

## POR UNA MORATORIA EN EL USO DE LA VIOLENCIA "REVOLUCIONARIA"

Manuel-Reyes Mate\*

1. LA VIOLENCIA es uno de esos temas que, cuando se le tiene cerca, es mejor hablar partiendo de la experiencia. Hay muchas formas de violencia pero, en España, se ha acuñado el término de "violentos" para designar al mundo y al entorno etarra. La ETA, con su brazo político, Herri Batasuna, y los movimientos sociales, juveniles o culturales del entorno, conforman un mundo de "violentos", en el que, por supuesto, no están todos los que son, pero sí son todos los que están.

Voy a hablar de la violencia teniendo en cuenta ese mundo. No es fácil describir en un par de trazos qué es lo que los caracteriza. Digamos que a) es un movimiento con reivindicaciones políticas (la independencia de Euskadi); b) por métodos violentos (desde el tiro en la nuca al terrorismo urbano), y c) al interior de un sistema democrático altamente descentralizado (el Estatuto de Guernica otorgó al Gobierno Vasco un nivel de competencias superior a cualquier Land alemán).

Ante este fenómeno caben muchas reacciones. Destacaré las tres siguientes: a) la de la Mesa de Ajuria Enea, que agrupa a todos los partidos democráticos, incluidos los del nacionalismo moderado, cuya estrategia es: dejen de matar y negociamos. Todo es posible dentro de los cauces democráticos, incluido la reivindicación de la independencia, pero por métodos democráticos; b) la de Herri Batasuna, para quien el País Vasco está ocupado militar y políticamente por una potencia extranjera; por eso le tienen declarada la guerra, y c) la de quienes piensan que el problema de Euskadi es un asunto de desorden ciudadano y eso se arregla policialmente.

\* Director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.

La mayoría de los españoles y de los vascos se encuentran en el primer grupo, aunque se disienta en la dosis que haya que administrar de “represión policial” y de “negociación”. Sin embargo, yo quisiera hoy ponerme en la piel del grupo b) y preguntarme si en Euskadi hay una violencia institucionalizada —la de la “bota de Madrid” — y qué consecuencias tendría eso.

2. Hay algo que se parece a esa tesis de los “violentos”.

Como se recordará, para Hobbes la sociedad se halla fundada en un “contrato social”, en el acuerdo mutuo de no devorar-se unos a otros. Esa “ficción” contractual, sin embargo, no puede persistir si no es asegurada y garantizada por un soberano que concentre el poder en sus manos. La sociedad contractual queda unida a la persona a la cual se han transferido los derechos. Esta persona es el soberano. El Estado es la instancia que administra y garantiza el intercambio pacífico de los individuos y el derecho es la concreción de esa función.

Ahí se ve cómo la creación de derecho es creación de poder y, por consiguiente, un acto de inmediata manifestación de violencia. Éste es un asunto al que Walter Benjamin ha dedicado algunas sugestivas páginas en, por ejemplo, “Zur Kritik der Gewalt”. Ya en el origen, afirma Benjamin, todo derecho es un privilegio de los poderosos.<sup>1</sup> Y si del origen remontamos hacia el presente, es decir, si nos atenemos a la historia del derecho, descubriremos que esa violencia legal tiene una doble manifestación: por un lado es violencia fundacional (*rechtsetzende Gewalt*) y, por otro, es violencia conservadora (*die rechtserhaltende Gewalt*). La violencia fundadora o revolucionaria interrumpe al derecho vigente para fundar otro; y una vez fundado recurre a la violencia conservadora para mantenerlo. Así hasta que otro sujeto osa cuestionar el derecho vigente para fundar revolucionariamente otro. Ambas violencias se complementan y se destruyen. De ahí se desprende, comenta Derrida, que “le droit exclut la violence non pas pour elle-même mais pour la monopoliser. Toute la violence est du côté du droit. Le monopole de la violence ne tend pas à protéger telles ou telles fins justes et legales mais le droit lui-même. Le droit se protège lui-même et c’est là sa violence”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, II, 1.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, conferencia pronunciada en la UNED, Madrid, 1 de diciembre de 1989.

Se comprende entonces que con el derecho en la mano, es decir, si nos atenemos al papel que juega el derecho en el Estado, estamos lejos de poder afirmar la legitimidad del Estado. Para ello sería necesario algo más, según Habermas: el Estado tiene que garantizar además la posibilidad de ser reconocido por *razones morales* (*aus moralischen Gründen*). Es decir, el Estado no sólo tiene que garantizar protección respecto a los enemigos exteriores sino que, para que sea legítimo, tiene que responder a la decisión autónoma de cada cual. En eso radica su moralidad: en el encuentro feliz de la universalidad y de la autodeterminación, en el hecho de que los súbditos que obedecen la ley sean al mismo tiempos los legisladores que deciden la norma. Era el sueño de Rousseau: “j’aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu’un seul intérêt...; ce qui, ne pouvant se faire à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s’ensuit que j’aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré” (*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Dédicace).

3. Ahí ya tenemos anunciado algo nuevo, desconocido hasta la modernidad: el conflicto entre Droit/Moral, entre Legalität/Legitimität, entre Poder/Justicia, entre Faktizität/Geltung. Por supuesto que todos los términos no son intercambiables, sin más. Lo que sí se da en cada binomio es una inversión respecto a lo que el derecho —*jus, justitia*— era en la Edad Media. Ahora el derecho está bajo la ley y el *jus* no se refiere *ad rem justam* sino a los títulos o propiedades que el Estado reconoce a cada cual. Es decir, se han perdido las dos notas más relevantes del concepto antiguo del *jus* o *justum*: la alteridad y la objetividad.

Si antes el derecho era la sustancia de la justicia —recuérdese que el objeto de la justicia era el *jus* o *justum* y que se definía así: “id quod stricte debetur alteri ad aequalitatem” —, ahora el derecho convertido en mero instrumento de la legalidad se ve obligado a preocuparse no de su relación con la justicia sino con la legitimidad. Estamos asistiendo a un proceso de formalización de la moral.

El problema que tiene ahora el derecho es el de ser mera legalidad. Ahora bien, para que el derecho deje de ser un acto de poder y pase a ser una regulación moral tiene que explicar su legitimidad: “wie ist die Legitimität durch Legalität möglich?” Es la

pregunta que se hace Kant y que Habermas asume. Ahí se consolida la escisión entre derecho y moral. Al filósofo le urge restañar la relación: la legitimación moral exige del Estado que someta su derecho, su legalidad al tribunal de la razón práctica. La conciencia moral no puede aceptar el vicio de origen del derecho: ser un privilegio de los poderosos. De ahí la urgencia de la legitimación de la legalidad.

Estamos ante un gran reto teórico, lleno de peligros. La biografía intelectual de Jürgen Habermas arroja mucha luz sobre la respuesta teórica a ese desafío. Y, si nos atenemos a *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, también veremos las dificultades que acechan y cómo él las afronta.<sup>3</sup> Como es público y notorio, Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, forja los instrumentos conceptuales de una *respuesta discursiva* al problema de la legitimidad de lo meramente legal. Se deja bien sentado, en primer lugar, que un sujeto aislado no puede ser el punto de partida de una moderna teoría social, ya que ese sujeto es producto de un proceso constitutivo, es decir, es el nudo de múltiples procesos sociales que modelan su conciencia e identidad. Eso significa, en segundo lugar, que conceptos como racionalidad o moralidad del individuo son no sólo premisas sino también resultados de procesos sociales, de tal suerte que el raciocinio se resuelve en las condiciones formales de esos diversos procesos comunicativos. Estamos, pues, lejos de toda filosofía del sujeto, es decir, en plena teoría del discurso.

Con estos instrumentos aborda Habermas la pregunta kantiana “*wie ist Legitimität durch Legalität möglich?*” Pero no le sigue en su estrategia teórica. Y no le sigue porque ya sabemos que en los tiempos posmetafísicos que corren el sujeto no es “transcendental” sino el resultado de complejos procesos y fenómenos sociales. Por eso Habermas resuelve o disuelve el concepto kantiano de derecho racional (*Vernunftrechtsbegriff*) en un concepto *discursivo* (*diskurstheoretisch*). Esto quiere decir que las estrategias teóricas ocupadas en la fundamentación del derecho no pueden ya extraer los criterios de “justeza normativa” (*normatiza Richtigkeit*) recurriendo a la soledad majestuosa de la pura razón práctica del

<sup>3</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1992.

sujeto. En estos tiempos la pregunta por la legitimación del derecho se transforma en una pregunta sobre las condiciones procesales que generan al susodicho derecho.

El modelo discursivo se aleja de la estrategia kantiana pero no en el sentido de que se desentienda de ella sino que la reinterpreta. Como bien reconoce Thomas McCarthy, "el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant: más que atribuir como válida cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal".<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿basta esta crítica a la filosofía del sujeto, basta remitirse a la dinámica interna de los sujetos hablantes para explicar convincentemente las estructuras normativas de la sociedad, del derecho y del Estado? No parece que ahora Habermas responda tan afirmativamente como antes. Entretanto ha analizado y discutido con N. Luhmann, ha tomado buena nota de las críticas que le provienen de la "teoría de sistemas" que habla de cómo los subsistemas "dinero" y "poder administrativo" funcionan por su cuenta y sin consideración alguna a la comunicación de los hablantes.

Ése es el reto al que ahora responde Habermas afirmando que la integración y control social se asienta sobre dos instancias: la comunicación entre los individuos y las abstractas mediaciones del poder, del dinero y del mercado.

Ya tenemos los tres instrumentos teóricos que le van a permitir ahora abordar una nueva filosofía del derecho, a saber: a) haber liberado a los conceptos de racionalidad, acción y moralidad, de la "cárcel" que suponía la filosofía del sujeto; b) una apropiación crítica y suficiente de la "teoría de sistemas", y c) la reconstrucción discursiva del origen de las normas morales.

Desde esos supuestos tiene que aplicarse a resolver un problema que él mismo había contribuido a agrandar: el del *hiatus* entre

<sup>4</sup> Cf. Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1978.

moral y derecho. Hemos visto que es una problema que viene de atrás, del propio Hobbes y que obligaba a Kant a plantearse la pregunta de cómo arribar a la legitimidad partiendo de la legalidad. Habermas había contribuido a agravarlo porque al colocar la legitimidad del lado del procedimiento *discursivo* moralizaba en exceso la salida, pues no parecía reconocer ninguna lógica propia a los subsistemas, lo cual afectaba también a su valoración del derecho: mero ejercicio de poder. Ahora tiene claro que las normas legales son algo más que mandamientos morales, de tal suerte que la legitimidad no se agota en moralidad. Un orden legal, en efecto, no sólo tiene que convenir con la moral sino que, además, tiene que expresar su estima por los valores de la sociedad de derecho en cuestión, así como una elección razonable de estrategias y medios.

El derecho se convierte para Habermas en la cifra que expresa la voluntad mundana de la teoría de la acción comunicativa; por eso se convierte en la piedra angular de su teoría social. El derecho comunica, en efecto, con las tres vetas de la integración social: con los sistemas de "dinero", de "poder administrativo" y de la "solidaridad comunicativa". De la mano de Luhmann pone en medio de la escena a los sistemas de la economía y de la política. Pero, contra él, afirma que no hay integración social sin la acción de los individuos. Todos los elementos están sometidos a la estrategia discursiva.

4. La estrategia discursiva tiene consecuencias sobre la moral y el derecho, pues ambos tienen que someterse a las mismas condiciones procesales cooperativas. Si ahora nos preguntamos por la legitimación del derecho habrá que dirigir la pregunta al nuevo lugar en el que el derecho se legitima: a las condiciones sociales que lo producen, condiciones que son de orden moral, social y político. Consecuentemente, ningún sujeto aislado podrá salir garante de la moralidad de la norma moral, pues su universalidad es particular; tampoco el despotismo ilustrado ni el soberano que lo encarna podrá ser fiador de la dimensión socioética de la ley, ni hay imperativo sistémico alguno que, en nombre de la objetividad del proceso, pueda dar crédito del talante pragmático de la susodicha norma. El principio discursivo exige la puesta a punto de una opinión pública razonadora también, así como garantías legales que amparen el proceso discursivo en todos los

ámbitos de la vida. Tiene que haber interacción entre los distintos mundos, de tal suerte que se pueda impedir que el poder administrativo se reproduzca desde y por sí mismo sin atender, por ejemplo, a la fuerza regeneradora que le pueda venir de la opinión pública que sigue ese proceso. El mensaje que le dirige Habermas a Luhmann es que si no tenemos en cuenta las condiciones específicas que garantizan la integración social de los individuos, no hay manera de que el derecho funcione mínimamente en sociedades tan complejas como las nuestras.

Se constata pues que, gracias al modelo discursivo, la oposición entre ámbitos regulados moralmente (Moral) y ámbitos regulados jurídicamente (Recht) quedan relativizados, ya que uno y otro están sometidos a la función discursiva de la voluntad cooperativa de todos los potenciales afectados. Ahora bien, el que el *hiatus* disminuya no significa que desaparezca, pues no todo puede decidirse, en las circunstancias actuales, aplicando universalmente el principio de justificación discursiva. Están, por ejemplo, los "liberticidas" y a ellos habrá que aplicarles normas coactivas con las que ellos evidentemente no pueden estar de acuerdo.

Precisamente este último caso nos recuerda que el problema de la legitimación del derecho parece ser el de la superación de la violencia o coacción. Ahora bien, ¿es ése un problema que pueda resolver la sola filosofía moral como quería antes Habermas?, ¿es un problema que se pueda resolver desde la mera filosofía política, como quiere ahora? La dimensión que toma ahora la opinión pública razonante en los ámbitos de la economía, de la política y del derecho hace de la *democracia* la versión moderna de la vieja razón filosófica. *Philosophia ancilla democratiae* podríamos decir, teniendo presente entonces el vuelco que esto supone respecto al Kant que subordinaba sin contemplaciones la democracia a la moral. ¿Es la democracia, entendida como actualización del principio discursivo, la solución al problema de la legitimación de la legalidad?

No parece, diría Benjamin. En todo el discurso anterior late el convencimiento de que el problema de la legalidad, es decir, el problema que tiene que resolver la legitimidad es el de la superación de toda violencia. Pero el problema de la legitimidad no es el del fin de la violencia. La historia muestra, en efecto, cómo se han superado momentos de máxima ilegitimidad: la injusticia

se ha vencido desde una oposición contra la injusticia. Y eso remite a la violencia. Escribe Benjamin: "puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas — por no hablar de la liberación de todas las formas de esclavitud que ha conocido la historia — resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica".

5. La violencia divina. Las salidas que se ofrecen para resolver el problema de la violencia del derecho son dos: una desde el *discurso*, que pretende abolir toda forma de violencia, y otra, desde la *experiencia de la lucha contra la injusticia*, dispuesta a distinguir entre formas de violencia.

Para superar el problema de la violencia del derecho se podría intentar otro camino distinto al del discurso, a saber, religar el *ius* o derecho con la *justicia*. De nuevo el recurso al citado escrito de Walter Benjamin puede aportar alguna luz.

Benjamin, en efecto, distingue entre violencia *mítica* que funda y conserva el derecho y violencia *divina* que lo destruye. Son dos formas de violencia pero que mutuamente se repelen. Esa oposición la expresa Benjamin diciendo que la estrategia de la violencia mítica — que trata de superar la violencia del derecho entendido como "privilegio de los poderosos", mediante la universalización del agente decisor —, más exactamente, que la universalidad resultante, "está en contradicción con el mismo Dios".

Esta súbita referencia a Dios, más allá de toda razón y más allá de cualquier tratamiento ilustrado del derecho, no es sino — *sic* Derrida — una referencia "a la singularidad irreductible de cada situación". Benjamin estaría abogando "pour une justice sans droit", por un derecho sometido constantemente al tribunal de la justicia. Hoy late la sospecha de que no hay ley que haga justicia a cada situación concreta.

Lo que da a entender Benjamin es que la justicia estaría ligada a la violencia divina y aquélla sería como la aplicación de ésta. Ahora bien, ¿en qué consiste la violencia divina? Lo sabremos si nos atenemos a aquello que la diferencia específicamente de la violencia mítica: *la sangre*.

La violencia *mítica* exige el sacrificio, necesita de la ofrenda del



viviente, ya que sus ideales de progreso o felicidad exigen un precio en sangre, dolor y lágrimas de unos por otros, de unas generaciones por otras.

La violencia *divina* se hace cargo de las víctimas, de los sacrificios y sacrificados en y por la historia, pero no los toma como el precio de la universalidad particular que pretende el derecho. Al contrario, su existencia cuestiona esa universalidad y lo que hace la violencia *divina* es plantear una nueva universalidad que parta precisamente del derecho insatisfecho de las víctimas.

La violencia divina manda *no matar*, no convertir al otro en objeto de mis deseos, de mi concepto, de mi estrategia.

Si eso es así ¿por qué llamar al *no matar* "violencia"? Por lo siguiente: la vida que hay que respetar no es sólo la vida natural. Nada más lejos de Benjamin que la sacralización de la vida biológica. La vida que hay que respetar, la vida que honra al hombre es la *existencia justa* (*das gerechte Dasein*). "Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa". Ahora bien, la "existencia justa" es una conquista que parte de la reivindicación de derechos pendientes y no cesará mientras no se les haga justicia. Como comenta Derrida: "ce qui fait le prix de l'homme, de son Dasein et de sa vie, c'est de contenir la potentialité, la possibilité de la justice, l'avenir de la justice, l'avenir de son-être-juste, de son avoir à être juste".

El "no matarás" es pues beligerante, ya que está dispuesto a luchar por la justicia y, por tanto, a correr el riesgo de perder.

Pero lo que realmente caracteriza a esta violencia del "no matarás" es una fuerte paradoja: por un lado, la experiencia de la injusticia o de la opresión se traduce en voluntad de lucha por la conquista de la dignidad ausente mientras que, por otro lado, se renuncia a toda forma de conquista de la dignidad que conlleve nueva forma de dominio o de dominación. La disposición a la lucha contra la injusticia no legitima a cometer nuevas formas de dominio o de injusticia.

Pero, ¿cómo saber lo justo, el *jus* de la existencia? Benjamin lo da a entender en unas crípticas reflexiones al final de su escrito. Ahí dice: "sólo la violencia mítica y no la divina se deja reconocer con certeza como tal, salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres".

No sabemos pues en qué consiste la justicia; la violencia divina no es por tanto una receta o norma que esté en nuestras manos. Eso no significa que seamos ciegos al color de la justicia. El que nosotros no sepamos en qué consiste la justicia, es decir, el derecho que tiene el otro pendiente, no significa que nadie lo sepa: *lo sabe el otro*. El sujeto de la justicia es quien padece injusticia. El lo sabe, lo experimenta y su "existencia injusta" se nos manifiesta como pregunta, como interpelación. A nosotros la justicia sólo nos es accesible como pregunta sobre la injusticia que nos dirige quien la sufre. La justicia nos es desconocida; sólo podemos reconocer en la injusticia nuestra responsabilidad hacia ella.

6. Volvamos al País Vasco. A primera vista, el nacionalismo radical hace suya la tesis benjaminiana del derecho existente como violencia: nace como poder que se impone y se mantiene bajo la figura de la soberanía.

La pregunta es si están dispuestos a pasar de la violencia *mítica* a la violencia *divina*, es decir, a esa forma de violencia del nomatarás que al tiempo que denuncia toda suerte de negación del otro, se hace violencia a sí mismo para neutralizar toda pretensión de dominio. Y a eso, no están dispuestos los llamados "violentos".

Tengo para mí que lo más grave de la violencia etarra no es la facilidad con que aprietan el gatillo y matan, la desvergüenza con que extorsionan a pequeños y grandes empresarios con el "impuesto revolucionario", la crueldad de secuestros que se prolongan durante meses y años. Eso es grave, pero no es lo más grave porque, al fin y al cabo, la sociedad, en su inmensa mayoría, lo condena, sin paliativos.

Lo más grave, entiendo yo, no es, pues, esa disposición al asesinato sino que *estén dispuestos a morir por la patria*. No digo que no haya causas por las que luchar. Ya ha quedado dicho que las hay. Pero cuando el precio de la lucha es la licencia para matar, se produce una perversión radical. Y entiendo que estos sobreentendidos son los más graves porque se dicen y jalean desde tribunas honorables. Muchos ven en esos jóvenes "violentos" figuras semiheroicas, quizá un poco extralimitados, pero inundados de virtudes patrióticas.

Ese tipo de discursos se suele oír en los púlpitos de las iglesias y también en algunos comunitaristas. McIntyre, por ejemplo, des-

pués de arreglar las cuentas al universalismo abstracto de la Ilustración, escribe: "de ahí que mi lealtad a la comunidad y a lo que ella requiere de mí —incluso en el caso de que me exija morir para asegurar su existencia— no puede ser contrapuesto a lo que la moral requiere de mí... La lealtad a esa comunidad es, desde esta perspectiva, un requisito previo para la cuestión moral". Morir por la patria puede ser un asunto moral; mejor dicho, el requisito de toda moral, con lo que la virtud del *patriotismo* se convierte en la virtud fundamental.

Al nacionalismo le falta tiempo para traducir ese tipo de afirmaciones en creencias, en un *Volkgeist* transcendental, que es la condición de posibilidad de toda moral individual. Naturalmente ese *Volkgeist* no se expresa mediante la voluntad de los individuos que conforman ese pueblo (el voto democrático), sino a través de profetas o portavoces carismáticos que escapan a todo control democrático y a toda mediación racional.

Pues bien, si ese *Volkgeist* es la condición de posibilidad de toda moralidad, no sólo obliga a morir por él sino a matar en su nombre, si de esa manera se contribuye a su defensa.

Esta mística sacrificial comporta una trivialización de la vida y, por tanto, del no-matarás. O, mejor dicho: conlleva a una trivialización de la vida de los demás. Se puede observar, en efecto, cómo los asesinatos se hacen al menor costo personal (del asesino) posible. Se buscan blancos indefensos para exponerse lo menos posible. Y todo tiene su lógica: cuando la violencia se hace terrorista lo que importa es el impacto público, el miedo que se pueda meter en el cuerpo del ciudadano medio.

El terrorista acaba por convertir a la violencia *divina* de Benjamin en su contrario. Si Gandhi dijo, anticipándose a la idea benjaminiana, que "para defender una causa justa hay que tener el valor de sufrir por ella sin hacer sufrir al adversario", el terrorista está convencido que sólo la violencia que hace sufrir al adversario tiene sentido.

Hace ahora diez años oí decir a Juan Maria Bandrés, un símbolo del pacifismo español y otrora ligado a la organización de ETA político-militar, que necesitó treinta años para llegar al convencimiento de la absoluta inutilidad de la violencia política. Habría que investigar si esa conclusión personal puede confirmarse analizando los fenómenos violentos o guerrilleros contemporáneos.

Dado que las posiciones teóricas sobre este particular conllevan consecuencias tan dramáticas para quien ejerce la violencia y, sobre todo, para quien la padece, testimonios como el de Bandrés invitan a una moratoria, mientras se dilucida la cuestión.