

VIOLENCIA E HISTORIA

Graciela Ralón de Walton

Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina
grwalton@fibertel.com.ar

Resumen

Ante la alternativa del "yogui" y la del "comisario", analizada por Maurice Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*, Paul Ricoeur se pregunta bajo qué condiciones es necesario pensar la no-violencia para no caer en una actitud puramente pasiva al margen de la historia. Esa tarea exige una "fisiología de la violencia", cuyos elementos, desde una perspectiva fenomenológica, son el carácter situado de la existencia, la praxis en el mundo y la intersubjetividad.

A continuación, nos proponemos describir los elementos que conforman la fisiología de la violencia y la noción histórica sobre la que se sostiene. Finalmente, concluiremos realizando, a partir de ambas propuestas, una breve evaluación con la finalidad de elucidar la no-violencia como una exigencia práctica destinada a encarnarse en la historia.

Abstract

In view of the alternative between the "yogi" and the "commissar," which was analyzed by Maurice Merleau-Ponty in *Humanisme et terreur*, Paul Ricoeur inquires into the conditions under which non-violence should be considered in order to avoid falling prey to a purely passive attitude in the margin of history. This task requires a "physiology of violence," the elements of which, from a phenomenological point of view, are the situated character of existence, praxis in the world, and intersubjectivity.

In what follows an attempt is made to describe the elements that make up this physiology of violence and the historical notion that supports it. Finally, on the basis of both proposals, the article ends with a brief evaluation aimed at elucidating non-violence as a practical demand that is headed for an embodiment in history.

En un comentario, dedicado al análisis de las principales tesis de *Humanismo y terror*, Paul Ricoeur reconoce que "este libro es lo suficientemente

inteligente y honesto para abrir un diálogo fecundo"¹. Según nuestro criterio, el interés de Ricoeur por esta obra reside en la posibilidad de encontrar entre la actitud del "yogui", que olvida que la vida interior tiene que realizarse en el exterior, y la del "comisario", que, acosado por la dictadura del partido, se siente en la condición de realizar cualquier cosa, una forma de no-violencia que, sin caer en la evasión, opere una transformación en la historia. Más precisamente, Ricoeur afirma que, si la no-violencia tiene un sentido, éste tiene que ser realizado *en* la historia, a la que, en principio, trasciende, es decir, "debe poseer una eficacia segunda, que compita con la eficacia de la violencia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres"². En virtud de ello, Ricoeur intenta dilucidar en qué consiste esta eficacia y de qué tipo debe ser. La respuesta dada por Ricoeur se articula con la cuestión de saber si el profeta tiene una tarea histórica y, si esta tarea puede insertarse como bisagra entre la ineficacia del "yogui" y la eficacia del "comisario" —cuestión, que, como ya señalamos, constituye uno de los ejes de la lectura de *Humanismo y terror*. La realización de esta tarea exige una "fisiología de la violencia"³ y, conjuntamente, la elucidación de la historia, puesto que, según Ricoeur, "la figura del no-violento es la contrapartida esperanzada de la contingencia de la historia"⁴.

Bajo la expresión "fisiología de la violencia", Paul Ricoeur se refiere a la necesidad de indagar en "las complicidades de una afectividad humana acorde con lo terrible en la historia"⁵. Nosotros tomamos la expresión de Ricoeur, en parte, para expresar esta inquietud, pero, principalmente, para poner de manifiesto que la violencia concierne a nuestra situación de seres encarnados, lo cual exige realizar, según mi criterio, una descripción de nuestra condición mundana con la intención de ver brotar a partir de ella la condición violenta del hombre.

¹ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 153.

² Paul Ricoeur, "L'homme non-violent et sa présence à l'histoire", en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 241.

³ *Ibidem*, p. 237.

⁴ *Ibidem*, p. 242.

⁵ *Ibidem*, p. 237.

1. *Fisiología de la violencia*

Lo que hace posible la historia humana, según Merleau-Ponty, es "el hecho de que el hombre se exterioriza, que tiene necesidad de los otros y de la naturaleza para realizarse, que se particulariza tomando posesión de ciertos bienes y, que, por eso, entra en conflicto con los otros hombres"⁶. De esta afirmación podemos inferir que el carácter situado de la existencia, la praxis en el mundo y la intersubjetividad constituyen tres elementos de la fisiología de la violencia.

Desde el momento en que la violencia solo se plantea como un problema para una conciencia originalmente comprometida con el mundo es necesario partir de la condición encarnada de la existencia. La violencia, afirma Merleau-Ponty, es "nuestro mundo en tanto que estamos encarnados, por lo tanto, la violencia es el punto de partida común a todos los sistemas políticos. La vida, la discusión y la elección política solo tienen lugar sobre ese fondo"⁷. Así, el mundo social es "[...] el campo permanente o dimensión de la existencia: yo puedo apartarme, pero no cesar de estar situado en relación con él"⁸. Más precisamente, hay una existencia funcional y generalizada en la que sedimentan las iniciativas históricas y que permite ver cómo las iniciativas personales emergen de esa existencia generalizada, de manera que la conciencia no extrae las significaciones que otorga a sus proyectos a partir de la nada sino que ellas se deslizan entre los hombres y las cosas por su comercio entre ellos. La historia se presenta, así, como la consecuencia del modo en que los hombres responden a su situación personal y colectiva y la retoman en sus proyectos expresivos: "[...] soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos"⁹.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 204s.

⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

⁸ *Ibidem*, p. 515. En la noción de situación se conjugan tres instancias, que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: "[...] no pienso ni según lo verdadero solamente, ni según yo solo, ni según el otro solamente, puesto que cada uno tiene necesidad de los otros dos [...]". Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 40.

Por otra parte, es claro que la conciencia merleau-pontiana de la encarnación no se limita solo a la encarnación en un cuerpo sino que atañe al compromiso en una situación común, lo cual hace imposible concebir una conciencia desligada del mundo. El problema de la violencia solo tiene sentido para "una conciencia originalmente comprometida en el mundo, es decir, en la violencia, y se resuelve más allá de la utopía"¹⁰.

Así, por ejemplo, en *La república del silencio*, Sartre afirma que el torturado es quien elige cuándo "quebrarse", no el torturador:

A quienes desarrollaron una actividad clandestina, las circunstancias de su lucha aportaron una nueva experiencia, resistían a las torturas en el desamparo y la desnudez más completos: solos y desnudos [...]. Y sin embargo, en lo más profundo de aquella soledad defendían a los demás, a todos los camaradas de la resistencia; una sola palabra bastaba para provocar diez, cien arrestos. Semejante responsabilidad total en la soledad total ¿no descubre acaso nuestra libertad?¹¹

Para Sartre, es la conciencia la que elige cuánto dolor está dispuesta a soportar, la que elige hablar y delatar a los otros o bien resistir las torturas hasta las últimas consecuencias. La decisión será una decisión solitaria y gratuita. Sin embargo, Merleau-Ponty comenta al respecto que

se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancársele, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y, empeñado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar; o bien durante meses y años se ha enfrentado con esta experiencia en pensamiento y ha apostado toda su vida en ella; o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad.¹²

En contraposición a la interpretación sartreana, Merleau-Ponty sostiene que el torturado que resiste lo hace porque está inserto en una historia, esto es, porque un conjunto de sedimentaciones le sirven de motivación. La compañía de sus camaradas, la preparación psíquica, el afán de comprobar

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, p. 212.

¹¹ Jean Paul Sartre, *La república del silencio*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 12.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 460.

una idea, se presentan como el fondo sobre el cual decide no “quebrarse”. Hay elecciones anteriores, juicios de valores previos, una vida que se fue constituyendo por etapas. Resulta, así, que las relaciones interpersonales no son el resultado de actos o decisiones instantáneas sino que, por el contrario, ellas están sujetas al curso de las cosas, es decir, a los roles anónimos y a las situaciones en común. Por otra parte, la materia soporte de las relaciones intersubjetivas no puede ser considerada como un orden en sí o un poder completamente positivo. Una de las convicciones básicas del existencialismo de Merleau-Ponty es el hecho de que la existencia humana es fundamentalmente praxis de la conducción de la vida, a la que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarándola. La praxis es el proceso en el que los pensamientos alcanzan eficacia en el mundo material de las cosas: “Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose”¹³. En el artículo publicado en *Sentido y sinsentido* con el título “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty afirma que, mientras que los acontecimientos hacían cada día menos probable el mantenimiento de la paz, los intelectuales franceses, entre los que se incluye, “habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder ni tal sólo avizorarlas”¹⁴. Esto da prueba de que cuando el hombre político se limita a administrar un régimen o un derecho establecido, se puede esperar una historia no violenta; pero si, por el contrario, le toca la suerte o la desgracia de vivir una época en que el fundamento tradicional de una sociedad se hunde y donde el político debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, la libertad de cada uno amenaza de muerte la de los otros y la violencia reaparece: “El maleficio de la política reside en el hecho de que debe traducir los valores en el orden de los hechos”¹⁵. Cuando ello no ocurre, la violencia adquiere el rostro de la disociación entre la vida del espíritu, esto es, la seguridad de los principios vividos desde el interior, y, la vida

¹² *Ibidem*, p. XVI.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1963, p. 245.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, p. 64.

exterior, por la otra. Frente a esta alternativa tanto Merleau-Ponty como Ricoeur están de acuerdo en que una de las principales enseñanzas del marxismo, reside en reconocer que el hombre no se define por sus intenciones sino por lo que hace, lo cual significa que "somos lo que hacemos a los otros". Esto nos lleva a una primera conclusión: no se puede elegir entre la pureza y la violencia. Así, afirma Merleau-Ponty, "al condenar toda violencia nos colocamos fuera del dominio donde la justicia y la injusticia existen, maldecimos el mundo y la humanidad, maldición hipócrita, porque quien la pronuncia, desde el momento que ya vivió, aceptó las reglas del juego"¹⁶.

Frente a los reproches dirigidos contra *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty responde que sus críticos no querían aceptar que, con su acción, el hombre puede producir consecuencias distintas de aquellas que se propone, y que adoptaban esta posición porque necesitaban concebir la libertad como "buena conciencia", esto es, "un hablar francamente sin consecuencias"¹⁷. Según Merleau-Ponty, esta sensatez de la conciencia significa, en el fondo, una *regresión* del pensamiento político. Con otras palabras, se quería olvidar un problema que Europa sospechaba desde los griegos, esto es, el carácter trágico de la acción humana¹⁸. A continuación, Merleau-Ponty se plantea los siguientes interrogantes: ¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común? La vida política, al mismo tiempo que hace posible una civilización a la que no se trata de renunciar, ¿no comporta un mal fundamental, que no impide, sin embargo, distinguir entre los sistemas políticos y preferir el uno al otro, pero que prohíbe concentrar la reprobación sobre uno solo y "relativiza" el juicio político? La respuesta a estas preguntas no puede ser encontrada en una suerte de principio explicativo que elimine las dificultades de las relaciones humanas o que conciba el funcionamiento so-

¹⁶ *Ibidem*, p. 214.

¹⁷ *Ibidem*, p. 68.

¹⁸ Sobre el carácter trágico de la acción humana, vale la pena tener presente, las consideraciones realizadas por Paul Ricoeur, en el interludio al Estudio IX de *Sí mismo como otro*. En este sentido, resulta interesante detenerse en la siguiente afirmación: "Si la tragedia de Antígona puede todavía enseñarnos algo, ello se debe a que el contenido mismo del conflicto —a pesar del carácter desahuciado y no repetible del fondo mítico del que emerge y del entorno festivo que rodea a la celebración del espectáculo— ha conservado una permanencia imborrable". Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p. 283.

cial sin ninguna clase de opacidad. De ahí que Merleau-Ponty se haga cargo del carácter trágico de la acción: "Toda la tragedia griega sobreentiende esta idea de un azar fundamental que nos hace a todos culpables y a todos inocentes puesto que nosotros no sabemos lo que nosotros hacemos"¹⁹.

2. Racionalidad y contingencia en la historia

La pregunta por el sentido de la historia tiene presente que es un hecho irrefutable que son los hombres los que hacen la historia, pero también que es un hecho irrefutable que hay un sentido que no depende de la voluntad de los hombres. Con otras palabras, más allá de lo que los hombres pueden producir, "hay sentido, dimensiones, figuras", y, sin embargo, "son hombres los que hablan, piensan, ven"²⁰. Estas dos instancias que no implican una contradicción, ponen de manifiesto el carácter paradójico de la historia. Por una parte, la historia se nos volvería incomprensible si ella no estuviera recorrida por un sentido, por la otra, la historicidad misma correría el riesgo de desaparecer si la historia dejara de ser una aventura imprevisible.

El movimiento de la historia, pone de manifiesto que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable, que no existe una fuerza o un genio maligno que dirige la vida humana hacia el caos, porque cada una de nuestras acciones, al tener en cuenta las otras, las recobra orientándolas hacia un sentido universal: "el mundo humano es un sistema abierto o inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden"²¹. Resulta así que tanto el bien como el mal son contingentes. La misma luz que abre al hombre al ser, y que hace que todas las adquisiciones culturales sean comunicables, aparece también en las formas más crueles del sadismo:

El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero justamente en esto: que no tiene ningún equipamiento original y que él es el lugar de la contingencia, ya sea bajo la forma de una especie

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, p. 68.

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 28.

²¹ *Ibidem*, p. 304.

de milagro [...] ya sea bajo la forma de una adversidad sin intenciones.²²

Pretender explicar al hombre a partir de lo inferior como de lo superior significa desconocer el momento humano por excelencia “[...] en que una vida tejida de casualidades se vuelve sobre sí, se metamorfosea y se expresa”²³. Estas afirmaciones, que a primera vista pueden parecer escépticas, ponen de manifiesto, en primer lugar, el justo punto de la resolución humana, y, en segundo lugar, que las acciones mediante las que el hombre logra captar un sentido, a primera vista disperso, adquieren un peso decisivo porque la acción humana expresa la tensión entre la atestación de un sentido y la incertidumbre de la creación. El carácter situado y finito de la existencia, lejos de hacernos caer en un escepticismo sin salida, nos enseña a valorar aquellos momentos en que la vida humana, en la medida que se interpreta, logra recuperar el valor y el sentido de sus acciones, ya que *algunas veces*, en el amor, en la plenitud de la obra o en las acciones políticas, los hombres se reúnen y los acontecimientos responden a su voluntad: “Algunas veces se da este abrazo, esta luz, este momento de victoria o, como dice la María de Hemingway, esta *gloria* que lo borra todo”²⁴.

En otros términos, el acto histórico se inventa porque responde a la realidad de la iniciativa humana, pero a su vez responde a la red de significaciones abiertas e inacabadas que le ofrece el presente. Así, la historia nos envuelve y nosotros nos realizamos a través de esta inherencia de ella en nosotros, no por medio de una creación absoluta sino por un deslizamiento o desviación de sentido. Cuando Merleau-Ponty le reprocha a Sartre ignorar el espesor de la historia, ese intermundo que es su medio y desde el que brota el llamado de una verdad a hacer, lo hace porque sospecha que, en nombre de la espontaneidad de la conciencia, Sartre evoca una acción pura desligada del espesor del tejido sensible e histórico. El sentido que cada uno le da a su vida no puede independizarse de la red de configuraciones de sentido que ya nos instalaron en cierta posición frente a los otros y a los

²² *Idem.*

²³ *Ibidem*, p. 305.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 330.

acontecimientos, pero esa red no es un destino irrevocable. Del mismo modo que poseo la certeza de la facticidad, poseo también la certeza de su transformación. A primera vista, puede resultar llamativo que, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty introduzca la categoría maquiavélica de lo probable, pero justamente lo que se quiere resaltar con ella es que la acción tiene un tiempo propio, esto es, en otros términos, "la ocasión oportuna" en la que se unen el sentimiento de la contingencia con el gusto de la conciencia lúcida. A pesar de que en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles había dejado constancia de la significación de la fortuna para la acción, la filosofía clásica política no le prestó la suficiente atención a esta noción. Sin embargo, Klaus Held²⁵ señala que la única excepción a esto es Maquiavelo con su pertinente observación respecto de la "ocasión", "la fortuna" o "la cualidad del tiempo". "Si la fortuna parece favorable y a veces desfavorable, es que el hombre a veces comprende y a veces no comprende a su tiempo, y las mismas cualidades según los casos le llevan al éxito o al fracaso, pero no por casualidad" (*El Príncipe*, cap. XXV). Merleau-Ponty interpreta que cuando hemos comprendido "en los posibles del momento", lo humanamente válido, los signos y los presagios nunca faltan"²⁶. Volviendo a la perspectiva sartreana acerca de la acción, se puede afirmar que al rechazar lo probable, Sartre decide negar el contacto teórico y práctico con la historia, y buscar en la historia "[...] las ilustraciones de un drama cuyos personajes están definidos *a priori*, por la vía de la reflexión"²⁷. Para Merleau-Ponty, por el contrario, la acción es un compromiso que obliga a cumplir más de lo que se ha prometido, y ella es frágil porque, desde el momento en que la acción se dirige a la historia que nosotros y los otros hacemos, no se resuelve en los principios, sino que es una empresa "en la que nosotros nos sumergimos por entero, sin negarle nada, aún nuestra crítica, que forma parte de la acción y que es la prueba de nuestro compromiso"²⁸.

²⁵ Klaus Held, "Authentic Existence and the Political World", *Research in Phenomenology*, vol. XXVI (1996), p. 49.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 274.

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 284.

²⁸ *Idem*.

Conclusiones

La tesis de Ricoeur acerca de una eficacia de la no-violencia se vincula estrechamente con la posibilidad de "*un llamado profético que irrumpe verticalmente en la historia*"²⁹.

Más precisamente, se pregunta "de qué manera el profeta no será un yogui"³⁰. Esta cuestión supone, para Ricoeur, la convicción de que existe el valor de la no-violencia, la cual se enmarca en una convicción más fundamental: "El Sermón de la montaña concierne a nuestra historia y a toda la historia, con sus estructuras políticas y sociales, y no solo a actos privados y sin alcance histórico"³¹.

Ahora bien, la actitud del no-violento solo es válida, comenta Ricoeur, si se encarna en una acción que tenga peso en el curso de la historia. La no-violencia solo puede ser éticamente posible si se la considera en relación con la acción efectiva. Así, por ejemplo, que un hombre se niegue a matar y acepte morir para no ensuciar su reputación no resuelve el problema, ya que de nada sirve su pureza si de todos modos las consecuencias de su acción vuelven a la historia produciendo los efectos no queridos. Con otras palabras, "la violencia que él repudia es acreditada a otra violencia que no ha podido impedir y que incluso ha incentivado"³². Por el contrario, según Ricoeur, la fe del no-violento reside en el hecho de que con su desobediencia otorga una presencia real a los valores que los hombres vislumbran. Su eficacia es inactual, es una presencia anticipada de aquello que queda por hacer, que aún no se ha hecho carne en las instituciones y en los modos de sentir y obrar. Más precisamente, hay una historia de los actos que se entreteje en la historia de lo terrible. Lo paradójico es que su sentido está oculto, y, éste es el significado de la profecía.

Si bien desde la perspectiva merleau-pontiana no hay lugar para la figura del profeta, ya que implica una lectura trascendente de la historia, Merleau-Ponty reconoce que la fe "es el movimiento por el que, uniéndonos a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro pasado, hacemos que todo

²⁹ Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 154.

³⁰ Paul Ricoeur, "L'homme non-violent et sa présence à l'histoire", p. 240.

³¹ *Ibidem*, p. 235.

³² Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 154.

tenga un sentido, acabando con una palabra precisa el confuso discurso del mundo³³. Desde esta perspectiva, el proceso y la muerte de Sócrates siguen siendo objeto de reflexión porque plantean el conflicto entre "un justo que adhiere a la conciencia y que sin embargo se niega a culpar a lo exterior y obedece a los magistrados de la ciudad, queriendo decir con ello que pertenece al hombre juzgar la ley, a riesgo de ser juzgado por ella"³⁴.

Por otra parte, vale la pena señalar que tanto Ricoeur como Merleau-Ponty realizan una fuerte crítica a "la moral de los principios", esto es, a un "liberalismo agresivo" que adhiere al formalismo de los principios. Enfrentar al yogui con el comisario significa enfrentar la conciencia moral con la eficacia política. Entre estos dos antagonismos no es posible un terreno común; a lo sumo, lo único que puede ocurrir es que el mismo hombre se vea obligado a elegir, según el momento, por una o por otra actitud y, esto, según Merleau-Ponty, es patético. Por el contrario,

lo verdaderamente trágico comienza cuando *el mismo hombre* comprendió al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia, y que, sin embargo, el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad, ya no tenemos sólo una serie de oscilaciones, sino una relación dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos.³⁵

³³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, pp. 330s.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, p. 69.

³⁵ *Ibidem*, p. 156.