

LA VIOLENCIA EN LA HISTORIA

José Ignacio Palencia*

INTENTAR la comprensión filosófica de la violencia en el desarrollo de la historia desde la perspectiva hegeliana, como en este caso se me pide, no puede limitarse a una enumeración casi anecdótica de las múltiples violencias acaecidas en la historia, ni busca procurar la fundamentación como argumentación en pro o en contra de expresiones que, desde una u otra posición, vengan a ser calificadas de violentas. La pretensión hegeliana de hacer efectiva o realizar la coexistencia compatible entre la *racionalidad* entendida como necesidad objetiva y la *libertad* entendida como subjetividad expresiva o autodeterminación,¹ nos permite, como ámbito de referencia, desarrollar el intento por la comprensión de esta coincidencia o convergencia entre la inteligencia dada de una racionalidad y la determinación de una conciencia actuante de su libertad.

La efectividad² en el proceso de esta convergencia y la dialéctica de la conciencia que en él se manifiesta, encontraría su paradigma, para Hegel, en el momento de la *Ilustración* y la *Revolución*. El extremo y el colapso de la libertad en *el Terror*, sólo demuestra el carácter relativo de las pretensiones de afirmar un absoluto, tanto en la racionalidad como en la libertad, y, por lo mismo, la necesidad de superar las posiciones unilaterales y globalizantes o totalitarias que pretenden imponer un término al proceso de este desarrollo real del hombre como ser histórico y social, como ser práctico que actúa la negatividad y se transforma al transformar la realidad.

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Cf. Charles Taylor, "The Claims of Speculative Reason", en *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

² Preferimos "efectividad" como traducción de *Wirklichkeit*, pues conserva el sentido y matiz de autenticidad y realidad y permite reservar "verdad" para la traducción de *Wahrheit*.

Frente a las aspiraciones y las pretensiones ilustradas de una paz perpetua constatamos en la historia la perpetuación de la violencia que se reproduce de múltiples maneras:

Si buscamos referirla podemos constatarla bien documentada en cuantos mitos acerca del origen podemos recordar: Ormuz y Arimán dentro de la tradición iránica, Set y Osiris en la egipcia, Huitzilopochtli y los huisnahua en Mesoamérica, Caín y Abel o los héroes y los dioses a los que canta Homero en torno a Troya.

La lucha a muerte por el reconocimiento o el sometimiento no es una gratuita tipificación que recoja lo anecdótico con intención de incorporarlo a la necesidad del desarrollo del concepto hegeliano del espíritu, entendido éste como conciencia que surge de la organicidad de la materia y de la vida pero que reflexiona sobre sí en cuanto se aparta del inmediato consumir por el que se satisface a la apetencia y que establece, como mediación entre la apropiación y el consumir, entre la necesidad y su satisfacción, la posesión delimitada como propiedad que se mantiene, se transmite, e incluso se acrecienta, conforme a las estipulaciones de un contrato y en el marco de una sociedad.

Como esencia de la autoconciencia, la apetencia o el deseo no encuentra su satisfacción en el solo e inmediato mantenerse y consumir que es propio de la vida natural: el individuo autoconsciente reclama el reconocimiento, arriesgará por él la vida hasta enfrentar la muerte y luchará también por mantener la propiedad con que se identifica y asegura su sustento.

Para él, como sujeto y en concreto, el reconocimiento abstracto, formalmente jurídico, como persona, sujeto de derechos y de obligaciones, es tan insatisfactorio como el derecho abstracto de la propiedad librado al ciego juego del mercado que se posesiona del producto de su fuerza de trabajo mientras él se encuentra inmerso en el conflicto de intereses de un sistema de necesidades en que no se reconoce y por el que es utilizado.

A partir de estas premisas profundiza Hegel en el análisis de la violencia como presencia ineludible y necesaria en el desarrollo de la historia real: violencia implica negatividad u oposición entre el desarrollo libre de un sujeto y la objetividad del mundo en que se encuentra. Cabe aclarar que hablamos de sujeto, individuo, individualidad, en el sentido del ser autoconsciente que se identifica y determina como sí mismo y por sí mismo:

puede ser una persona, pero también una comunidad, un pueblo, o un Estado nacional.

Para el individuo, la necesidad de ser reconocido incluye la posibilidad de su autodeterminación: frente al otro como semejante, frente a lo otro como extraño. Frente al otro busca ser reconocido precisamente como otro, esto es, no limitado ni subordinado por aquél: lo que entre personas puede ser la lucha o el enfrentamiento cuyo desenlace se establece como libertad o como servidumbre, aun a riesgo de la vida que se pone en juego, es, entre otros individuos, pueblos o comunidades, o entre Estados nacionales, un conflicto de soberanías.

“Sólo arriesgando la vida se mantiene la libertad”,³ pero la supresión del otro en esta lucha a muerte no sólo privaría a éste de la vida, sino también, a quien se impone, del reconocimiento y de la servidumbre que se procuraba. No ha de llegar, pues, el enfrentamiento hasta ese extremo y surge ante él la mediación. La conciencia sometida, empero, vive en su sometimiento la necesidad de superar un mundo en el que no se reconoce y que es extraño para ella: experimenta, en el trabajo, la posibilidad de transformarlo y, al transformarlo, ella misma se transforma. Al humanizar lo que es naturaleza, se humaniza, “sabe de sí misma y sabe de su obrar”,⁴ actividad transformadora de la realidad en que se encuentra, se apropia de lo otro que era extraño para ella y surge para ella, de esta apropiación, un interés.

El interés de uno, como particular o individual, habrá de confrontarse, en este nuevo plano, no sólo con los intereses de particulares, individuos, contrapuestos, sino con la masa de intereses que presentan o presumen un carácter de legalidad o de necesidad pretendidamente universal. Esta masa que, en su positividad, se ve enfrentada a la conciencia actuante, no representa en realidad sino el cadáver o las ruinas de momentos anteriores, ya sin alma, que la historia deja tras de sí,⁵ pero en su objetividad es refractaria a la penetración de la conciencia.

³ G. W. F. Hegel, “Autoconciencia”, en *Fenomenología del espíritu*, cap. IV. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966, p. 116.

⁴ El sentido de esta frase se elabora en múltiples pasajes de *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, “Fuerza y entendimiento”, cap. III; “Autoconciencia”, cap. IV, p. 126; “Razón”, cap. V, pp. 144-145 y 235, y “Espíritu”, cap. VI, p. 259.

⁵ G. W. F. Hegel, “Prólogo”, en *op. cit.*, p. 8.

La conciencia, viva, actuante y emergente por el ejercicio en el que su libertad alcanza su verdad y su realización, se experimenta de este modo como transgresora de las formaciones frente a las que emerge y se sustenta. La violencia se da también, como necesidad, del lado de la libertad y no podemos soslayarla: la necesidad individual de luchar por el reconocimiento se enfrenta de este modo a la necesidad de una comunidad que busca suprimir las diferencias o las disidencias para preservar su propia identidad. La individualidad insurgente sólo encuentra en las configuraciones sociales lo contrario a su ser y querer.

Resumiendo: el impulso de la vida requiere del consumo para mantenerse y subsistir. La mediación de esta apetencia⁶ y de su satisfacción por la libre apropiación y el consumir, se traduce en posesión que se delimita frente a la apetencia extraña como propiedad.

La reflexión de la conciencia sobre sí, a partir del consumir, de la apropiación y, sobre todo, del trabajo como actividad transformadora de la realidad, como efectiva,⁷ lleva a esta conciencia, en su particularidad individual, a buscar el reconocimiento frente a otras particularidades, a la vez que frente a la universalidad en que se encuentra.

Lo que era en la inmediatez el impulso de la vida natural —el consumir para la subsistencia—, es, mediado por la relación al otro, lucha por obtener el reconocimiento y es también mediado por la relación al mundo que, en cuanto ha sido apropiado y transformado por la actividad humana, representa un interés o una gama de intereses en conflicto y, como positividad objetivada a la

⁶ *Apetencia* es el término que utilizan en su traducción W. Roces y R. Guerra por el alemán *Begierde*: castizamente inobjetable, no es de uso común entre nosotros, aunque si buscamos su etimología lo hemos de relacionar con apetito. Otra traducción para *Begierde* pudiese ser concupiscencia, pero este término que en su original latino no es sino el deseo ardiente, intenso y anheloso, tiene en español la carga de una moralina que los traductores, no sin fundamento, quieren eludir: para la doctrina religiosa del catolicismo tridentino, la concupiscencia proviene del pecado e inclina hacia el pecado. No es ciertamente la intención de Hegel al usar en alemán el término *Begierde* asumir esta intención moralizante. La traducción francesa de *Begierde* por *désir* perdería, vertida al español, la intensidad y fuerza que puede conservar en el francés.

⁷ *Efectiva*: aquí en el doble sentido de transitiva e intransitiva: que es real (*wirklich*) y que produce un efecto.

que se enfrenta el individuo, resulta más impenetrable y resistente que la mera resistencia material de la naturaleza.

Lo que era así apetencia, como impulso natural, vital, que esencialmente se satisfacía en el otro semejante y en el hacer entre ambos compartido, se muestra ahora, en la verdad de su efectividad, como el conflicto de intereses y necesidades, tanto materiales como culturales, regido por la utilidad de cada uno que busca para sí mismo libertad pero "utiliza a los otros y por ellos es utilizado".⁸

Se manifiesta de este modo la violencia, como la afirmación de independencia o del interés individual frente a la universalidad en que se encuentra y en la que encuentra su limitación; se manifiesta de igual modo, o se produce, como conflicto de interés entre particulares, dentro de la totalidad concreta en que se encuentran.

La totalidad resiste a toda disidencia y busca suprimirla como a la infidencia; los particulares se resisten a las diferencias y a la discrepancia y buscan afirmar ante ellas su supremacía. Coerción y represión se convalidan como instrumentos de orden público o con argumentos de soberanía.

*

Podría quizá esperarse, de la filosofía, que, por su profesión de racionalidad, al hablar de la violencia, se pronunciase sin más por descalificarla, pero no se trata, en la filosofía, de caer en la adjetivación o de construir retóricas edificantes. Si lo que se busca es comprender la realidad y proceder a su transformación; respecto de la historia, como "verdadera historia natural del hombre",⁹ más que sólo referirla o referirse a ella como espacio de violencia, lo que busca en ella la filosofía es "la efectividad, y la verdad y la evidencia"¹⁰ del hacer del ser humano natural que a sí

⁸ G. W. F. Hegel, "Espíritu", en *op. cit.*, cap. VI, p. 331.

⁹ Karl Marx, "Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general", en *Manuscritos económico-filosóficos*. Recop. y trad. de W. Roces. México, Grijalbo, 1962, p. 112.

¹⁰ G. W. F. Hegel, "El saber absoluto", en *op. cit.*, cap. VIII, p. 473. (Versión ligeramente modificada.)

mismo se construye en esa historia como naturaleza espiritual, como sujeto que en y por su actividad y su capacidad de reflexión se enfrenta a la objetividad muerta de que surge, la transforma y, al hacerlo, él mismo se transforma.

En este movimiento que es la lucha existencial del ser humano por ser y por saberse hombre, la filosofía comprende ambos lados del enfrentamiento en el que aparecen o se manifiestan como opuestos pero a la vez como entre sí relacionados, objetividad y subjetividad, por mor de su interés en el conflicto. Se trata de un momento en que la acción del uno, objetivada, en su configuración como interés, se ve en oposición, en cuanto limitante, respecto de la acción del otro en la que se manifiesta como vida de un sujeto en su necesidad de ser y de crecer.

El proceso en el que se producen o se manifiestan tanto un sujeto frente a un objeto cuanto un objeto frente a un sujeto no es de este modo un acaecer abstracto al margen de otras subjetividades y otras objetividades: es el desarrollo de la historia humana real como conflicto en toda su complejidad y en toda su efectividad.

Como totalidad, en su universalidad, nos muestra, este proceso, tanto la fuerza apropiativa de la especie en su aspecto natural, cuanto el empeño constitutivo o constructivo de su desarrollo espiritual. Hablar a estas alturas de natural y espiritual, acaso sea una concesión a la costumbre o a la tradición, pues no se trata sino de un proceso y de una especie, de una historia y de un conflicto en el cual nos encontramos y sobre el que, a la vez, reflexionamos.

La pregunta pertinente es, pues, no cómo mantener la paz perpetua, si esto significa la anulación o mediatización de toda manifestación de vida que, en cuanto busca espacio o reconocimiento, resulta conflictiva, sino qué hacer para que la necesidad de vida, que requiere expresarse, no se refleje en expresiones de violencia sino que se traduzca en producción de humanidad.

En otras palabras: en cuanto reconocemos como necesaria la confrontación entre la subjetividad emergente y la objetividad subsistente, no podemos pretender erradicarla por la anulación —o sumisión— de uno u otro de estos términos en ella confrontados. Son, es cierto, en lo inmediato, intereses contrapuestos en conflicto, pero son también y al mismo tiempo sólo configuracio-

nes contrapuestas de una misma realidad: la vida en su necesidad de mantenerse y expresarse que nosotros nos representamos como propiedad¹¹ y libertad.

En cuanto propiedad, el objeto sufre la violencia del ser vivo que no sólo lo hace suyo, sino lo transforma y configura: "se apodera de él, lo priva de su constitución particular, lo reduce a su medio y le da como sustancia su propia actividad".¹²

En cuanto libertad, se quiere a sí, inmediatamente, este ser vivo, ya no sólo limitado a la materialidad de que destaca y frente a la que actúa, sino en la posibilidad de autodeterminarse, curar de sí, de su presente y su futuro, trascender la finitud del límite, de la configuración en que se encuentra.

En uno y otro caso, en el ejercicio de su libertad y en el reclamo de su propiedad, la particularidad subjetiva se halla limitada dentro del sistema de las relaciones y necesidades en el que se encuentra y ante el cual actúa, como la realidad de una totalidad concreta y objetiva que también actúa sobre ella.

Identidad y diferencia o diferencia en la unidad serían así los términos abstractos que dan cuenta del fenómeno de la violencia como el conflicto de las particularidades entre sí en su relación como totalidad. Cada formación cultural, como totalidad histórica y concreta, soportará un grado mayor o menor de diferencia dentro de su propia identidad. No se trata, pues, para o desde la filosofía, de suprimir la diferencia o anular la discrepancia, sino de superar, dentro del conflictivo desarrollo de la historia real, actuaciones o expresiones excluyentes de las posibilidades de la convivencia.

La racionalidad de este proceso — desde el enfrentamiento hasta la convivencia —, no es *a priori* ni inducida desde fuera. Así la constatamos si nos preguntamos por el doloroso curso en el que se evidencia su conflicto con la sinrazón: "la razón en la historia se hace en el momento mismo en (el) que se realiza",¹³ y por el que el hombre al mismo tiempo se realiza.

¹¹ *Propiedad*: también en el doble sentido de posesión y atributo o nota, constitutiva o distintiva.

¹² G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. II. Trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires, Hachette, 1956, p. 492.

¹³ Karel Kosík, "Praxis y totalidad", en *Dialéctica de lo concreto*. Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. Grijalbo, 1967, p. 255.

Los momentos regresivos hacia manifestaciones de una irracionalidad elemental siempre son posibles y siempre están presentes: lo que con toda propiedad llamamos la reacción se manifiesta de múltiples maneras, no excluidas las formas más violentas de la represión y la coacción, aunque puedan ser, en ocasiones, tales formas, solapadas y sutiles en cuanto configuran un despojo de la dignidad o de la propiedad.

Frente a la lucha por la vida en su forma elemental, el desarrollo cultural-espiritual busca construir y ampliar los círculos de convivencia en que se encuentra realizado: como racionalidad se expresa en el lenguaje y busca comprensión en el discurso del entendimiento. Como ejercicio de la libertad busca su concreción en el consenso de una democracia.

Creer en o hacia la democracia no es una utopía, es afirmar la dignidad de cada uno reconociéndole en la práctica de cada día y es, a la vez, buscar que la justicia para todos sea efectiva.

Justicia, democracia y libertad con dignidad, no son vanas utopías: en cuanto se concretan y realizan, así sea siempre relativamente, integran el sentido de la historia real como proceso en el que el hombre se humaniza, no en el progreso lineal hacia una idea o regido por alguna idea, sino en la práctica real que busca transformar la situación concreta en que se encuentra y abrir en ella cada vez mayor espacio al reconocimiento mutuo y a la convivencia. "Este proceso no es pues una evolución pacífica y sin resistencias ni desgarramientos: la historia [sólo] progresa en el sentido de que ambas partes abandonen su parcialidad",¹⁴ su unilateralidad.

Frente a un mundo de violencia, "la filosofía llega siempre tarde como pensamiento":¹⁵ como reflexión acerca de la realidad y del modo en el que ésta aparece ante nosotros, nos remite a la consideración de la unidad frente a la diferencia y de la diferencia en la unidad, a considerar la alteridad como incluyente y no excluyente, a superar la inmediatez y a mediar la negatividad.

¹⁴ G. W. F. Hegel, "Introducción especial", en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 3a. ed. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 210.

¹⁵ G. W. F. Hegel, "Prólogo", en *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Verma. Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

Pero asimismo, y como crítica es, en palabras de Villoro, "actividad disruptiva de la razón [...] en el límite de todo pensamiento científico [es] veracidad frente a prejuicio. Autenticidad frente a enajenación. Libertad frente a opresión. [Es] el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto [...] lo alejado de toda sociedad en [la] que la razón esté sujeta".¹⁶

La experiencia de la historia puede ser reflexionada desde la conciencia como "la unidad en la que las diferencias sólo son como momentos"¹⁷ que en su movimiento se han de superar. Pero, frente a este pensamiento, y como práctica, para mantener con vida, en vilo, esta experiencia y no ir al acabóse de la destrucción total, es necesaria una actitud de voluntad y lucidez para buscar entendimiento sin pretender sometimiento, para aceptar disentimientos sin dramatizar desgarramientos, para asumir enfrentamientos sin llegar al aniquilamiento.

No pretendemos ignorar ni suprimir las diferencias en el curso de la vida y de la historia. Sí señalamos, ante la existencia conflictiva de las diferencias, la necesidad de tolerancia, de aceptación del otro y de lo otro como otro, de interlocución en busca del entendimiento, ya que "es hablándonos y no matándonos como podremos resolver nuestros problemas".

¹⁶ Luis Villoro, "Filosofía y dominación" (discurso de ingreso a El Colegio Nacional), en *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, FCE, 1985, pp. 135-152. (Cuadernos de la Gaceta, 4)

¹⁷ G. W. F. Hegel, "Religión", en *Fenomenología del espíritu*, cap. VII, p. 452.