

Capítulo primero

De la violencia, la política y sus adláteres

Jaime Ferri Durá

Resumen

La violencia responde, normalmente, a conflictos políticos que, desde la más remota antigüedad (mitológica), están presentes y para superarlos nos hemos dotado de instrumentos (no violentos) como la política, el poder, la legitimidad, entre otros, que aunque también crean problemas, son adecuados para dar respuesta (no solución definitiva) sin violencia a los ineludibles conflictos.

Abstract

Violence responds normally to political conflicts, from the remotest antiquity (mythological), are present and to overcome we have instrumented (non-violent) as politics, power, legitimacy, among others, but also create problems, they are adequate to respond (no final solution) without violence to the inevitable conflicts.

De los conflictos a los problemas

La reflexión y la investigación en ciencia política, como en cualquier otra ciencia social, entiendo que deben servir para resolver problemas, deben tener un sentido práctico que contribuya a despejar cuestiones que preocupan a la ciudadanía y a sus gobernantes. Aunque, con frecuencia ocurre que solo interesan, si lo hacen, a algunos de los más avezados seguidores de la disciplina que se trate. Probablemente debido a que los competitivos programas de investigación y ciertas emulaciones metodológicas sin fuste –por lo general cuantitativas–, acarrearán especializaciones que, con frecuencia, tienden a impenetrables hermetismos, contribuyendo a la creación de jergas supuestamente más científicas. Las cuales, desde luego, se encuentran alejadas de los intereses y las preocupaciones de la gran mayoría de la sociedad que, por otra parte, también debe ser consciente de las limitaciones del quehacer científico. Sobre estas cuestiones ha indagado con indudable sagacidad G. Sartori de quien, en síntesis, citamos: «Por decirlo en pocas palabras, *piensa antes de contar y, al mismo tiempo, cuando pienses usa la lógica*»¹.

En lo que nos afecta este quehacer no puede resolver, dar solución definitiva, por ejemplo, a los conflictos que atraviesan nuestras sociedades. Así, no se encontrará solución a los conocidos *cleavages*, capital *versus* trabajo, centro *v.* periferia, rural *v.* urbano, religiosidad *v.* secularización, considerados por Stein Rokkan². Buena y clara síntesis, así, de las raíces de las que surgen gran parte de los conflictos que nos atenazan y cuya solución, como afirmamos, no cabe demandar, entre otras razones, porque son parte constitutiva de la sociedad y porque para los conflictos –de verdad– es muy difícil, sino imposible, encontrar solución definitiva, total. A lo más que se puede y se debe aspirar es a una buena gestión, mediante la política, de esos u otros conflictos. En tales casos, el ideal del quehacer científico está en plantear bien el problema y, si acaso, encontrar la(s) respuesta(s) adecuada(s), la salida menos mala. La distinción tiene que ser destacada, se pueden buscar salidas, respuestas, pero no soluciones definitivas, sobre todo para los conflictos graves. Sería una aspiración fuera de lugar. Pues la política y su ciencia son una obra humana, como sabemos, que no puede alcanzar lo sobrenatural; aunque hay entre los gobernantes, y entre los gobernados también, quienes parecen pretenderlo. Incluso lo proclaman, lo que es propio del discurso populista que tanto éxito obtiene, particularmente, en tiempos de crisis, de cambio.

Y sin embargo, cuando nos disponemos a hablar de violencia, ante la destrucción sobrenatural que las armas nucleares, u otras, asimismo pueden

¹ Sartori, G. (2011): *Cómo hacer ciencia política*, Taurus, Madrid, p. 318.

² Vid. Rokkan, S. (1967): «Cleavages Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction», en Rokkan, S. y Lipset, S.M., eds., *Party Systems and Voter Alignments. Gross-National Perspectives*, New York, Free Press.

provocar y han provocado, saliéndonos del «realismo» que ha de presidir estas deliberaciones, cabría demandar al político que entone el «sin embargo», el «no obstante, a pesar de todo», el *dennoch* que, según M. Weber, pronuncia quien está seguro de no derrumbarse si el mundo es demasiado estúpido o demasiado abyecto, quien tiene «vocación» para la política. Pues, según Weber también, es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez; aunque para ser capaz de hacer esto no solo hay que ser un líder, sino también un héroe, en el sentido más sencillo de la palabra³. Nada que ver con los populistas de turno.

Desde la reflexión y la investigación, contribuyendo al conocimiento científico, habitualmente, la tarea es menos heroica, suele ser más cotidiana y concienzuda y, por ejemplo, se pueden comprender y explicar con rigor y cautela el origen y las consecuencias de aquellos u otros conflictos. Observar cómo se han creado instituciones que contribuyen a que dichos *cleavages*, hendiduras sociales, puedan ponerse de manifiesto y afirmarse, sin mayor problema –o sea, sin violencia–, y también tener en cuenta cómo se han creado partidos políticos y otros actores sociales para que puedan canalizar las demandas e intereses de los defensores de unos y otros lados, de la hendidura, espacios, políticos y sociales. Porque, el conflicto y la violencia aparecen concatenados, ya que la violencia por la violencia no tiene sentido, aunque en ocasiones se pueda exhibir; la violencia está causada, responde, en términos políticos, al conflicto. Por eso, cuando la política fracasa y no da respuesta al conflicto, con mayor frecuencia, puede surgir la violencia.

La no utilización de la violencia por parte de la política para defender los *cleavages* aludidos, u otros, no es discutible. Se trata de un presupuesto básico, un punto de partida, en nuestras actuales sociedades; tras ver cómo la guerra, la violencia, ocasionan estragos, muerte, ruina y desolación, particularmente, en las sociedades europeas, aquellas que se consideraban más adelantadas, sobre todo después de las dos guerras mundiales y de la siguiente Guerra Fría.

Como se observa un tema, el de la violencia, inmediato pero «colateral», podría decirse; lo que probablemente explica que no haya tanta reflexión e investigación sobre el mismo, en concreto desde la teoría política, como ha puesto de manifiesto J. Keane afirmando: «Naturalmente la enorme violencia que ha soportado este siglo (el XX) sería capaz de hacer un pesimista del más entusiasta de los filósofos, y puesto que “los optimistas escriben mal”

³ Palabras del referido autor tomadas del último párrafo de su conferencia sobre «la política como vocación», recogidas de la traducción de Francisco Rubio Llorente en, Weber, M. (1972): *El político y el científico*, Alianza, Madrid, pp. 178-179, y de la traducción de Joaquín Abellán, en Weber, M (1992): *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Ed. Espasa Calpe, p. 164.

(Valéry) y los pesimistas escriben poco, se comprende el silencio de los profesionales de la teoría política que han padecido su crueldad»⁴ Aunque hay dignas excepciones como iremos observando a través del texto.

Y, adentrándonos en la problemática materia, también conviene ofrecer una primera aproximación de qué es lo que se entiende por violencia, para lo que nos servimos del propio J. Keane, quien afirma que la violencia «*grosso modo* (puede ser definida) como la agresión gratuita y, en una u otra medida, intencionada a la integridad física de una persona que hasta ese momento vivía en paz»⁵. Veremos que además hay tipos y gradaciones que nos permiten afinar en el análisis. Pero, desde ahora, cabe reafirmar el presupuesto básico citado respecto a la violencia, que no se considerará legítimo utilizarla en defensa de nuestros ideales, objetivos, intereses, salvo medidas excepcionales, que también iremos exponiendo.

Aunque, asimismo se observa que, de un modo u otro, casi siempre hay quien recurre, ha recurrido, a la violencia, particularmente, a la violencia política⁶ a la que sobre todo aquí nos referimos; pues hay quienes utilizan la agresión para defender sus supuestos ideales. ¿Por qué sucede así? ¿Siempre ha sido así? ¿Por qué sí se puede recurrir a la violencia en ocasiones? ¿Cuáles? ¿Por qué hay quienes recurren a ella a pesar del presupuesto indicado?

Intentar responder a estas preguntas, de manera más sugerente que taxativa, es lo que va a procurar este ensayo, acogiéndose a dicha forma por las muchas complejidades que plantean las cuestiones examinadas donde no resulta fácil establecer límites y donde los puntos de vista a tener presentes son múltiples. Y no todos pueden ser abarcados. De esta forma, procuramos explorar un territorio –relativamente– ignoto, donde no cabe establecer con precisión el camino a recorrer, pues en realidad hay muy diversos senderos que, utilizando el ensayo como fórmula, calculamos que pueden producir menos equívocos⁷. El espacio en el que nos adentramos, además está lleno de ambigüedades, de especulaciones –acaso juegos de espejos– que, con frecuencia, pueden confundirnos.

Afinando más sobre lo que nos interesa conviene destacar que hay, en las actuales sociedades, al menos, dos complejos casos en los que la violen-

⁴ Keane, J. (2000): *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, p. 16.

⁵ *Ibidem*, también en p. 16.

⁶ La violencia política, específicamente, según T. R. Gurr y J.I. Ross, en Bogdanor V.(1991), *Enciclopedia de las Instituciones Políticas* (1991), Alianza, Madrid, p.762, «Abarca fenómenos específicos como revueltas antigubernamentales, asesinatos, "terrorismo", golpes de Estado, guerras de campesinos, rebeliones, "guerras civiles", y de la guerrilla revolucionaria» (p.762). Aunque no de todos podremos dar cuenta singular aquí.

⁷ En otro lugar, Ferri Durá, J (2013), «Del conflicto a la mediación, un recorrido por la evolución de la política y su ciencia», *Revista Política y Sociedad*, Monográfico sobre «La Mediación y las ciencias sociales: resolución alternativa de conflictos», Jaime Ferri Durá (coord.), vol. 50, núm. 1, he utilizado argumentos y reflexiones que también aquí aparecerán aunque en este ensayo se centran en el debate sobre la violencia.

cia es empleada con profusión, infringiendo mucho dolor en la población; lo que, sin duda, constituye un grave problema social y político. Sin pretender entrar en el análisis de las peculiaridades de cada uno de esos ámbitos, conviene reconocerlos para tenerlos, digamos, como telón de fondo de nuestro ensayo. La reflexión aquí será, al principio sobre todo, más genérica, más teórica y abstracta; para así observar el conjunto y ver también hasta qué punto se ajusta, o no, a las concretas realidades que ponen de manifiesto quienes –hoy día– siguen recurriendo a la violencia. Se trata de la violencia machista, sin duda una intolerable lacra de nuestras sociedades; y se trata de la violencia que utilizan algunos fundamentalistas, extremistas religiosos, particularmente los vinculados en la actualidad al –llamado– yihadismo. En los dos casos señalados, el recurso a la violencia tiene peculiaridades y matices que requerirían ser atendidos con numerosas especificaciones para su justa comprensión y explicación en ambos casos. Aquí solo son señalados para poner de manifiesto que la violencia sigue siendo, a pesar de los presupuestos de partida, un instrumento, un medio, al que se recurre con más frecuencia de la que en principio cabría esperar y que constituye, sigue constituyendo, aun con los presupuestos previstos, un grave problema de nuestras actuales sociedades.

Para ello, en un primer momento, nos remontamos a los orígenes, a las primeras explicaciones sobre cómo surge la condena de la violencia. Saber cuándo y cómo se establece, por lo que será oportuno acudir a la mitología de Atenas, a nuestros ancestros, y empezar a desarrollar, con el recorrido que nos propician los dioses del Olimpo, los conceptos que rodean (poder, política, legitimidad, entre otros adláteres) el tema. Para intentar clarificar, de ese modo, territorios tan densos, tan llenos de matices. En todo caso, realizando un viaje, sin itinerario bien predeterminado, desde el pasado remoto, mitológico, hasta el problemático presente, que esperamos sea clarificador.

De los orígenes a los conceptos circundantes

Cuando se acude a la mitología griega indagando sobre violencia, de inmediato, surge Ares, dios de la guerra que goza de la matanza y la sangre; en contraposición a su hermana Atenea, diosa también de la guerra y la inteligencia, que representa la meditación y la sabiduría en los asuntos de esta y de los conflictos. Sin abundar en detalles, se observa que, sin duda, son las citadas meditación y sabiduría, encarnadas por Atenea, las formas civilizadas de enfrentarse a la lucha y a los conflictos. Aunque la violencia, la brutalidad, la guerra, sin duda existen, están ahí y Ares también simboliza su presencia. Él mismo podría haber escrito las palabras de R. Narbona: «No soy un bárbaro. Solo soy un hombre que no se avergüenza de sus impulsos. Matar a un semejante es una forma de rescatar el paraíso original, cuando la moral aún no se había transformado en una poderosa objeción a favor de

la vida...»⁸. La moral, al parecer, es la que hace que respetemos la vida, y las «cosas», debe añadirse, del otro. ¿Todos tenemos moral? ¿Desde cuándo?

Antes de contestar, directamente, conviene pensar que hay violencia, digamos que, casi naturalmente, en innumerables espacios y casi siempre hay quienes están dispuestos a emplearla; parece lo más primario. Esta dispone de una vis, una capacidad, atractiva que, con frecuencia, encandila a quienes con mayor intensidad y radicalidad aspiran a ciertos objetivos políticos y sociales aunque no sean conscientes de ellos. Pero, conforme con lo visto, habría dos modos de enfrentarla, el que representa Atenea y el que representa Ares. Y, si hay que seguir a la mitología, observamos que los griegos desconfiaban de Ares, quizá porque no estaba claro –siguiendo sus particularidades vitales» a qué bando representaba, ya que a veces ayudaba a una parte y a veces a otra, dejándose guiar por sus inclinaciones (instintos); lo que provocaba el odio de otros dioses, incluidos sus propios padres. Esto se puede entender, sin mayor esfuerzo, pues la violencia, personificada por Ares, no obedece a la racionalidad convencional, no se atiene a la adecuación ponderada de medios y fines, con frecuencia se emplea de manera desproporcionada, alocada, imprevisible; y ahí radica el problema, según H. Arendt que afirma: «los fines corren el peligro de verse superados por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo», por eso es tan repudiada. Por esta razón Ares no era apreciado. Y aunque exista violencia, guerra (aunque no sean la misma cosa), agresiones, no tienen por qué alentarse, por que responderse con la misma moneda, como hace Ares.

Ahí está, por el contrario, Atenea quien promueve la meditación y la sabiduría con las que también nos podemos enfrentar a la agresión, aunque ciertamente puede exigir un mayor esfuerzo. Si bien, cuando uno es agredido se entiende que, de inmediato, responda con la misma actitud, es la defensa propia la que justifica la inmediata –sin tardanza– reacción –también– violenta. Cuando pasa algún tiempo la violencia, como respuesta, también va perdiendo justificación.

Las explicaciones que Hanna Arendt (1906-1975) ofrece sobre poder y violencia y, en paralelo sobre legitimidad y justificación, en *Sobre la violencia*, pueden clarificar la situación pues afirma que: «La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue»⁹. Esa es la principal característica que distingue a la violencia; pues, al ser un medio, un instrumento, una herramienta, precisa justificación, no la tiene en sí misma. Sin embargo, siguiendo su obra: «El poder no necesita justificación, siendo como es inhe-

⁸ Con las que se inicia el Prefacio, «Una nota desde la eternidad», de su libro, *El sueño de Ares*, Ed. Minobitia, Madrid, 2005, p. 11, donde se contienen toda una serie de relatos relativos a situaciones y actos de violencia, colectiva o individual, generalmente recientes, tanto en Europa como en otros lugares.

⁹ Arendt, H. (2010): *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, p. 70.

rente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad»¹⁰. Y prosigue: «El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero su legitimidad deriva de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a esta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación (lo que es propio de la violencia, recordamos) se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima»¹¹. Y, como ya hemos adelantado, a continuación escribe Arendt: «Su justificación (de la violencia) pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no solo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato». Esclarecedoras palabras que harán más comprensible el juego de espejos en medio del que se produce toda esta batalla, en la que resulta difícil no confundirse.

Por eso, siguiendo con la argumentación, parece que lo natural sería responder a la violencia con más violencia, pero lo racional será reflexionar, pensar, como parece obvio. Y aunque todo lo natural parece contar con cierto beneplácito, es normal que tampoco queramos el mal, ni la enfermedad, por muy naturales que resulten. Y la reflexión, por otro lado, aunque sea costosa, también es natural, como la vida misma, aunque a veces sea escasa y requiera de mayor esfuerzo. Así, los afamados instintos, como el de la violencia, también pueden ser reconducidos, educados, controlados, de acuerdo con lo que dicte la razón. De hecho, se observa al contemplar el desarrollo de conflictos singulares que, una vez iniciados, es muy difícil parar la espiral creciente que desencadenan; así con mayor intensidad sucederá con la expresión violenta de los mismos. Aunque también aquí entra en juego el temor que desencadenan, por ejemplo, las escaladas armamentísticas del presente; antes aludidas. Pues, el instrumento de la violencia, con el desarrollo tecnológico, alcanza facultades inhumanas; en otros términos, con la capacidad actual –y ya hace tiempo– de matar, como se sabe, se podría hacer desaparecer a la humanidad varias veces. Pero, probablemente, el temor que despierta semejante capacidad también hace contener los ánimos, hace que la violencia se contenga, que no se desencadene –digamos– de manera desbordante, al menos hasta ahora, por ejemplo, lanzando armas atómicas ante cualquier agresión... Hay algún resorte de cordura (¿el temor?) que, por ahora, controla el desenfreno que supondría una escalada nuclear. Quizá por ello en la actualidad parece que se han frenado las guerras, a partir de las dos grandes guerras, mundiales, o al menos parecen menos extendidas en el territorio, están más focalizadas.

Pero volvamos a la mitología para atender, con sosiego si es posible, al relato que Platón hace en *Protágoras*: «..., los hombres vivían al principio disper-

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

sos y no había ciudades, siendo, así, aniquilados por las fieras, al ser en todo más débiles que ellas. El arte que profesaban constituía un medio, adecuado para alimentarse, pero insuficiente para la guerra contra las fieras, porque aún no poseían ciencia política,... Buscaron la forma de reunirse y salvarse construyendo ciudades, pero, una vez reunidos, se ultrajaban entre sí por no poseer política, de modo que, al dispersarse de nuevo, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el sentido moral y la justicia, a fin de que rigiesen en las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad. Preguntó, entonces, Hermes a Zeus la forma de repartir la justicia y el sentido moral entre los hombres: "¿Las distribuyo como fueron distribuidos los demás conocimientos? Pues están repartidos así: con un solo hombre que domine la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. ¿Reparto así la justicia y el sentido moral entre los hombres, o bien las distribuyo entre todos?". "Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás ciencias, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: que todo aquel que sea incapaz de participar del honor y la justicia sea eliminado como una enfermedad de la ciudad"»¹².

El relato merece ser examinado pues además de los elementos que aquí, más directamente, interesan, en concreto el aludido *ultraje* (otra forma –sutil– de violencia) entre los hombres, cuando sin política fundan ciudades, también se refiere a otras cuestiones aleccionadoras y de interés que, sin duda, asimismo circundan a la violencia. Sobre todo, nos aclara que el sentido moral y la justicia son para todos y que constituyen un regalo de Zeus para que podamos sobrevivir.

Aunque no podemos reparar aquí en todas las claves que nos ofrece «la historia» obsérvese, también, que es uno de los primeros alegatos a favor de la democracia (sobre la que volveremos) ya que, si todos poseemos, como exige Zeus, esa combinación de sentido moral y justicia, lo que parece ser un contenido esencial de la política en las palabras del texto, todos podemos y debemos participar en el gobierno de la ciudad, del Estado (democracia, gobierno de todos o muchos). De esa forma con la política y la ciencia política, aludidas y posibilitadas por el sentido moral y de la justicia (el regalo para todos del soberano de los dioses), superamos la violencia, explícita en el señalado ultraje del relato; lo que nos permite vivir en sociedad, en las ciudades. Y, como ordena Zeus que el «incapaz de participar del honor y la justicia sea eliminado como una enfermedad de la ciudad» (la condena al ostracismo, privación que constituye otra forma de violencia; si bien, ahora ya legítima), de modo que así podremos convivir, respetando el bien de la vida, valga la redundancia.

¹² Platón, [1985]: *Protágoras*, en Diálogos I, Ed. Gredos, Madrid, p. 322 b-e.

Si se nos permite todavía podríamos apelar a Caín, rememorando la fundación de la primera ciudad, el conocido personaje que en la Biblia (Génesis, 4) mató a su hermano Abel quien, después del primer fratricidio, también funda la primera ciudad, Enoc, con el mismo nombre de su hijo..., junto a muchos otros relatos bíblicos (el sacrificio de Isaac, sobre manera) que ponen de manifiesto la conexión entre lo sagrado y la violencia, como hace R. Girard¹³, y no solo en el monoteísmo. Todo lo que provoca que la violencia tenga, a pesar de las condenas, de los ostracismos, un misterioso halo de atracción, particularmente, para los más obcecados con sus –siempre bondadosos– propósitos.

Pero, como se observa, el bien que supone el respeto a las personas y a las (sus) cosas es la categoría moral necesaria para que se pueda desterrar su contrario, el mal, la violencia (la aniquilación o merma de la vida) que no respeta a humanos, congéneres y allegados. Sin embargo, a pesar de algunas loas al fin de la violencia sobre todo en nuestro tiempo, hay no pocos lugares donde siguen existiendo sicarios, asesinos a sueldo, dispuestos a matar por dinero. Y también lugares donde aún existen guerrillas, espacios donde se produce el fenómeno terrorista, o donde campan por su cuenta –las llamadas– *maras*, u otras formas de violencia juvenil, pretendiendo impartir la justicia que solo a ellos interesa (tomando la justicia por su mano); ya que en esos espacios el bien de la vida no es reconocido porque, en apretada síntesis, las circunstancias de desigualdad económica, de desorden, de falta de autoridad y de poder, de ausencia de política y legitimidad, propician la deserción hacia la violencia. Conceptos circundantes a los que conviene atender y procurar deslindar. Como el propio de «Estado», muy en particular, por los lugares mencionados, repletos de violencia cotidiana, donde parece que el problema de la violencia existe, en síntesis, porque no se ha conseguido la pretensión de este, conseguir el monopolio legítimo de la violencia; pues, de acuerdo con M. Weber, el Estado será: «aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio... reclama para sí (con éxito) “el monopolio de la violencia física legítima”. Pues lo específico de nuestro tiempo –prosigue el germano» es que a todas las otras asociaciones o individuos solo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el “Estado”, por su parte, lo permita: él es la única fuente del “derecho” a la violencia»¹⁴. Y hay lugares, como los indicados y otros, donde el Estado no está firme y sólido, no tiene todo el «éxito» necesario. Y por el hecho de existir Estado, con mayor o menor éxito, tampoco desaparece para siempre la violencia, también existirá, particularmente al menos, la interestatal. Y además, siguiendo a Weber, en otro lugar¹⁵, asimismo afirma que se trata de una

¹³ En *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1998.

¹⁴ Weber, M. [1919] (1992): *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 94.

¹⁵ En *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, [1922] (1944), p. 54. Y en el texto citado supra de [1919] (1992), también afirma la misma idea, como aspiración:

«pretensión», pues: «Por “Estado” debe entenderse un “instituto político” de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la “pretensión” al “monopolio legítimo” de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente» (54). Y pretender no es conseguir, evidente.

Ese modelo estatal, en cualquier caso, consolidándose de hecho, sobre todo a partir de la Paz de Westfalia (en 1648) y hasta nuestros días, con numerosos cambios, sigue vigente y en evolución, desde su paulatina fundación en Europa, expandiéndose en todo el globo; en ocasiones consiguiendo los mismos objetivos. Aplacar determinados conflictos. Si bien recrudescen también otros, sobre todo a nivel internacional. Y debe recordarse asimismo que, más o menos al tiempo que se consolida en Europa, allí también se va generando la –llamada– sociedad civil, el heterogéneo conjunto de asociaciones, organizaciones, clubes, voluntarios y sin ánimo de lucro, que también forman parte del espacio público pero que lo hacen sin la tutela directa del Estado al que, ocasionalmente, pueden restar protagonismo. Entre ambos, sociedad civil y Estado, procurarán, con modos y formas diversos y en evolución con la tecnología de su momento, aplacar conflictos, amortiguar la emergencia de la violencia. Sobre la sociedad civil merece considerarse la obra (se citan ediciones recientes) de J. Locke (1632-1704), quien ya la reconoce¹⁶, y más particularmente lo escrito por A. Fergusson (1723-1816)¹⁷, así como a G. W.F. Hegel (1770-1831)¹⁸ y a A. de Tocqueville (1805-1859)¹⁹, entre otros autores clásicos que dedican cuantiosas páginas a su estudio; de la actualidad debe destacarse a M. Kaldor (1946) y su *Sociedad civil global: una respuesta a la guerra*²⁰.

Si bien en determinados lugares, con la implantación de la estructura estatal –¿impuesta?–, y acaso por no disponer de una sociedad civil sólida, junto a otras causas, también se desencadenan guerras internas, se dispara la violencia entre los pertenecientes a una misma comunidad; véase la situación en algunas zonas de África, particularmente después de la descolonización y hasta nuestros días, donde posteriormente se han empleado, con frecuencia, negociaciones y mediaciones conducentes a procesos de paz. Por no mirar también, como se debe, hacia la construcción del Estado-Nación que, al tomar énfasis su segundo elemento (los nacionalismos), con el fin, probable,

«“Política” significaría, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos humanos que este comprende», en p. 95. Aspirar, pretender, no son absolutos.

¹⁶ Véase *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid, 2005.

¹⁷ Véase *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974.

¹⁸ Véase *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Madrid, 1999.

¹⁹ Véase *La democracia en América*, Ed. Trotta, Madrid, 2010.

²⁰ En Tusquets Editores, Barcelona, 2005.

de basar el poder estatal en una idea laica, desencadena, si las identidades «nacionales» se sienten vulneradas, conflictos y violencias sin fin. Hasta nuestros días, donde las «identidades» se convierten, según Jean-Claude Kaufmann (2015), en *Una bomba de relojería*, segunda parte del título de su libro²¹, donde argumenta sobre la espiral identitaria en la que nos encontramos. Pues a la crisis económica y financiera se suma una crisis aún más grave del modelo social, donde el proceso de emancipación individual iniciado en los años sesenta del siglo pasado ha acabado dejando fuera de su seno a una parte importante de la población, que ahora parece haber depositado todo su orgullo más profundo en el sentimiento de pertenencia a una identidad colectiva, ya sea nacional o religiosa. Cuando la identidad se siente herida y dispone de medios tecnológicos, el espectáculo de la violencia difundida de inmediato por los medios actuales se convierte, se puede convertir, en un hecho con muy dolorosas consecuencias. No es preciso recordar los últimos atentados que, por desgracia, de seguir así las cosas, identidad herida y tecnología al alcance de cualquier vecino, no serán los últimos.

Obsérvese, con todo, que lo importante no es tanto el conflicto concreto que se trate, como que las políticas que se aplican no desencadenen la agresión de unos a otros; pues parece que lo que sí que consigue hacer la política, al menos en un principio, es reducir el riesgo de que se declaren hostilidades, que verdaderamente se rompan relaciones, que se entre en una espiral incontenible de violencia; en definitiva la forma estatal parece que consigue amortiguar, reducir, los conflictos. Al menos en algunos lugares y durante ciertos periodos. Por lo que cabría considerar que ahora, el amortiguamiento que provoca «el monopolio legítimo de la violencia», el Estado, junto a las políticas de seguridad y otras (de integración, acogida, bienvenida ...) que se desarrollan, también desde organizaciones internacionales, más la activa actitud de la sociedad civil, hacen que la violencia sea más episódica, puntual. Salvo en aquellos lugares donde se enquista por ausencia de Estado, por la falta de legitimidad del mismo, por la ausencia de autoridad, de poder.

Y la denostada política que, a pesar de sus contradicciones y paradojas, también nos salva de la violencia explícita, hasta cierto punto. Aunque a la vez contiene el conflicto en sí misma, pues como afirma R. Dahl: «Allí donde hay política descubrimos conflictos, y las distintas formas en que los seres humanos enfrentan dichos conflictos».²² Pero son conflictos que, gracias a la actuación de la política, se pueden dirimir sin violencia, al menos sin violencia expresa, sin agresión física, en eso consiste el bien que la política propicia. Aunque también conlleva realizar acciones, tomar decisiones, que, con frecuencia, nos perjudican, y además quienes la gestionan requieren de poder para ser obedecidos; lo que también ocasiona situaciones que habi-

²¹ En Ed. Ariel, Barcelona, 2015.

²² En «¿Qué es la ciencia política?», en Stephen K. Bailey (comp.), *Como se gobierna un país*, Compañía General Fabril Editora, S.A., Buenos Aires, 1965, p. 22.

tualmente nos desagradan, haciéndonos creer que la política –en general– es la culpable de nuestra insatisfacción, que la política también es, por así decirlo, violenta. Pero lo que la política hace se produce sin derramamiento de sangre, su modo de producirse es más sutil; aunque también puede ser doloroso, moralmente.

Walter Benjamín (1892-1940), también indagó, a su ecléctico modo, estas cuestiones, haciendo especial énfasis –crítico– en el derecho y el parlamento, por lo que nos interesa. En concreto, afirma que: «Fundación de derecho equivale a fundación de poder»²³. Y como el vencedor impone violentamente su voluntad, sus intereses, su presencia, las relaciones legales –según Benjamín– no reflejan otra cosa que las relaciones de poder. Así, acude a la leyenda de Níobe –también él recurre a la mitología²⁴– para ejemplificar la relación entre derecho y violencia: «Podría parecernos que las acciones de Apolo y Artemisa no son más que un castigo. Sin embargo, su violencia más bien establece un nuevo derecho; no es el mero castigo a la trasgresión de uno ya existente. La arrogancia de Níobe conjura la fatalidad sobre sí, no tanto por ultrajar al derecho, sino por desafiar al destino a una lucha que este va a ganar, y cuya victoria necesariamente requiere el seguimiento de un derecho»²⁵. La violencia sigue rigiendo más allá de la fundación del derecho. Para Benjamín, el derecho es inseparable, para su eficacia, de la violencia. «Remite» a esta. La violencia es la «esencia» del derecho. Y de acuerdo con toda esa percepción, también se muestra muy escéptico con el parlamento; en concreto afirma: «Por más deseable y alentador que sea un Parlamento prestigioso, la discusión de medios fundamentalmente pacíficos de acuerdo político no podrá hacerse a partir del parlamentarismo. La razón es que todos sus logros relativos a asuntos vitales solo pueden ser alcanzados, considerando tanto sus orígenes como sus resultados, gracias a órdenes de derecho armados de violencia»²⁶. En vista del carácter violento del derecho, nuestro autor se pregunta si los individuos en conflicto de intereses pueden llegar a acuerdos por otros medios. Y encuentra la salida en lo que denomina «medios limpios»: «Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta». Y, entre otros «medios limpios», señala «la cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza»²⁷. Cuando desaparece la confianza, la violencia entra en escena. Y Benjamín no solo considera la violencia mítica, aludida con Níobe, culpabilizadora y expiatoria a la par; también considera la violencia divina, destructora y redentora. Pero explicar las diferencias y matizaciones, entre unas y otras violencias, requeriría adentrarse en circuitos que nos alejan

²³ En *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones V*, Taurus, Madrid, 1998, p. 40.

²⁴ Para consultar las referencias mitológicas, aparte de acudir a los originales, se recomienda consultar R. Graves (2004) y Jean-Pierre Vernant (2000) y (2002).

²⁵ En *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, *ibídem*, p. 35.

²⁶ *Ibídem*, p. 34.

²⁷ *Ibídem*, p. 34.

de nuestro propósito. Por lo demás también hay que referir que el contexto en el que nuestro autor escribe, en concreto el texto citado, son los años de crisis de la República de Weimar, cuando ya se manifiesta la pujanza del nazismo. Quizá, para quien guste de todo esa complicada y hermosa creación de W. Benjamín, *Para una crítica de la violencia*, G. Agamben²⁸ procura un desarrollo que quizá también sea de interés.

También K. Schmitt es crítico con el Parlamento aunque desde posiciones muy distintas a las de Benjamín y, en general, distantes de lo que aquí se mantiene. Para él «el parlamentarismo se desacredita a favor de una violencia decisoria fundadora del derecho» siguiendo a Byung-Chul Han²⁹. Pues para Schmitt, la esencia de lo político se basa en la distinción radical entre amigo y enemigo; siendo el enemigo, dirá: «el otro, el extraño», «existencialmente distinto y extraño», con quien «en último extremo pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un “tercero no afectado” o “imparcial”»³⁰. «La teoría del sujeto como identidad se puede aplicar al Estado o al ser humano –en referencia a la esencia del pensamiento schmittiano–, pero no podrá escapar al conflicto como constituyente de la verdadera identidad» como sintetiza José Luís Villacañas³¹. Pues lo político no se basa en el diálogo o en el compromiso, sino en la guerra y la discordia, para Schmitt. Y la solución de conflictos no es política, sino que es enemistad, que está en el origen del conflicto, lo que funda –según él– lo político. Y remarca: «La guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física infligida a otros seres humanos que están al lado del enemigo, todo esto no tiene un sentido normativo sino existencial, y lo tiene justamente en la realidad de una situación de guerra real contra un enemigo real, no en ideales, programas o estructuras normativas cualesquiera»³².

Así cabría considerar, como se ha dicho, que la guerra es la continuación de la política por otros medios, lo que constituye –como poco– una *boutade*, que se inscribe con pretensiones académicas en la –llamada– escuela «realista», sobre todo por algunos cultivadores de las relaciones internacionales, y en cierto modo parece auto-exculpatoria de las inagotables escaladas armamentísticas. Existe una contradicción interna en la supuesta lógica realista que lleva a que los Estados-Nación, fuertemente armados, se rearmen una y otra vez, siguiendo la idea de C. Clausewitz a propósito de que, en la guerra moderna, la victoria aguarda siempre al que sobrevive y es capaz de convencer a su adversario de que ha sido derrotado. Lo que se puede ilustrar, como hace J. Keane con lo que llama «la paradoja de la espada de Damocles», otro

²⁸ En *Estado de excepción. Homo Sacer II, 1*, Pretextos, Madrid, 2004.

²⁹ En *Topología de la violencia*, Herder, Madrid, 2016, p. 81.

³⁰ En *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, p. 57.

³¹ En *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 291.

³² *Ibidem*, p. 78

relato de un pasado bien remoto, que traemos aquí, merece la pena, pues con frecuencia se alude a la citada espada sin conocer exactamente qué sucedió y porqué tiene su aleccionadora consecuencia para nuestros propósitos; en palabras de Keane: «...Damocles era miembro de la corte de Dionisio, el terrible tirano que gobernó Siracusa en el siglo IV a. de C., a pesar de la crueldad con que Dionisio trataba a todos sus súbditos, que le pagaban con su odio, Damocles alababa la grandeza del tirano, confirmaba sus opiniones y se reía de todo lo que el déspota encontraba gracioso. El único defecto de Damocles era su deseo de convertirse él mismo en un gobernante violento, pero Dionisio, que no era tonto, reparó enseguida en la excesiva tendencia a la adulación de aquel bobalicón, y decidió escalearle. Ordenó que le vistieran de rey y le pusieran la corona de oro, para presidir de esa guisa un magnífico banquete en su honor. Damocles no cabía en sí de contento, pero el buen humor no iba a durarle mucho, porque pronto descubrió, suspendida de un solo pelo por encima del trono, una enorme espada afilada que apuntaba directamente a su cabeza. Entonces, con un grito de horror, suplicó a Dionisio que le sentaran entre los invitados, pero el tirano se hizo de rogar. Hasta que pudo levantarse y echar a correr, aliviado, para huir del trono, el estúpido cortesano aprendió una lección tan importante como paradójica sobre la violencia del Estado; puesto que los que se imponen corren el peligro de morir por la espada, aquel que gobierne o tenga intención de gobernar debe mostrar la prudencia de elegir métodos no violentos para ganarse la lealtad de sus súbditos»³³. También volveremos sobre los tiranos y las dictaduras y procuraremos dar con el fiel de la balanza que determina cuándo es legítima la utilización de la violencia para su derrocamiento, o no, cuándo el tiranicidio tiene justificación.

En todo caso, debe reiterarse que en la política no hay violencia, en sentido estricto, es la regla del juego. La guerra es la ruptura de las reglas, aunque se intenten (re)establecer y, sistemáticamente, se incumplan. Y aunque las heridas morales, psíquicas, que pueda dejar la política sean duras, nunca serán comparables a las heridas físicas, a la muerte que puede traernos la agresión violenta, la guerra. Así, la política se constituye en actividad universal y omnipresente, necesaria para gestionar y contener los conflictos, al menos, desde que fundamos las ciudades, desde que vivimos en sociedad.

Y, como se sabe, estamos determinados a vivir en sociedad para sobrevivir, estamos determinados a relacionarnos; pues sin relaciones entre nosotras y nosotros, muy en singular, la vida desaparecería. En todo caso, de acuerdo con las explicaciones de Platón y de Dahl, en el mismo intento de buscar salida al conflicto se genera la política que, ante todo, aspira a que las consecuencias de aquel no sean trágicas, a que se resuelvan sin violencia. Pues «en esto consiste esencialmente la política, en que los ciudadanos deliberen sobre lo justo y lo injusto, porque lo otro, la coacción, la violencia y la imposición no son

³³ Ob. cit. pp. 43-44.

todavía política, sino pre-política», en palabras de A. Cortina³⁴ (2004). Siguiendo probablemente a H. Arendt quien afirma: «Ser político, vivir en una *pólis*, significaba que todo se decía por medio de palabra y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir eran formas pre-políticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *pólis*»³⁵.

Aunque, según Byung-Chul Han, «Arendt ignora lo diabólico del lenguaje, que concede un lenguaje a la violencia y bloquea la acción común»³⁶. El coreano trae a su favor a F. Nietzsche pues, según cita, para este comunicarse es «extender el propio poder sobre otros»³⁷. Si bien Byung-Chul Han aclara que «El interés contemporáneo por la violencia lingüística no se basa en que hoy sea especialmente virulenta. Más bien tiene que ver con que hoy en día se rechaza toda forma de violencia corporal y hace que la violencia de la negatividad solo sea posible en el medio del lenguaje...»³⁸. Se volverá sobre la violencia que, para el presente, analiza Byung-Chul Han.

Y también conviene seguir matizando con la violencia. Para este propósito Johan Galtung, realiza una clasificación de la misma distinguiendo, un apretado resumen, entre tres tipos: violencia directa, violencia estructural, violencia cultural. La violencia directa «es la que se define en espacios personales, sociales y mundiales, y es intencionada, bien por acciones individuales, bien por personas dentro de colectividades»³⁹. Se trata de la más obvia y la que mejor se puede observar y denunciar; es un acontecimiento. La violencia estructural «es la que se define como inserta en los espacios personales, sociales y mundiales, y no es intencionada. Se divide en política, represiva y económica»; se trata en términos de J. Galtung de un «proceso» con sus altibajos. Es la que genera marginación y fragmentación ante las necesidades de libertad y la que ante las necesidades de identidad de la población, produce penetración y segmentación. La violencia cultural «sirve para legitimar la violencia directa y estructural, motivando a los actores a cometer violencia directa o a evitar contrarrestar la violencia estructural; puede ser intencionada o no intencionada». Se trata de una «constante», de una «permanencia» que se mantiene prácticamente igual durante largos periodos de tiempo. Con esos tipos el profesor Galtung elabora toda una serie de categorías que le permiten catalogar y analizar multitud de situaciones y procesos violentos concretos, y que aquí también nos pueden servir. Sin embargo el concepto genérico de violencia que considera Galtung, textualmente: «Entiendo por violencia afrontas evitables a las necesidades humanas

³⁴ En *Democracia deliberativa*, El País, 24 de agosto de 2004.

³⁵ En *La condición humana*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, p. 62.

³⁶ En *Topología de la violencia*, Ob.cit., nota 179 p. 159.

³⁷ En *Fragmentos póstumos III* (1882-1884), Tecnos, Madrid, 2010, p.211.

³⁸ En Ob.cit., nota 181, p. 160.

³⁹ En *Violencia cultural*, Gernika Gogoratuz, 2003, p. 23. En este mismo ejemplar se recoge un artículo del autor con definiciones sobre esta misma materia.

básicas, y más globalmente contra la vida, que rebajen el nivel de satisfacción de las necesidades por debajo de lo que es potencialmente posible. Las amenazas de violencia también son violencia»⁴⁰, ha sido puesto en cuestión, porque en su afán de ampliar su significado puede inducir a confusión con otros conceptos como sufrimiento, alienación, represión, siguiendo a J. Keane⁴¹. Y en sentido parecido se muestra, sobre dicho concepto, Byung-Chul Han quien con un ejemplo aclara su crítica: «El hecho de que los niños de clase obrera tengan menos oportunidades de educación que los de clase alta no es violencia, sino injusticia»⁴². Y más adelante continúa: «La violencia estructural no es violencia en sentido estricto. Más bien es una técnica de dominación. Permite que haya una dominación discreta, que es mucho más eficiente que una dominación violenta»⁴³.

Tampoco Pierre Bourdieu (2000), con su «violencia sistémica» hace una distinción clara entre poder y violencia, pues afirma que «Todo poder tiene una dimensión simbólica: debe recibir un consentimiento de los dominados, que no remite a una decisión libre de una conciencia ilustrada, sino a la sumisión no mediada y pre reflexiva del cuerpo socializado»⁴⁴. Al parecer, cuando la violencia entra en escena equívocos espejos multiplican su presencia, confundiendo, espacios, lugares, personas.

La confusión entre unos y otros conceptos, volviendo ahora sobre la política y la violencia, para muchos puede deberse a que, en los procesos en los que operan no se distingan, y la misma política se «contagie» de la violencia que pretende contener, aunque solo sea por estar literalmente tan próximas. Así se entiende también que la política, con frecuencia, adquiera una connotación tan negativa; ya que resulta evidente que la violencia es nefasta para las personas. Y al margen de las corrupciones económicas habidas. Por lo que se puede comprender que «la gente de bien»⁴⁵ no entienda, habitualmente, que la política, en realidad, también pueda ser una dedicación noble, incluso admirable, y que nos proteja de la violencia que se desataría sin su presencia; al contrario, con frecuencia, creen que está rodeada de un halo de sospecha, cuando no de perversidad. Además de que los «media» jugarán a desprestigiar, cada vez con menos contención, al oponente, al adversario. Y ahí está, surgida al hilo del discurso, otra de las importantes instituciones que regulan, controlan, contienen, si se saben encaminar y respetar, el conflicto y la violencia: la oposición; fundamental para no dejar «gobernar al Gobierno. Todo lo contrario, la oposición debe impedir que el Gobierno mal

⁴⁰ En Ob. cit., p. 9.

⁴¹ En *Reflexiones sobre la violencia*, Ob. cit., p. 23.

⁴² En *Topología de la violencia*, Ob. cit., p. 118.

⁴³ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁴ En *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 9.

⁴⁵ Particularmente donde no hay una cultura política democrática asentada y firme, como puede ocurrir en España donde se mantienen muchos elementos de cultura política autoritaria, dada nuestra singular historia.

gobierno. Lo atestigua la noble historia de las oposiciones obstruccionistas, del *fibustering*, que nació, no por casualidad en las tan alabadas democracias anglosajonas...» como ha explicado G. Pasquino⁴⁶, quien continúa: «Las oposiciones han de contender con el Gobierno en materia de reglas y en materia de política. Serán absolutamente intransigentes cuando el Gobierno se proponga establecer reglas que destruyan la posibilidad misma de la alternancia. En cuanto a políticas, las oposiciones serán críticas de los contenidos que propone el Gobierno y propositivas de contenidos distintos, pero también conciliadoras cuando existan espacios de intervención, mediación, colaboración y mejoras recíprocas. En definitiva, la buena oposición es la que sabe usar, según la enseñanza de Maquiavelo, “del zorro y del león”, de la astucia político-parlamentaria y de su fuerza político-social»⁴⁷.

En todo caso, la oposición también gestiona el conflicto, lo hace patente de forma civilizada, políticamente, sin violencia. Aunque su desarrollo, tan mediado, tan interesadamente utilizado por los medios, parece que pierde vigor en nuestros días; y casi todo se circunscribe a acusaciones mutuas y descalificaciones sobre el delicado tema que, solo citamos, de la corrupción⁴⁸, tan desacreditadora de la política y su clase. Así, el desprestigio de la política se acrecienta, sea por la corrupción, sea porque el conflicto, por lo general, es percibido muy negativamente, pues desencadena enfrentamientos y estos, en efecto, pueden traer violencia, sobre todo si no hay una oposición a la altura de las circunstancias, particularmente directa. Si no se atiende a Ateña y se sigue la deriva del sanguinario Ares. De hecho cuando el conflicto permanece también es posible que la violencia estructural y, acaso cultural (recordando la tipología de Galtung) se ponga de manifiesto; contribuyendo a su enquistamiento, a generar un bucle –circulo vicioso– del que resulta muy difícil salir. De ese modo también se entiende que la violencia sea considerada por algunos, en mi opinión erróneamente, como un hecho que hay que asumir, dada su permanencia en el devenir de la humanidad, sin reparar en el contexto histórico concreto en que se produce, sin reparar en las causas que la motivan y desarrollan caso a caso. En términos de Keane: «Están luego los teóricos que admiten con toda franqueza su irreflexiva creencia en el carácter inevitable de la violencia como aspecto necesario de la condición humana»⁴⁹ (p. 17). En todo caso lo que hay que asumir es el conflicto y no su expresión agresiva, la violencia.

Además, la política también se asimila al poder, y tampoco este último tiene «buen nombre»; casi siempre están mal vistos, política y poder, en las consideraciones más tópicas y convencionales que son a las que ahora se alude.

⁴⁶ En *La oposición*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 31-32.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁸ Sobre su prevención, puede verse: Ferri Durá, J. (Coord.), Román Marugán, P., Cotarelo, R., y Noguera, T., *Ética pública y buen gobierno*, Instituto Madrileño de Administración Pública, Madrid, 2006.

⁴⁹ En *Ob. cit.*, p. 17.

Aquellas que, en general, confunden el conflicto con la política, la violencia con el poder; de modo similar a como se confunde el mensaje con quien lo transmite: el mensajero. Con esa visión tan negativa pero interesada, de ser cierto su planteamiento, los «pocos» que se dedicarían a la política, pues pocos querrían estar entre sus filas, no tendrían adversarios, competencia, oposición –como hemos señalado–, y podrían decidir sin problema alguno; por lo que sus actuaciones serían acatadas, en principio sin resistencia, lo que les supondría una situación muy ventajosa. De esa forma, esos pocos políticos que, en general afirman estar ahí para «sacrificarse» por alguna «alta» causa, también procuran con frecuencia mantener y alentar esas negativas visiones que tan convenientes son para ellos, pues así solo ellos deciden, sin tener que rendir cuentas.

Repárese que de esa manera es como se conducen las dictaduras, donde los autócratas, con sus adláteres (Damoctes, y muchos otros), son quienes mejor promocionan esa interesada forma de concebir la trama en la que la supuesta «sucia política» solo es para ellos⁵⁰. Y es precisamente ahí, contra la dictadura, contra el tirano, como en ocasiones la violencia sí puede encontrar justificación. Recuérdese el famoso *Vindicae contra Tyrannos*⁵¹, del s. XVI, que ya planteaba, entre otras: «Primera Cuestión. A saber, si los súbditos están obligados o deben obedecer a los príncipes cuando sus mandatos son contrarios a la ley de Dios».

Anteriormente el peliagudo asunto también lo plantea Tomás de Aquino, en su *Gobierno de los Príncipes*, donde mantiene una posición muy equidistante, junto a otros importantes autores como Juan de Mariana, que claramente justifica el tiranicidio, o Juan de Salisbury quien también lo aprueba como parte del servicio a Dios⁵². Pero probablemente toda esa dialéctica de combate violento se deba a que «Antes de la modernidad, la violencia es omnipresente y, sobre todo, cotidiana y visible... El señor ostenta su poder imponiendo la muerte por medio de la sangre... La violencia y su puesta en escena teatral son una parte esencial del ejercicio del poder y la dominación...», como también recuerda Byung-Chul Han⁵³. Recuérdense en ese sentido las ejecuciones públicas, en la horca, en la guillotina, frente al pelotón de fusilamiento, en la hoguera, nuestra Inquisición; entre otros muchos hechos sangrientos que hoy ya no son públicos, salvo excepción. Aunque la pena de muerte –pública o no– sigue existiendo hoy en muchos lugares⁵⁴; lo que

⁵⁰ Puede recordarse, como ejemplo, la frase atribuida a Franco para contestar a la cuestión que al parecer le planteó uno de sus ministros: «Haga como yo, no se meta en política».

⁵¹ Firmado por Stephanus Junius Brutus, en Ed. Tecnos, Madrid, 2008.

⁵² Vid. Flores Castellanos, G (2012): «El Tiranicidio según Santo Tomás de Aquino: ¿A favor o en contra?» En *Revista Arbil*, 2012 en <http://www.arbil.org/97tira.htm> (visto en agosto de 2016).

⁵³ En Ob. cit. p. 16.

⁵⁴ Vid. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/temas/pena-de-muerte/> (Visto agosto 2016)

hace pensar en la calidad de los sistemas políticos que la mantienen, como Estados Unidos de Norteamérica.

El delicado tema de la contestación ciudadana a los excesos del poder, podemos decir, llega hasta nuestros días, actualizado, con otros modos, generalmente, renunciando paulatina y expresamente a la violencia explícita, directa, a la agresión. Realizándolo a través de lo que se ha denominado *Resistencia y desobediencia civil*⁵⁵ reconocidos en ciertos antecedentes, en la ya citada Grecia clásica y en los referidos debates sobre el tiranicidio, y que continúa en el siglo XVIII, época, precisamente, en que el asalto a la Monarquía absoluta conduce a las justificaciones teóricas del derecho de resistencia al tirano, convertido en doctrina. Más tarde encuentra acomodo en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, de 1776, y en la Declaración Universal de Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, cuyo alcance llega hasta nuestros días y así lo recoge, con cautela eclesial, el mismo Concilio Vaticano II, entre 1963 y 1965, afirmando que: «Cuando la tiranía es en exceso intolerable, algunos piensan que es virtud de fortaleza el matar al tirano», y también, antes, en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con más fuste moral y político: «Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión».

El llamado «derecho de resistencia» se produce cuando, legítimamente, nos oponemos a las órdenes recibidas asumiendo que el castigo será superior, desproporcionado, a la falta cometida; de ese modo la ostensible y pacífica resistencia adquiere una mayor justificación. El ejemplo de virtud se acrecienta. En esa misma esfera también se sitúa la objeción de conciencia, la «resistencia civil» y toda una serie de fórmulas a las que contribuyen, probablemente, desde Henry D. Thoreau, quien en 1849 escribe un célebre texto publicado también en español⁵⁶, hasta Mahatma⁵⁷ Gandhi (1869-1948) quien consigue la independencia de su país, la India, utilizando fórmulas similares a las descritas, que van conformando lo que se denomina «pacifismo»; al que también contribuirá la oposición a la guerra del Vietnam, en los años sesenta del siglo pasado, y los movimientos anti-armamentistas, opuestos a la escalada bélica que conlleva la Guerra Fría, particularmente. Después del terrible final de la II Guerra Mundial, con las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, se trataba de una reacción lógica, de una contestación necesaria ante armas tan destructivas, tan inhumanas.

También el movimiento por los derechos civiles debe ser citado debido a la aportación que supone y que, entre otros, lidera Martin Luther King (1929-1968)

⁵⁵ Precisamente R. Cotarelo (1987), autor también en este mismo texto, tiene un libro así titulado: *Resistencia y Desobediencia civil*, Eudema. Madrid, 1987.

⁵⁶ Thoreau, H. D.: *Desobediencia civil y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 1987.

⁵⁷ Literalmente *el Magnánimo*, en alusión a sus dotes de profeta y de santo, apelativo que le impone su propio pueblo.

en los Estados Unidos, consiguiendo que los derechos, en particular los derechos políticos, también alcancen a los ciudadanos «negros»⁵⁸ y de otras minorías, de manera real, y no solo nominalmente, al margen de su origen étnico, al margen de que cumplan los requisitos del supuesto modelo americano (WASP⁵⁹), en un proceso que producirá muy importantes cambios en las relaciones de poder.

Desde el «lado oscuro»

Pero toda esa abundante creación que a partir de las dos guerras mundiales, sobre todo, insistirá en la no violencia, también tienen sus excepciones, en los hechos, desde luego, y asimismo en el pensamiento. En singular, a la hora de analizar el Estado y las relaciones de dominación que sustenta, son muchos quienes han insistido en la visión conflictiva. «Particularmente, desde el enfoque –así denominado– conflictivista (el de la teoría del conflicto o *conflict theory*) que también está interesado en explicar situaciones de integración, pero en su caso esta es entendida en términos de hegemonía, dominio, deferencia forzada, ideología, enajenación, manipulación de unas personas por otras, subordinación y otros fenómenos de parecida índole»⁶⁰. En resumen, se puede entender que existirían dos grandes enfoques teóricos en torno al conflicto, por un lado el de quienes se inclinan por entender la vida social en términos armónicos; entre otros, desde los orígenes del pensamiento occidental, Platón, y también Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), aunque para este último, en particular, habría que diferenciar su teoría de la «revolución» que debe considerarse como una explicación particular para entender un fenómeno que no encaja con su posición general; y por otra parte, estarían quienes se inclinan por entenderla como algo esencial e inevitablemente conflictivo, así entre los clásicos, Heráclito de Éfeso (535 a. C.-484 a.C.) quien afirma: «Hay que entender que el conflicto es universal y que la Justicia es una lucha. Todo se engendra en este combate por la satisfacción de las necesidades», así también Polibio (200 a. C.-118 a.C.), quienes llegan a considerarla hasta trágica. Siguiendo con la explicación que ofrece S. Giner es a partir de Maquiavelo (1469-1527), pero particularmente de Hobbes (1588-1651), tanto en su interpretación de la revolución inglesa, en el *Behemoth*, como en su tratado general sobre el poder, el *Leviatán*, cuando se instaure con más claridad la tradición conflictivista moderna, que tiene una primera y destacada expresión sociológica en C. Marx (1818-1883). No solo por su visión trágica del progreso de la humanidad, sino muy especifi-

⁵⁸ Una excelente versión de la situación y la lucha reivindicativa se puede ver en, Roca, J.M., en *Nación negra, poder negro*, Ed. La linterna sorda, Madrid, 2008.

⁵⁹ Acrónimo en inglés de blanco, anglosajón y protestante; White, Anglo-Saxon and Protestant.

⁶⁰ S. Giner: 'Teoría del conflicto', en Giner, S., Lamo de Espinosa, E., y Torres, C. (eds.): *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid, p. 140.

camente por su teoría de las contradicciones internas del capitalismo, de la lucha de clases y la inevitabilidad de la revolución, que constituyen el punto de arranque de una de las corrientes más poderosas del enfoque conflictivo. Que en la mayoría de los casos tomarán al pie de la letra la tesis de Feuerbach: «Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo».

Sin juzgar ahora las razones que motivan la actuación de algunos de sus más destacados seguidores, sí cabe recordar algunas frases, más o menos conocidas, que con claridad ponen de manifiesto sus pretensiones: «La violencia es la comadrona de una sociedad vieja preñada de otra nueva», afirma el propio Marx; «No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos», atribuida a V.I. Lenin (1870-1924); y de Mao Zedong (1893-1976) se puede mencionar: «El poder político surge del cañón de una pistola». Incluso se puede aludir a lo que Max Weber considera, al definir el Estado «sociológicamente por referencia a un "medio" específico que él, como toda asociación política posee: la violencia física. "Todo Estado está fundado en la violencia" dijo Trotsky en Brest-Litowok», en la única referencia explícita que, recordemos, hace Weber al pensamiento marxista. Todo lo que contribuye a explicar que el siglo XX haya sido, por ahora, el más conflictivo, cruento, de la historia; sobre todo si también atendemos a que radicalmente enfrente de la actuación de los personajes citados, y de sus numerosos seguidores, se sitúan, sin pretender dar un solo paso atrás, con un impresionante arsenal ideológico, militar y propagandístico, los defensores del orden establecido, aquellos que se erigen en patrocinadores de la «armonía social», y, por lo general, con bastantes más medios para la batalla. Sin ánimo de desconsideración deben añadirse las palabras textuales de H. Arendt (2013): «Los revolucionarios profesionales de los primeros años del siglo XX pueden haber sido los bufones de la historia, aunque personalmente no lo fueran»⁶¹ (92).

También se podría acudir a otras conocidas teorías, más o menos próximas y estructurales, para ver cómo se afronta el conflicto desde otras posiciones; como la elaborada desde la psicología profunda por S. Freud (1856-1939), quien entiende que los humanos viven atenazados entre las exigencias biológicas del «ello», gobernado por el principio del placer, y las convenciones sociales regidas por el principio de realidad que determina la actuación del «yo». Contradicción que provoca, en la sociedad y en los individuos que Freud⁶² observa y analiza, un permanente conflicto, del que la neurosis, en sus términos, la histeria, los actos fallidos y en general el malestar psicológico, son expresiones manifiestas de acuerdo con su análisis, conducentes al malestar y en ocasiones a la violencia. Incluso la melancolía se funda en una disociación del yo. Una parte del yo que se enfrenta a la otra y la crítica y la desprecia; en palabras de Freud: «Las causas de la melancolía van más allá

⁶¹ En *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013, p. 92.

⁶² En *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2010.

del caso transparente de la pérdida por muerte del objeto amado, y comprenden todos los casos de ofensa, postergación y desengaño, que pueden introducir en la relación con el objeto una antítesis de amor y odio, o intensificar una ambivalencia preexistente (...) Cuando el amor al objeto (...) llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el odio sobre este objeto sustitutivo, calumniándolo, humillándolo, haciéndole sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica»⁶³. La violencia, en los casos explicados, no en todos, se interioriza y de ese modo amortigua la violencia explícita, en la modernidad que Freud analiza. Si bien a él mismo le tocó sufrir la violencia expresa de los nazis persiguiéndole... Ante lo que también podría afirmar que la persistencia de la violencia se debe a que existe una pulsión de muerte que origina los impulsos destructivos, de acuerdo con su reconocida teoría.

Incluso se puede argumentar el «darwinismo social», a pesar de su aparente menor predicamento académico, en la actualidad, siguiendo con teorías explicativas del conflicto, pues para quienes lo sostienen este es un reflejo de la lucha de las especies por la supervivencia, que se producirá siempre que haya competencia para que determinados individuos o colectivos sobrevivan; el más apto es el que sobrevive, es el seleccionado. Visión que a algunos, conservadores más bien radicales como Ch. Maurras, les permite argumentar en contra de la igualdad. Aunque también, siguiendo un camino opuesto, se podría considerar la cooperación, frente a la tan aludida competencia, para salir de esos u otros conflictos.

Con todo, no son muchos autores quienes se han atrevido abiertamente a defender la violencia. H. Arendt, en ese sentido afirma que «autores de categoría»: Sorel, Pareto y Fanon. De los tres afirma que «se encontraban impulsados por un odio mucho más profundo hacia la sociedad burguesa y llegaron a una ruptura más radical con sus normas morales que la izquierda convencional, principalmente inspirada por la compasión y por un ardiente deseo de justicia»⁶⁴. En todos ellos, incluso en otros, siempre hay una defensa encendida del oprimido. Entre los anarquistas, en ocasiones, se destaca a Errico Malatesta, quien aseveraba que la idea central del anarquismo era la eliminación de la violencia de la vida social. Aunque agregaba, con lógica, que para que dos vivan en paz, es necesario que los dos deseen la paz.

Y en sentido similar, ejemplificándolo, Arendt afirma: «Como los hombres viven en un mundo de apariencias y, al tratar con estas, dependen de lo que se manifiesta, las declaraciones hipócritas –a diferencia de las astutas, cuya naturaleza se descubre al cierto tiempo– no pueden ser contrarestadas por el llamado comportamiento razonable.... Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es “racional”; de la misma manera no es “irracional” utilizar un arma en defensa propia»⁶⁵ (89-90). Y Malatesta razona: «...si

⁶³ En *Duelo y melancolía*, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 246.

⁶⁴ En *Sobre la violencia*, ob.cit., pp. 88-89.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 89-90.

uno de los dos se obstina en querer obligar por la fuerza a que el otro trabaje para él y que le sirva, el otro si quiere conservar la dignidad como persona y no ser reducido a la más abyecta esclavitud, a pesar de todo su amor por la paz y la armonía, se sentirá obligado a resistir mediante la fuerza con los medios adecuados».

También J. P. Sastre, en el prefacio a *Los condenados de la tierra* de F. Fanon, dirá «En el momento de impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados», y ante las marcas de la violencia de la colonización «Solo la violencia misma puede destruirlas». A lo que Fanon añadirá: «Solo la violencia puede liberar totalmente del legado de la subyugación, eliminando los sentimientos de inferioridad y produciendo una conciencia de control sobre el destino propio». Como se observa una defensa firme de la violencia, donde también se pretende, especialmente por parte de F. Fanon y de algunos otros dirigentes revolucionarios, que la violencia colectiva engendra fuertes sentimientos fraternales, que han seducido a muchas buenas gentes con la esperanza que surgiría un «hombre nuevo». «Esperanza ilusoria» como la califica H. Arendt y como se ha visto en los lugares donde prendió «la revolución»—, por la sencilla razón de que no existe relación humana más transitoria de que este tipo de hermandad, solo actualizado por las condiciones de un peligro inmediato para la vida de cada miembro⁶⁶. Pero durante años prende la llama revolucionaria, mediante las armas, por muchos lugares del mundo, en especial, en América Latina, donde sabemos que se extinguirán, muchos años después, a veces, con procesos de negociación, de mediación, más eficaces que la violencia desatada por ejércitos, policías, vulneración de derechos humanos, más comúnmente empleados; generando así espirales de violencia.

Para G. Sorel, uno de los más fervientes defensores de la violencia, la burguesía habría perdido la «energía» para desempeñar un papel en la lucha de clases; Europa solo podría salvarse si se podía convencer al proletariado para que utilizara la violencia, reafirmando las distinciones de clase y despertando el instinto de lucha de la burguesía.

Más recientemente, un filósofo de relativo éxito, Slavoj Žižek⁶⁷, distingue entre «la violencia objetiva y la violencia subjetiva». La segunda sería experimentada como la que ataca a un nivel cero de no-violencia; vista como la perturbación del «normal y pacífico» estado de cosas. La violencia objetiva, sin embargo, será aquella que se encuentra inherente en el «normal y pacífico» estado de cosas. Para aclararlo, el autor utiliza textualmente la anécdota del oficial alemán ante el Guernica de Picasso, durante la II Guerra Mundial, cuando impactado por la obra pregunta: «¿Ha hecho Ud. esto? A lo que Picasso, calmado, le responde: "No ¡fue usted el que lo hizo!". Hoy – continúa Žižek», más de un liberal, al toparse con algún altercado callejero

⁶⁶ Ibidem, p. 93.

⁶⁷ Vid. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Austral, Madrid, 2008.

violento le pregunta a algún izquierdista que todavía cree en una transformación social radical: «¿No es Ud. el que ha hecho esto? ¿Esto es lo que quiere? –violencia subjetiva y reactiva, añadimos– y deberíamos responder como Picasso: “¡No, Ud. lo hizo! ¡Este es el resultado de sus políticas!”», violencia objetiva y sistémica, añadimos también para especificar lo que afirma nuestro autor.

Sea como fuere estamos rodeados de actos violentos, magnificados con frecuencia por la capacidad de los medios; que también silencian, escoran, aquellas agresiones que, por distintos motivos, no interesa divulgar, dar a conocer. Los dos casos citados, específicamente al principio, la violencia machista y la violencia islamista, ejemplifican bien el distinto tratamiento de los medios. Unas pocas palabras atienden a esos casos que en absoluto quieren contemplar unos conflictos, problemas, cargados de aristas, que requieren mucha más investigación y reflexión.

Aunque pueda parecer lo contrario, la defensa de la integridad física de las mujeres, comparativamente, apenas es valorada, estudiada, analizada; aunque muchas mujeres –con toda razón– quieran poner de manifiesto su malestar y la necesidad de armarse contra un machismo denigrante, cruento. Una cultura machista, patriarcal, si se quiere, que engendra violencia, como la referida por J. Galtung. Si se pretende comparar, por ejemplo, las víctimas de violencia machista con las víctimas del terrorismo, en España en particular, en primer lugar sorprende la dificultad para saber el primer dato y la proliferación de información pública, privada, de fundaciones y periódicos que ofrecen la segunda, con nombres, años, profesiones, etc. Acúdase al buscador Google y cerciórese de lo que se afirma. En el caso de los atentados yihadistas, sin justificación alguna, encuentran explicación en la afrenta identitaria que algunos musulmanes parecen sentir cuando Occidente invade su territorio, desconsidera su pensamiento, hace chistes con su profeta... Todo lo más alejado de lo que requeriría una integración pacífica, una convivencia respetuosa; como la que Zeus quería para que sobreviviéramos. En cualquier caso, ambos problemas-conflictos muy graves, exponentes de que la violencia sigue; que requerirían más abundante estudio, reflexión y análisis, que delatasen los interesados lenguajes populistas, plagados de xenofobia.

El quid de la cuestión

Retomando las argumentaciones aportadas por numerosos autores, las reflexiones examinadas, siendo como son profundas y con fundamento, con frecuencia están enfrentadas; unos defienden unas cosas, otros otras, a favor y en contra, aparentemente en contra, pero en realidad no tanto... ¿Con quién quedarse? Evidentemente, habrá que atender a las concretas situaciones que se produzcan. No es lo mismo considerar la lucha contra el tirano Dionisio que hacerlo contra el zar de todas las Rusias (Czar всех Россий), o

cualquiera de los dictadores que aún subsisten. El mundo ha cambiado y sus formas también, particularmente, las formas políticas, sobre las que hay un consenso, más o menos explícito. A pesar de su dificultad pueden sintetizarse en los requisitos de los que habla R. Dahl, aunque refiriéndose a «la poliarquía» como sistema político, ya que no abunda en el término democracia [«sin importarme, por el momento, si ese sistema existe hoy día,...»]⁶⁸, y que en esquema se puede referir así:

Para que un «sistema político» funcione correctamente los ciudadanos deben poder:

- Formular sus preferencias.
- Expresar esas preferencias a otros y al gobierno mediante la acción individual o colectiva.
- Lograr que las propias preferencias sean consideradas por igual, sin discriminaciones en cuanto a su contenido u origen.

Para que se den estas tres oportunidades, «el Estado tiene que garantizar» por lo menos:

1. La libertad de asociación y organización
2. La libertad de pensamiento y expresión
3. El derecho de «sufragio activo» y «pasivo»
4. El derecho a competir por el apoyo electoral
5. Fuentes alternativas de «información» accesibles
6. Elecciones periódicas libres y justas, que produzcan mandatos limitados
7. Existencia de «instituciones» que controlen y hagan depender las políticas gubernamentales del «voto» y de otras expresiones de preferencias

Con esos siete elementos, garantizados, que cumplan un mínimo, superior a cinco en una escala de diez, por ejemplo, podemos afirmar que hay condiciones para que el sistema político sea considerado abierto y plural, democrático sin entrar en mayores profundidades.

De este modo, veríamos hasta qué punto la democracia se consigue, o no, en un determinado país. Y de esa forma apelar o no a la violencia, o a distintas graduaciones de la misma. Lo que se constata es que los regímenes que incrementan la coerción y la represión, en su intento de controlar a la oposición, tienen una probabilidad mayor de estimular una resistencia cada vez más violenta. Cuando se ha iniciado una escalada de conflictos internos, únicamente unos niveles muy altos y constantes de represión gubernamental parecen ser capaces de reprimir a los rebeldes. Pero aquí también juega el factor de la sociedad civil global, de la opinión pública internacional, que puede contribuir a deslegitimar al régimen que se trate y hacerle perder apoyos.

⁶⁸ En *La poliarquía. Participación y oposición*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 13.

La legitimidad, aludida en varias ocasiones a lo largo del texto, no por casualidad, es el *quid* de la cuestión, la clave que nos permite disponer, en términos abstractos, de un fiel de la balanza que observe de qué parte cae la razón. Grato y fructífero concepto, el de legitimidad, sobre todo para el politólogo, a quien permite evaluar la capacidad de un poder determinado para obtener obediencia sin necesidad de recurrir a la coacción que supone la amenaza de la fuerza (forma de violencia), siguiendo a Max Weber. Lo que sucede es que, al margen de lo que piense el politólogo, cada uno juzga lo legítimo que sea o no un determinado Gobierno, un determinado poder. Así, la legitimidad nos permite evaluar, conocer, hasta qué punto los gobernantes tienen capacidad para obtener obediencia de los gobernados sin necesidad de recurrir a la mencionada coacción que supone el empleo de la fuerza, o con su amenaza (otra forma de violencia). Nos permite saber hasta qué punto estamos dispuestos a seguir obedeciéndoles. Como se sabe, M. Weber deposita en dicha legitimidad el fundamento de la dominación, la causa por la que los gobernados están(mos) dispuestos a obedecer a los gobernantes, estableciendo los conocidos tres tipos ideales (carismática, tradicional, legal-racional). Todo lo que apela a la fundación de la comunidad política, de acuerdo con lo que hemos citado de H. Arendt. Al contrario que la violencia que se justifica, como también se ha visto, hacia el futuro; de algún modo, con frecuencia, prometiendo (más adelante) un nuevo orden, «un nuevo hombre», y ofreciendo acabar (en el futuro) con las injusticias del presente. Si uno observa, como de hecho sucede, que los gobernantes del presente no deben ser obedecidos, no son legítimos, puede acogerse a formas más o menos violentas de contestación, rebelión; o al contrario, si piensa que sí deben ser obedecidos, por los tipos ideales establecidos por M. Weber, o por otros, normalmente apoyará a sus gobernantes y llevará a cabo sus decisiones. Al fin, se trata de una tensión entre fuerzas opuestas que, por un lado, pueden desplegar quienes gobiernan, lo que contribuiría a deslegitimarles y desde el otro lado, la fuerza (de las «fuerzas» políticas), incluso violenta, que esgrimirían quienes no están de acuerdo. Aunque, debe insistirse en que la legitimidad es el conjunto de creencias valorado por cada uno, es subjetiva; si bien pueden existir estados de opinión colectivos, más o menos alentados por unos u otros, que orienten en uno u otro sentido. Pero al fin quien decide, quien toma posición y obedece, o desobedece, será cada uno de nosotros. Como de hecho sucede. Y la forma de esa desobediencia, u obediencia, más combativa, o menos, será decidida en función de cómo se comporte el gobernante. Un dirigente sanguinario obtendrá más fácilmente enemigos, incluso dispuestos a dar la vida; y esa es una decisión evidentemente personal que, en el presente, parece que pocos están dispuestos a adoptar. Quizá porque los requisitos de R. Dahl sean insuficientes, o permitan ciertas –digamos– escapatorias.

Como también parece –en sentido contrario– que, en la actualidad, hay menos gobernantes sanguinarios, quizá porque la modernidad también ha traído formas de violencia más sutiles, menos explícitas. Byung-Chul Han refiriéndose no solo a la que emplean los dirigentes, afirma que: «En la ac-

tualidad, (la violencia) muta de visible en invisible, de real en virtual, de física en psíquica, de negativa en positiva, y se retira a espacios subcutáneos, subcomunicativos, capilares y neuronales de manera que puede dar la impresión que ha desaparecido»⁶⁹. De hecho también observa que: «Tampoco las fuerzas destructivas del terrorismo actúan de forma frontal, sino que se dispersan de forma viral para actuar de una manera invisible»⁷⁰, lo que es facilitado por las actuales Tecnologías de la Información y la Comunicación. La violencia puede haber mutado en muchos ámbitos, pero de hecho sigue habiendo muchas, demasiadas..., mujeres maltratadas y asesinadas, y atentados con consecuencias mortales provocados directamente, con frecuencia, por quienes sienten que en la cabeza de quien veneran, verdaderamente, se ha colocado una bomba...

Finalmente, ¿Cómo obrar para que se apacigüen, qué hacer para que la violencia sino deje de existir –como parece que estamos condenados–, al menos, sea menos cruel, menos extensa? La respuesta –relativamente metafórica– en S. Freud: «¿No sería mejor dar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que le corresponde y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente ante la muerte, que hasta ahora hemos reprimido tan cuidadosamente? Esto no parece constituir un progreso, sino más bien una regresión; pero ofrece la ventaja de tener más en cuenta la verdad y hacer de nuevo más soportable la vida»⁷¹; particularmente en el terreno personal.

Y en el plano más político el final del texto –más que realista– que escribe H. Arendt: «Una vez más, ignoramos a donde nos conducirán estas evoluciones, pero sabemos, o deberíamos saber, que cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia; aunque solo sea por el hecho de que quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sean el Gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo con violencia»⁷². Lo que invita abiertamente a reforzar el poder, consideración que a pocos gustará; aunque reparase en que también se trata del poder de los gobernados...

En todo caso, conviene que el político aplaque la violencia, la propia y la ajena, que reduzca incluso la que puede ser útil para legitimar su poder; difícil misión con la clase política establecida. Y que, por otro lado, el científico atienda a la raíz del problema, al conflicto que, sin duda, hay detrás de la violencia considerada. Con más medios, con más investigación, buscando las salidas, las respuestas, no la solución definitiva. No la hay a corto plazo, para los conflictos de verdad, aunque sea duro admitirlo.

⁶⁹ En Ob. cit., p. 9.

⁷⁰ Ibidem, p. 19.

⁷¹ En *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 302.

⁷² En *Sobre la violencia*, Ob. cit., p. 118.

Bibliografía citada

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo Sacer II,1*, Pretextos, Madrid.
- Arendt, H. (1999). *La condición humana*, Círculo de lectores, Barcelona.
- Arendt, H. (2010). *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- Benjamín, W. (1998). *Para una crítica de la violencia*, en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid.
- Byung-Chul Han (2016). *Topología de la violencia*, Herder, Madrid.
- Bordieu, P. (2000). *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- Cortina, A. (2004). *Democracia deliberativa*, El País, 24 de agosto.
- Cotarelo, R. (1987). *Resistencia y Desobediencia civil*. Madrid, Eudema.
- Dahl, R. (1965). «¿Qué es la ciencia política?», en Stephen K. Bailey (comp.), *Como se gobierna un país*, Compañía General Fabril Editora, S.A., Buenos Aires.
- Dahl, R. (2002). *La poliarquía. Participación y oposición*, Tecnos, Madrid.
- Darwin, Ch. (2008). *El origen de las especies*, Ed. Espasa-Calpe, 2008.
- Ferguson, A. (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Ferri Durá, J. (Coord.), Román Marugán, P., Cotarelo, R., y Noguera, T. (2006). *Ética pública y buen gobierno*, Instituto Madrileño de Administración Pública.
- Ferri Durá, J. (2013). «Del conflicto a la mediación, un recorrido por la evolución de la política y su ciencia», *Revista Política y Sociedad*, Monográfico sobre *La Mediación y las ciencias sociales: resolución alternativa de conflictos*, Jaime Ferri Durá (coord.), vol. 50, núm. 1.
- Flores Castellanos, G. (2012). «El Tiranicidio según santo Tomás de Aquino: ¿A favor o en contra?» En *Revista Arbil* en <http://www.arbil.org/97tira.htm> (visto en agosto de 2016).
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- Freud, S. (1979). *Duelo y melancolía*, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1979). *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*, Gernika Gogoratuz.
- Giner, S. (1998). «Teoría del conflicto», en Giner, S., Lamo de Espinosa, E., y Torres, C. (eds.). *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Graves, R. (2004). *Los mitos griegos*, Círculo de Lectores, Barcelona.

- Hegel G.W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Madrid.
- Junius Brutus, S. (2008). *Vindicae contra Tyrannos* (Introducción de H. J. Laski, Estudio preliminar y notas de B. Pendás, Traducción de P. García-Escudero), Tecnos, Madrid.
- Kaufmann, J-C. (2015). *Identidades. Una bomba de relojería*, Ariel, Barcelona.
- Kaldor, M. (2005). *La sociedad civil global: una respuesta a la guerra*, Tusquets, Barcelona.
- Keane, J. (2000). *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- Locke, J. (2005). *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid.
- Narbona, R. (2015). *El sueño de Ares*, Minobitia, Madrid.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1884)*, Tecnos, Madrid.
- Pasquino, G. (1998). *La oposición*, Alianza, Madrid.
- Platón, (1985). *Protágoras*, en *Diálogos I*, Ed. Gredos, Madrid.
- Roca, J.M. (2008). *Nación negra, poder negro*, Ed. La linterna sorda, Madrid.
- Rokkan, S. (1967). «Cleavages Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction», en Rokkan, S. y Lipset, S.M., eds., *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives*, New York, Free Press.
- Sartori, G. (2011). *Cómo hacer ciencia política*, Taurus, Madrid.
- Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, p. 57.
- Thoreau, H. D. (1987). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid, Tecnos.
- Tocqueville, A. de (2010). *La democracia en América*, 2010, Ed. Trotta, Madrid.
- Vernant, J-P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Anagrama, Barcelona.
- Vernant, J-P. (2002). *Entre mito y política*, Fondo de Cultura Económica, México
- Villacañas, J.L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Weber, M. (1972). *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- Weber, M. (1992). *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe, Madrid.
- Weber, M. (1922) (1944). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Austral, Madrid.

