ J. L. L. Aranguren y J. Muguerza, "Problemas éticos de la utilización de la violencia", en *Revista Internacional de Sociología* (número monográfico sobre *La violencia política*, ed. de M. Beltrán), núm. 2, 1992, pp. 101-120.

⁸ Véase mi trabajo "Rousseau, Kant, Marx", en C. Iglesias, ed., *Homenaje a José Antonio Maravall*, vol. II, pp. 123-143. 2 vols.

incluso si se pensara que un contrato de esa índole se materializó en la Constitución de Estados Unidos o en el régimen nacido en la Francia de la Revolución de 1789 — materialización que, en cualquier caso, no se habría hallado exenta de violencia —, tendría que quedar abierta la posibilidad de una presumiblemente continua *renovación del contrato* que permitiera suscribirlo y beneficiarse de él a las capas sociales — como los campesinos y proletarios franceses o la población negra estadounidense, por no hablar de las ulteriores generaciones de ciudadanos de esos países — con las que no se contó ni tal vez pudo contarse a la hora de formalizar el pacto originario. Es irrealista imaginar que tal “renovación” del contrato fundacional sea sociohistóricamente posible, esto es, que nos sea dado vivir en una especie de asamblea constituyente permanente. Pero, incluso en ese supuesto, tampoco cabría descartar la ulterior posibilidad de conflictos entre un derecho desfasado y anacrónicamente vigente — que pudo tener su justificación histórica en una situación diferente de la actual, pero ya no la tiene por más tiempo — y las nuevas exigencias urgidas por sectores de la ciudadanía para los que la legalidad establecida habría perdido su pátina de legitimidad, es decir, la posibilidad de *conflictos de intereses* que no resulten resolubles mediante un simple acuerdo o consenso social que se limite a prolongar, aun renovándolo, el contrato primigenio. La misma historia de la conquista de los *derechos humanos*, en curso todavía puesto que ninguna Declaración de Derechos conocida ha alcanzado hasta la fecha efectiva vigencia universal ni agota el repertorio de reivindicaciones de derechos concebibles, es una historia eminentemente conflictiva, cuando no jalonada de cruentos enfrentamientos, en la cual el *disenso* parece haber desempeñado, por lo pronto, un papel tanto o más decisivo que el *consenso*.⁹

En esas condiciones, la violencia pudiera presentársenos revisitando el *carácter de inevitable*, inevitable, como antes, no menos si se halla al servicio del inmovilismo que si se halla al servicio del cambio y la transformación social. El problema es, por tanto, el de

⁹ Véase mi trabajo “The Alternative of Dissent”, en G. B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X. Salt Lake City-Cambridge, 1989, pp. 73-130, recogido en J. Muguerza et al., *El fundamento de los derechos humanos*. Ed. de G. Peces-Barba. Madrid, 1990.

cómo “evitarla” o, según ya se dijo, “salir” de ella: el problema, para expresarlo con los términos de Aranguren, de cómo *desahacernos* de la misma en el sentido literal de “des-hacernos” de la violencia que somos y nos constituye y, por ende, no tanto en el sentido de “hacernos” no-violentos, de *ser no-violentos*, cuanto en el de “dejar de ser” violentos o *no-ser violentos*.¹⁰ La no-violencia emerge, en suma, como *télos* o, mejor dicho aún, como *utopía*, dos conceptos que, bien mirados, convendría quizás no confundir.

En efecto, la noción de “utopía” no siempre necesita comportar la remisión a la *teleología* característica de una harto discutible filosofía más o menos especulativa de la historia, frecuentemente concomitante de dicho concepto. Y, desde luego, la *no-violencia como utopía* no envuelve de por sí la postulación de una escatología en que el supuesto desarrollo de la historia haga concluir a ésta felizmente con la erradicación final de la violencia de la faz de la Tierra. Nada hay que garantice ciertamente, ni tan siquiera que permita presagiar desde la incertidumbre, semejante final feliz. Mas la utopía, que no tiene por qué ser en rigor escatológica, se podría contentar con aludir sencillamente a la distancia que media entre lo que sociohistóricamente somos y lo que moralmente creamos que debiéramos ser aquí y ahora, no en el fin de los tiempos. Con ello, el concepto de “utopía” — esto es, del “deber ser” como utopía — resultaría ser un concepto ético, en cuanto tal independiente de cualquier filosofía de la historia.¹¹ Pero, por lo demás, la no-violencia como utopía tampoco coincidiría con la llamada “no-violencia activa”, que es muy probablemente el programa más admirable desde un punto de vista moral que conocemos con el fin de hacer frente a la violencia, pero que desborda el marco de nuestros planteamientos, puesto que la no-violencia así entendida sería una “realidad”, todo lo precaria e insostenible que se quiera, pero una *realidad* más bien que — o, en cualquier caso, “además de” — una utopía. Para nuestros efectos, por lo tanto, la no-violencia como utopía vendría a encuadrarse dentro de aquella variedad del pensamiento utópico contemporáneo que — precisamente por proponer una “utopía de signo ético” — pa-

¹⁰ J. L. L. Aranguren y J. Muguerza, *op. cit.*, p. 103.

¹¹ Véase “Vernunft, Utopie und Dystopie”, en J. Muguerza, *Ethik der Ungewissheit*. Friburgo-Múnich, 1990, pp. 134 y ss.

rece haber sobrevivido al generalizado descrédito actual de dicho pensamiento, al menos del asociado a la propuesta de utopías escatológicas hasta hace poco alimentadas por una filosofía de la historia de corte más o menos marxista.¹² El pensamiento utópico a que me refiero se halla remotamente emparentado con la teoría del contrato, en su versión concretamente rousseauiano-kantiana, a que acabamos de aludir. Y guardaría evidente conexión con el cultivo de la, asimismo, mencionada ética discursiva, por más que sus cultivadores, como Habermas entre otros, no siempre gusten de reconocerlo de buen grado. Se trata, en suma, de lo que cabría llamar la *utopía comunicativa*, esto es, aquella que propugna el deber de luchar por la conquista de una comunicación lo más libre posible de dominación. Una utopía que, entre paréntesis, tampoco necesita de la invocación de ningún *éschaton*, como vendría a serlo la ilusión de hacer posible una absoluta transparencia comunicativa, para apelar a nuestro esfuerzo moral por conseguir comunicarnos.

La ética discursiva parte de la constatación de que el ámbito de la praxis humana es un terreno en el que se ventilan lo que antes denominamos “conflictos de intereses” y se pregunta cómo cabría que la razón, la discusión racional, consiga abrirse paso en tales conflictos hasta alumbrar lo que denominaríamos ahora *intereses generalizables*, es decir, intereses susceptibles de convertirse en interés común. Para ello imagina a título hipotético, o más exactamente contrafáctico, una “situación ideal” en que el “discurso” pudiera producirse al margen y con independencia de la “acción” (*hadlungsentlastetes Diskurs*), de suerte que en él — y en virtud de la distribución simétrica y equitativa de las oportunidades de intervenir en la “argumentación” — quepa llegar a un “consenso racional” obtenido sin otro tipo de coacción que la de los mejores argumentos. Pese a su contrafacticidad, pues evidentemente dicha situación no se da nunca en la realidad social y política que conocemos, la hipótesis en cuestión sería una *hipótesis práctica*, la activación de cuyas implicaciones tendría que correr a cargo del principio que preside la ética discursiva, a saber, el prin-

¹² Peter J. Brenner, “Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie”, en W. Vosskamp, ed., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Stuttgart-Tübingen, 1982, vol. I, pp. 11-63. 3 vols.

cipio que invita a aproximar la discusión en situaciones reales de conflicto a aquellas condiciones ideales de la misma que facilitarían el logro de un consenso mediante “el ejercicio cooperativo de nuestra razón práctica”. En la versión habermasiana de tal principio, se trataría de transformar discursivamente el monológico imperativo kantiano que prescribe: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”, en el siguiente *imperativo dialógico*: “En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”. De donde se desprende que, por más que hayamos presentado a la ética discursiva como una ética “neocontractualista” o resultante de la actual resurrección del interés por la teoría clásica del contrato, dicha ética vendría a constituir más bien una “estilización” de esta última y hasta una *ética poscontractualista*, es decir, resultante del empeño de ir “más allá del contrato social”. En efecto, el contrato social de Rousseau —aun cuando sea el fruto de una *volonté generale* que no admite el error y es siempre recta (*droite*)— no pasaba, después de todo, de constituir una convención, bien que una “convención legítima”. Pero para la ética discursiva, que se declara expresamente “anticonvencionalista”, un contrato, esto es, un simple acuerdo fáctico, podría ser el resultado no tanto de la fuerza de la razón cuanto de la razón de la fuerza, a diferencia de un consenso verdaderamente racional que por definición excluye no solamente la fuerza sino la simple manipulación persuasiva y no digamos el recurso a “esa hija degenerada de la fuerza que es la violencia”, para expresarlo con las palabras de Jaurés que cita, con la desaprobación que cabía esperar de él, Georges Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia*.

Ahora bien, ¿hasta qué punto podría darse por buena esa “superación de la violencia” operada, mucho me temo que sólo a título ideal, en el seno de la ética discursiva? Aunque Agnes Heller se refiere exclusivamente a la fuerza y no a la violencia, su penetrante crítica de la tajante separación habermasiana entre *acción* y *discurso* —que anticipábamos al inicio del presente trabajo— nos podría resultar harto iluminadora en lo que sigue. Pues lo que viene a decir Heller no es sólo que el discurso constituye obvia-

mente una forma de acción sino que, a la recíproca, “la acción es comunicación” o, por lo menos, podría llegar a serlo.

Como Heller compendia la teoría habermasiana de la racionalidad, “Habermas distingue, siguiendo a Max Weber, entre racionalidad de medios-fines y racionalidad valorativa o comunicativa, subdividiendo luego a la primera en racionalidad instrumental o productiva y estratégica o interactiva: la genuina humanización de la sociedad vendría a entrañar la primacía de la racionalidad comunicativa, esto es, la primacía de la razón práctica sobre cualquier variedad de razón pragmática”.¹³ Ahora bien, cuando Habermas habla de reemplazar la acción por la argumentación racional, tiende a excluir cualquier actividad estratégica del ámbito de la racionalidad comunicativa y a divorciar, en consecuencia, la fuerza y el discurso, tras haber reducido cualquier manifestación de la primera a mero asunto de estrategia. Pero nosotros ya sabemos que la fuerza puede ser necesaria para que la argumentación sea posible, esto es, para que sea posible la simple idea de reemplazar una revolución política por el discurso racional.¹⁴ La misión de la fuerza es, por lo tanto, la de contribuir a crear situaciones de auténtica reciprocidad entre las partes, lo que tan sólo puede conseguirse en condiciones de equilibrio, siquiera momentáneo, de poder, a su vez inimaginables sin la ayuda de la fuerza. Y ello lleva a Heller a concluir que “aunque la fuerza no puede ser reemplazada por la argumentación, sí que puede ser aplicada en nombre de la argumentación; de suerte que, si tomamos en serio la democracia, habremos de aceptar que la única legitimación concebible de la fuerza vendría a ser su contribución a la puesta en práctica del derecho virtualmente existente a la argumentación”.¹⁵

Retornando ahora a la cuestión de la violencia, no estoy, en cambio, tan seguro de que el razonamiento de Agnes Heller — cuya aplicación reserva ésta, lo repito, al caso de la fuerza, fuerza que indudablemente cabe demostrar por procedimientos pacíficos — pueda sin más ser *trasplantado al caso de la violencia*. Lo que Heller nos asegura es, en efecto, que un “acto de fuerza” admitiría

¹³ A. Heller, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ *Idem.*

en ocasiones ser interpretado ni más ni menos que como "un diálogo incoado". ¿Pero cabría extender tal consideración a esa ruptura extrema con la racionalidad comunicativa y, en definitiva, con la ética, discursiva o no, que es la violencia? Tal vez alguien creyera hallar por esa vía algo así como un criterio para distinguir entre la violencia, sea "revolucionaria" o "institucional", tendente a facilitar la instauración del diálogo y la tendente, en cambio, a obstaculizarlo o imposibilitarlo. Pero, a la postre, me pregunto si semejante vía de reflexión pudiera conducirnos a otra cosa mejor que empantanarnos en enojosas casuísticas; y —lo que aún es peor— habría que preguntarse si el intento de justificar la violencia en función de su capacidad para promover el diálogo no se acabará asemejando en demasía a una de aquellas variedades de *justificación de los medios por el fin* de que hablábamos al comienzo.

Concentrándonos en la ética sin apellidos, creo llegado el momento de hacer entrar en escena una nueva versión del imperativo categórico kantiano que —aun con más desgana que la versión anteriormente mencionada— la ética discursiva no tendría más remedio que tomar en cuenta e incorporar a su acervo. La ética discursiva, como digo, ha de hacer suyo el imperativo que reza: "Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio", puesto que la consideración del hombre como un fin en sí mismo resulta una premisa necesaria para poder considerarlo como un sujeto, esto es, un *sujeto moral*, y no como un objeto. Y, si no se concede que el hombre es un sujeto de esa índole, no hay ética posible, ni discursiva ni de ninguna otra especie. Pero la ética discursiva asume nuestro segundo imperativo con desgana por tratarse de una ética formal, o "procedimental" como ella misma gusta de denominarse, que sugiere un procedimiento para el logro de un consenso racional, mas rehúsa ilustrarnos sobre el contenido de este último, toda vez que la determinación de dicho contenido sería asunto de la exclusiva incumbencia de los interesados que intervienen en el discurso. También la ética kantiana es formal, e incluso "formalista", cuando insiste en que nuestras máximas han de aspirar a ser universalizables, mas sin entrar para nada a determinar el contenido de las mismas; pero, cuando prescribe que el hombre ha de ser tratado como un fin y no tan sólo como un

medio, está sin duda prescribiendo algo bastante menos “formal” —y hasta, si así quiere entenderse, más “material” — que en la versión anterior.¹⁶ Por lo demás, el imperativo conocido como “principio de universalización” admitía ser habermasianamente traducido, según vimos, en términos discursivos. Pero no se ve en cambio la necesidad, ni acaso la posibilidad, de traducir esos términos al imperativo que veda instrumentalizar a ningún ser humano. Y me imagino que Kant se habría mostrado sorprendido ante la idea de que la dignidad humana, que es lo que en tal imperativo se halla en juego, necesite o simplemente pueda ser sometida a *referendum* con vistas a consensuarla. Ante lo que crea un atentado contra la dignidad humana, se diría que la conciencia individual no precisa de consensos para pronunciarse en su defensa, y ni siquiera es infrecuente que —al hacerlo así— algunos individuos lo hayan hecho contrariando el consenso dominante.

Pero si la ética discursiva —y, generalizando, cualquier otra— hace suyo el imperativo de que nadie debiera nunca ser tratado meramente como un medio sin serlo siempre al mismo tiempo como un fin, habrá que conceder que *la ética no puede justificar ninguna clase de violencia*. Sencillamente no puede hacerlo, puesto que la violencia —entre cuyos riesgos, calculados o no, se incluye invariablemente la posible pérdida de vidas humanas— implica la degradación de aquellos contra quienes se ejerce a la condición de simples medios para la consecución de la finalidad que en cada caso se persiga. Si se desea justificarla, la violencia podría tal vez ser justificada desde el punto de vista de la estrategia política pero no desde un punto de vista ético. Ahora bien, en un mundo regido, como el nuestro, por la mera racionalidad estratégica y/o instrumental más bien que por la razón práctica, la ética que, repito, no puede justificar ninguna clase de violencia, *tendría que ser sumamente precavida a la hora de condenarla* si no quiere incurrir en fariseísmo. Para continuar hablando desde la ética discursiva, pero extendiendo lo que se diga a cualquier ética, no es fácil que ésta pueda condenar la violencia si a quienes la ejercen les ha sido negada, por ejemplo, la ocasión de dialogar, pues negarles el ac-

¹⁶ A. Heller, “La primera y la segunda ética de Kant”, en *Crítica de la Ilustración*, cap. II. Barcelona, 1984, pp. 21-96.

ceso al diálogo no sería otra cosa que negarles su condición de fines en sí y, por ende, su condición de sujetos morales sin la que ni siquiera habría lugar a una consideración ética de sus actos. La violencia, de nuevo como antes, podría ser condenada por motivos estratégicos, o por otros muchos motivos — de entre los que no son los menos importantes los que afectan a nuestros sentimientos antes que a nuestra facultad de razonar, dado que la repugnancia que experimentamos frente al espectáculo de la violencia podría bastar, y hasta sobrar, para condenarla —, pero con todo ello *la ética no habría hecho aún su aparición*.

Ello parece situarnos ante una paradoja un tanto incómoda de la ética. Pues la ética, que conoce el remedio para el mal de la violencia — a saber, el diálogo racional —, tendría que resignarse a un silencio impotente hasta que ese diálogo no sea una realidad, de suerte que su veredicto sólo vendría a tener lugar cuando en rigor ya no resulte necesario, caracterizándose, así, por su *inactualidad*. Alguna vez se ha sostenido, por dicha razón, que la ética pertenece a ese género de actividades cuya hora nunca da la impresión de estar a punto, ya que lo suyo es llegar demasiado pronto o hacerlo demasiado tarde. Pero sin descartar que la ética se produzca efectivamente a deshora en nuestro mundo, su inactualidad — que no sería sino la otra cara de su contrafactividad, la contrafactividad de todo deber ser — no la reduce a la inoperancia, por más que, desde luego, comporte una llamada de atención sobre la particularidad de que el valor de las acciones morales, a diferencia de lo que acontece con las instrumentales o las estratégicas, no ha de medirse por la utilidad o por el éxito. La grandeza moral de un Martin Luther King no es consecuencia del éxito político de la estrategia de no-violencia conseguido bajo su directriz por el movimiento en pro de los derechos civiles de la población negra estadounidense, es decir, no se habría visto amenguada por el hecho de que dicha estrategia se hubiese saldado con un fracaso, de la misma manera que el fracaso político de una estrategia diferente tampoco amengua por sí mismo la pareja talla moral de un Malcolm X. Mas si, a tenor de lo que acaba de decirse, alguien diese en pensar que la ética no es, en definitiva, cosa de este mundo, de ahí no se seguiría tampoco que en este mundo no quepa extraer algún provecho de la ética. Si la desazón pudiera ser catalogada como una forma de provecho,

la ética acicatea nuestra *insatisfacción* ante la situación actual de dicho mundo y nos incita a no aceptar como incontrovertible su presente facticidad, la positividad de lo que el mundo es en estos instantes. Por ejemplo, el hecho de que ese mundo sea un mundo atrocemente violento.

Semejante insatisfacción es compatible con la lúcida sospecha de la inevitabilidad de la violencia, pero mientras la lucidez apunta a una virtud, digamos, dianoética, la insatisfacción sería lo relevante desde un punto de vista ético. Bertold Brecht escribió que “no siempre podemos ser amables”, es decir, que *no siempre podemos ser éticos*, afirmación que — formulada “desde dentro de la violencia”, una vez que ésta inconteniblemente “estalla” y se “desencadena” — enuncia, desde luego, una gran verdad. Mas la cuestión, desde un punto de vista ético, es la de cómo sea vivida esa verdad. Quiero pensar que Brecht no podía pronunciar su frase sin dolor, mientras que estoy seguro de que otros la pronunciarían con cinismo. ¿Qué pensaríamos si, ante el horror de Hiroshima, al presidente Truman se le hubiera ocurrido alegar que “no siempre podemos ser amables”? ¿Qué si hubiésemos escuchado a Stalin excusar de ese modo la existencia del Gulag? ¿Y no hubiera podido el mismo Hitler despachar con aquella frase la de Auschwitz y el holocausto de millones de judíos? Quien no quiera ser cínico, además de poco amable, tendrá que ser capaz de “sentir duelo” — para decirlo con los Mitscherlich — ante la constatación de la imposibilidad de zafarnos de la violencia que impregna el mundo y nos impregna. Y de esa profunda insatisfacción tendría que alimentarse, pues ése es en rigor su único alimento, la utopía de la no-violencia entendida como una “utopía ética” en el sentido que hemos venido proponiendo. El imperativo de la total erradicación de la violencia, que constituye ineludiblemente una exigencia ética, pudiera muy bien ser un mandamiento de imposible cumplimiento, mas no por ello sería menos un mandamiento. Lutero ya habló de “mandamientos imposibles” y el kantiano *Du sollst, denn du kannst*, el “Debes pues-to que puedes” de Kant, lo que hace es exaltar el “poder” que nos constituye como “libres”, no el posibilismo. Que experimentemos como necesario en el orden de nuestras convicciones lo que en el orden de nuestras creencias tenemos por imposible no es sino una expresión más de la tragedia en que consiste nuestra

vida, tragedia de la que la realidad de la violencia forma indudablemente parte.

(Y si alguien me hiciera observar que una *ética de mandamientos imposibles* entraña una deplorable visión teológica de los hombres como bestias degradadas — por el estilo de los habitantes de *La isla del doctor Moreau* — a las que se pretende, no obstante, someter a una ley tan sólo apta para ángeles, le respondería que aquélla es muy probablemente la única ética que nos queda una vez muerto Dios, nuestro doctor Moreau: una ética, digamos, para *después de la muerte de Dios*.)

La consideración de la violencia “desde fuera” — que es, por lo pronto, mi propia consideración de la misma a lo largo de estas páginas — merece siempre un juicio bastante menos indulgente que su consideración “desde dentro”, la consideración de la violencia “en situación”, la violencia en la que arangurenianamente “estamos”, lo queramos o no. De entre esos modos posibles de considerar la violencia *desde fuera* de la situación en que ésta se origina, quizás no haya ninguno tan odioso como el que se incorpora en el llamado “cálculo de la violencia”, el “cálculo” del “gasto” de “material humano”, un “cálculo de resistencias” que tiene al hombre por objeto y presupone su fría reducción a semejante condición de objeto. Pero si la odiosidad admite grados, yo situaría inmediatamente a continuación a ese otro juicio desde fuera que es el juicio *ex post facto* de la historia cuando tal juicio trata de reconciliarnos con un pasado irremediabilmente desdichado, pero cuyo cúmulo de desdichas se pretende justificar en nombre de algún tipo de progreso. El “tribunal de la historia”, que inveteradamente acostumbra juzgar desde la óptica de los vencedores, jamás emitirá otro fallo que el *Vae victis*, como de sobra sabía Hegel, cuyo búho no parece tener más cometido en este punto que el de certificar la absolución de la violencia triunfante. Frente a esta visión absolutoria o reconciliatoria de la historia, uno preferiría también alinearse con Walter Benjamin, cuyo “ángel de la historia” — que, como en el cuadro de Paul Klee, vuela mirando hacia atrás empujado por “el huracán del progreso” — únicamente acierta a leer en el pasado “una catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina”, pues la historia no nos depara la oportunidad de detenernos, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado, esto es, la historia no nos depara la oportunidad de

hacer justicia a sus víctimas, ni con los éxitos del futuro ni de ninguna otra manera.

Yo no sabría decir si la ética comienza, como lo quiere Leszek Kolakowski, "con la conciencia de culpa". Pero estoy absolutamente de acuerdo con la idea de que una visión ética de la historia, una *ética de la memoria*, ha de concluir en la "mala conciencia". Ello no obstante, quisiera prevenir contra la posibilidad de una sutil transformación de la mala conciencia en farisaica "buena conciencia", pues, en tanto que hombres, a ninguno nos asiste el derecho de arrogarnos con exclusividad el punto de vista de los vencidos o las víctimas, a quienes al fin y al cabo tenemos por los "triunfadores morales" de la historia. Para poder *reconciliarnos* con esa historia en un sentido auténticamente no hegeliano del término, tendríamos que saber reconocer que *también* los *verdugos* y no sólo sus *víctimas* nos conciernen en cuanto representación de nuestra común *condición humana*.¹⁷ Es decir, también ellos, no menos que sus víctimas, son "patrimonio de la humanidad" y han de ser integrados en la memoria colectiva, aunque no sea más que para recordarnos que a cualquiera de nosotros nos alcanza la doble capacidad de ser lo uno o lo otro y hasta de serlo luteranamente "a la vez". Aun si éticamente hay que tomar partido por las víctimas, ello *no* nos autoriza a *identificarnos* con las víctimas como si sólo fuéramos capaces de padecer la violencia histórica y no también de ejercitarla. Pues sólo así estaríamos en situación de asegurar que aquella toma de partido, después de todo demasiado cómoda, no persigue absolvernos de seguir luchando por acercarnos a "la no-violencia como utopía", y ello tanto si la consideramos asequible como si no.

¹⁷ Para un interesante planteamiento del problema de la *memoria passionis*, cf. Manuel-Reyes Mate, *La razón de los vencidos*. Barcelona, 1991, así como mi discusión del mismo "Entre Atenas y Jerusalén (Plaidoyer de M-R. Mate en pro de una razón *anamnética*)", en *En Resumen*, núm. 6, 1992, pp. 2-10.