

Los dientes del dragón: Aproximaciones fenomenológicas a la relación violencia-política en Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty

Katherine Mansilla
Pontificia Universidad Católica del Perú

El título que le he dado a mi presentación corresponde a una frase que utilizaba el sacerdote Huberth Lansiers, capellán de las cárceles de Lima en el período del conflicto armado interno. “Los dientes del dragón” hace referencia al mito de Cadmo, fundador de Tebas que, habiendo matado a un dragón, entierra los dientes de este. Inmediatamente, en vez de salir espigas de la tierra, nacieron lanzas, cascos y soldados preparados para matar. Lansiers, que conocía bastante bien las cárceles, la situación de las víctimas durante el conflicto y las instituciones penitenciarias de nuestro país, se preguntaba con frecuencia: “¿no estaremos sembrando nosotros los dientes del dragón, sin darnos cuenta que acabaremos triturados por ellos?”¹. Es una forma de decir que la violencia no ha sido superada, sino que está oculta y próxima a manifestarse.

En los últimos años, en las ciencias sociales, se viene usando el término “postconflicto”². Esta palabra, en nuestro país, hace alusión al proceso que apertura la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) con la entrega de su *Informe final* (2003), que propone un escenario político y social nuevo, caracterizado por promover la paz, la justicia transicional, las reparaciones y el proceso socio-educativo de memoria y reconciliación frente a nuestro periodo más sanguinario. Si bien no sufrimos actualmente el conflicto armado, cabe preguntarse si hemos superado el conflicto político y social o si el conflicto y la violencia son inherentes a la vida política. Buscamos saber qué características estamos otorgándole a la violencia o cuál podría ser el aporte filosófico para problematizar aún más sobre dicho término.

1 La misma frase (“los dientes del dragón”) es el título del libro que recoge todas sus reflexiones sobre la violencia. Cfr. Lansiers, Hubert, *Los dientes del dragón*, Lima: Copé, 2014.

2 En la mayoría de los casos, los investigadores han planteado el postconflicto como el inicio de una nueva etapa y han tratado casos específicos que deberían trabajarse. Por ejemplo, el trabajo de reparaciones (cfr. Laplante, Lisa, “Después de la verdad: demandas para reparaciones en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación”, en: *Antipoda*, nº 4 (2007), pp. 119-145. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072007000100007&script=sci_arttext&tlng=en, revisado el 12/08/2016); las identidades de las víctimas y el trabajo de legitimación (cfr. Henríquez, Narda y Rosario Figari-Layus, *Silencio institucional, legitimación y des-legitimación de la violencia sexual en escenarios de posconflicto y violencia estatal, los casos de Perú y Argentina*, Lima: PUCP, 2015. Disponible en: <http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/files/2016/01/2015-26-Henríquez.pdf>, revisado el 12/08/2016); o los trabajos en torno a justicia y derechos humanos (cfr. Burt, Jo Marie, “Justicia transicional en el post-conflicto del Perú: avances y retrocesos en la rendición de cuentas por abusos del pasado”, en: *Revista para la Fundación del debido proceso*, año 6, nº 18, (2013). Disponible en: https://www.academia.edu/9116761/Justicia_transicional_en_el_post-conflicto_de_Peru_avances_y_retrocesos_en_la_rendicio_n_de_cuentas_por_abusos_del_pasado, revisado el 16/08/2016).

Nos interesa aquí retornar –como lo propone el método fenomenológico– a una génesis del sentido de lo político, una descripción del cómo aparece el conflicto o la violencia y cómo se prescinde de ella, o si, tal vez, lo que hemos hecho es ocultarla, tal como Cadmo entierra los dientes del dragón.

Históricamente, la política ha pretendido justificarse con violencia; es decir, hacer de ella un instrumento para legitimar y permanecer en el poder (el absolutismo de Luis XIV, el nazismo de Hitler, la Unión Soviética de Stalin, por enumerar algunos)³. Desde esta perspectiva, se piensa que la violencia es un componente intrínseco del poder político que disuade eficazmente al oponente. Incluso, aunque la violencia no haya sido ejercida al interior de un colectivo social, sí se ha usado para “proteger” a este colectivo de grupos externos, preservando el orden y la paz. Luego de producida la masacre de Lucanamarca⁴ por Sendero Luminoso donde, según el Informe de la CVR, los campesinos fueron asesinados y torturados de la forma más cruel, en una situación de total indefensión⁵, Abimael Guzmán, líder del partido terrorista, justificó este ejercicio de la violencia en la denominada “entrevista del siglo” (1988), de la siguiente manera: “Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca, ni ellos ni nosotros la olvidamos, claro, porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real; y lo decimos, ahí hubo exceso, como se analizará en el año 83, pero toda cosa en la vida tiene dos aspectos: nuestro problema era un golpe contundente para sofrenarlos, para hacerles comprender que la cosa no era tan fácil; en algunas ocasiones, como en esa, fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas, así ha sido (...) ahí lo principal fue hacerles entender que éramos un hueso duro de roer, y que estábamos dispuestos a todo, a todo⁶”.

Bajo la lógica del terror, según el líder del PCP-SL, los lucanamarquinos (y las demás comunidades) “aprenderían” a no oponerse a los proyectos políticos del partido. Guzmán Reynoso justifica la matanza como un medio para hacer efectiva la supuesta revolución política y económica. ¿Qué consecuencias tiene el terror? Por un lado, propicia la humillación y la

3 En la filosofía, el interés por pensar lo político como algo distinto de la violencia empieza con más claridad en la modernidad (Maquiavelo, Hobbes, Locke, los intelectuales de la Ilustración, Kant con la paz perpetua, los intentos de las ligas de naciones, la formación de la Organización de Naciones Unidas). La respuesta de la filosofía ha sido limitar o contener la violencia para el actuar político, frente a los hechos vividos.

4 El 3 de abril de 1983, luego que el comandante senderista Olegario Curitumay fuese asesinado por los pobladores de Lucanamarca, los líderes de Sendero Luminoso decidieron dar a los campesinos una “sanción ejemplar”. Sesenta militantes del PCP-SL entraron a la provincia de Huancasantos y asesinaron a 69 personas (entre ellos 18 niños y 11 mujeres, algunas embarazadas).

5 Cfr. Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final*, Lima, 2003, § 2.6. Disponible en: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VII/Casos%20Ilustrativos-UIE/2.6.%20LUCANAMARCA.pdf>, revisado el 16/08/2016.

6 “La entrevista del siglo”, en: *El Diario*, 31 de julio de 1988. Disponible en: <http://creandopueblo.files.wordpress.com/2011/09/8686654-pcp-entrevista-con-el-presidente-gonzalo.pdf>, revisado el 03/01/2017.

crueledad para conseguir la obediencia; por otro lado, quiebra completamente nuestra frágil institucionalidad jurídica. Así, el poder de un solo grupo se impone con violencia y destruye la libertad de todos los demás. En Sendero Luminoso no hay ningún rasgo de política: todo es violencia. Esta refleja el carácter mesiánico del “Pensamiento Gonzalo” y la forma como la humillación le permitía implantar sus objetivos, completamente arbitrarios.

El Informe de la CVR tomó una clara distancia conceptual para dejar de vincular la violencia a la política. En el Glosario (aún inédito), se define a la violencia política de la siguiente manera: “Pertenece a la *violencia política* toda acción detrimental o destructiva para cambiar órdenes sociales, jurídicos, institucionales o sistemas de gobierno considerados intolerables. Se la ha justificado ideológicamente por oposición al concepto de *violencia estructural*. Filosóficamente se ha *cuestionado* el uso de la expresión *violencia política* por encerrar una contradicción entre sus términos, siendo la esencia de lo *político* la interlocución e interacción, esto es, el *diálogo* y la búsqueda de *consenso*, precisamente lo negado por la violencia, que es esencialmente *muda*”⁷. Desde la perspectiva del Glosario de la CVR, la violencia de la que habla Guzmán Reynoso no supone ni propicia el poder político. De ahí que el Informe hable siempre de “conflicto armado interno”, es decir, una disputa entre sectores que han intentado destruir a su opositor mediante el uso de las armas⁸, generando violencia (“ruptura o quiebre de un estado de concordia”⁹). Según lo dicho, si bien hay en el conflicto armado motivaciones políticas, el terrorismo no puede apelar al concepto de política porque “el uso indiscriminado de la violencia y el terror desnaturaliza y desautoriza la identidad y la credibilidad políticas de quienes recurren a él”¹⁰. Por lo tanto, la política – tal como la muestra el documento– requiere de una colectividad que se reconozca, ante todo, como individuos racionales, libres e iguales; que resuelvan sus diferencias y organicen su vida en común¹¹. Es claro, entonces, que desde esta perspectiva la violencia es un modo de negar la política y la política debe apelar a la racionalidad y la dignidad, negando el uso de la violencia. La violencia cancela toda forma de política. El Informe de la CVR hace explícitas las causas que originaron el conflicto, pero,

⁷ “Violencia”, en: Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Glosario operativo*, documento de trabajo inédito, 2003, p. 15. La misma idea se encuentra en la Introducción del Informe: “La gran mayoría de los actores involucrados en el desarrollo de la violencia han alegado motivaciones políticas con el propósito de explicar o hasta de justificar sus actos. La CVR, sin embargo, se rehúsa a otorgar validez o consistencia a la noción de ‘violencia política’, a pesar de que sea un rótulo descriptivo ampliamente utilizado. Esa expresión es más bien un contrasentido, ya que la violencia, que es por definición la ruptura de todo esfuerzo comunicativo, no puede considerarse parte o continuación de una actividad –la política– que consiste precisamente en un proceso dialógico de construcción de acuerdos” (Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final*, p. 39).

⁸ Cfr. Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Glosario operativo*, p. 6 (“Conflicto armado interno”).

⁹ *Ibid.*, p. 15 (“Violencia”).

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 21 (“Responsabilidad política”).

conceptualmente, no encontramos cómo la violencia *no manifiesta* está presente en las relaciones humanas y cómo se mezclan con el poder¹².

Si buscamos pensar la relación violencia-política desde la fenomenología, consideramos importante la postura de dos filósofos de entreguerras: Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty. El interés de hacerlos discutir es, primero, porque las vivencias sobre la violencia son comunes en estos autores: Arendt nació en 1906, Merleau-Ponty nació en 1908; ambos conocieron las guerras mundiales, la crisis económica de 1929, los gobiernos totalitarios (nazismo, fascismo), la expansión del comunismo, la Guerra Fría. Ambos filósofos expresan la necesidad de pensar la violencia como forma de superar lo vivido: “La guerra ha gastado tanto los corazones, ha exigido tanta paciencia, tanto valor, prodigó tanto los horrores gloriosos o no gloriosos, que los hombres no tienen siquiera suficiente energía para mirar la violencia a la cara, para verla allí donde se encuentra. Han deseado tanto alejar al fin la presencia de la muerte y volver a la paz, que no pueden tolerar el no encontrarse en ella todavía, y una visión un poco franca de la historia es considerada como una apología de la violencia. No pueden soportar la idea de estar expuestos a ella todavía, de tener todavía que pagar con audacia el ejercicio de la libertad”¹³.

Los dos autores son críticos a que se piense la violencia como azarosa o como un producto de malos entendidos, de una consciencia humana siempre dispuesta a la paz y el bienestar¹⁴. No obstante, las conclusiones de sus reflexiones son distintas. Por una parte, Arendt piensa la violencia desde su experiencia del Holocausto (*Los orígenes del totalitarismo*, 1951) y los escritos sobre la violencia, específicamente, son de la década del 60

12 Es claro que, en el contexto de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, era necesario un discurso que partiera desde el “Estado de derecho” para garantizar la justicia, las reparaciones a las víctimas y los juicios a todos los implicados durante el conflicto (grupos terroristas, agentes del Estado). Nuestro trabajo parte de reconocer la situación y los alcances del Informe al respecto, en torno a la violencia, para luego analizar si hay algún lado de esa violencia que se mantiene políticamente y que se hace invisible en las estructuras sociales.

13 Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, traducción de León Rozitchner, Buenos Aires: Pléyade, 1968, p. 35.

14 En el caso de Arendt, la siguiente cita podría resumir esta crítica: “La violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad; en ningún lugar desempeña la fortuna, la buena o la mala suerte, un papel tan fatal dentro de los asuntos humanos como en el campo de batalla, y esta intrusión de lo profundamente inesperado no desaparece cuando algunos la denominan ‘hecho de azar’ y lo encuentro científicamente sospechoso; ni puede ser eliminada por situaciones, guiones, teorías de juegos y cosas por el estilo. No existe certidumbre en estas materias, ni siquiera una última certidumbre de destrucción mutua bajo ciertas circunstancias calculadas” (Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, traducción de Guillermo Solana, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 11). En el caso de Merleau-Ponty: “Nous avons secrètement résolu d’ignorer la violence et le malheur comme éléments de l’histoire, parce que nous vivions dans un pays trop heureux et trop faible pour les envisager. Nous méfions des faits, c’était même devenu un devoir pour nous. On nous avait appris que les guerres naissent de malentendus qui peuvent être dissipés et de hasards qui peuvent être conjurés à force de patience et courage” (Merleau-Ponty, Maurice, “La guerre a eu lieu”, en: *Sens et non sens*, Paris: Gallimard, 1996, p. 169).

(*Sobre la Revolución*, 1963; *Sobre la violencia*, 1969), cuyo contexto es la inestabilidad en la que nos sitúa la Guerra Fría y la amenaza de destrucción masiva. En su obra, Arendt niega la violencia como parte de la vida política, porque su objetivo es integrar la ética y la política bajo una premisa de respeto de la individualidad y de las diferencias colectivas. Podríamos decir que hay una cercanía entre Arendt y la postura del Glosario de la CVR. Por otra parte, los textos de Merleau-Ponty fueron escritos a pocos años de finalizar la Segunda Guerra Mundial. Sus análisis sobre la violencia llegan hasta 1955 y sufrieron cambios de acuerdo a las experiencias vividas políticamente (la Revolución rusa, la guerra de las Coreas, la Revolución en Hungría). Merleau-Ponty intenta superar la violencia sin extirparla de la vida política. Así, la violencia para él es intrínseca a las estructuras sociales¹⁵.

§ 1. Arendt: exclusión de la violencia para la acción política

Hannah Arendt diferencia radicalmente violencia y poder. La violencia está asociada a la dominación (mandar y obedecer). El poder, en cambio, es la capacidad humana de “actuar concertadamente”¹⁶, es decir, el poder no es atribución de un individuo, sino de un grupo de personas que legitiman el actuar de una persona (o grupo) en particular¹⁷. Según la autora, el poder existe cuando hay un grupo (un pueblo) que legitima el actuar de otro individuo, es decir, el poder se da en la vida pública en la que todos los ciudadanos deben ser iguales, como sucedía, por ejemplo, en la Atenas del siglo IV a.C., donde se privilegiaba la deliberación y la comunicación entre ciudadanos iguales que ejercen el poder a través de la acción y la palabra¹⁸. Incluso el dirigente totalitario, dirá Arendt, quien tiene como principal instrumento la tortura y el terror, necesita de un poder básico (informadores, ciudadanos comprometidos), pues “el poder corresponde a la esencia de todos los gobiernos, pero no así la violencia”¹⁹.

¿Qué tiene entonces de particular la violencia, para Arendt? Si esta funciona separada del poder, entonces, funciona bajo un razonamiento de medios a fines y necesita de una justificación pues su carácter es meramente instrumental²⁰. Esta es una diferencia radicalmente importante: el poder no necesita justificaciones, sino legitimidad, ya que surge en una comunidad política donde las personas se juntan a actuar concertadamente. Por eso dirá la autora: “la violencia puede ser

15 Nos interesa hacer una breve observación: lo que presentamos hoy es un trabajo preliminar de una investigación de dos años que estamos realizando para el grupo *ClphER*, titulada “El retorno a las cosas mismas”. Somos conscientes que esta primera aproximación se plantea a modo de controversia entre ambos autores, pero que tiene como objetivo final aportar crítica y fenomenológicamente a los estudios sociales y las formas sobre cómo se comprende el conflicto y lo político.

16 Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, p. 60.

17 *Cfr. ibid.*, p. 61.

18 *Cfr. ibid.*, p. 55.

19 *Ibid.*, p. 70.

20 *Cfr. ibid.*, p. 63.

justificable, pero nunca será legítima”²¹. Entonces, la violencia en tanto que es un instrumento para alcanzar un fin, no es un fin en sí mismo, como sí lo es el poder. El poder y la violencia son excluyentemente opuestos: “donde uno domina, absolutamente falta el otro”²².

Podría ilustrarse el carácter justificado de la violencia, piensa Arendt, en el marxismo. Hay tres aspectos que sostienen la justificación de la violencia para la revolución del proletariado: primero, la “glorificación” que Marx hace de la “labor”. En efecto, en *La condición humana*, la autora ha explicado cómo –para Marx– la labor es el núcleo central de todas las actividades humanas, pues esta es el origen de todos los valores sociales y el que nos diferencia de otras especies animales: la labor pone a nuestra disposición todo lo que producimos y todo lo que consumimos²³. Por ello, esta no puede formar parte del ámbito privado, sino que es el núcleo central de la vida política. Invirtiendo así los valores políticos tradicionales, Marx –cree Arendt– “glorifica la labor”²⁴. Segundo, piensa Arendt, tal glorificación hace que Marx sostenga la revolución del proletariado, clase heredera de la humanidad y del cambio último y decisivo. La clase proletaria, tomando conciencia de su situación, será la responsable de emancipar no solo a quienes trabajan, sino también a quienes consumen²⁵. Tercero, justificando el acto revolucionario, la lógica marxista lee la historia (los acontecimientos sociales y políticos) bajo una lógica de progreso, como necesaria. La autora piensa que Marx hereda de la tradición filosófica la idea del progreso de la historia, entendida esta como un *continuum* temporal hacia la mejoría²⁶, a lo que Marx añadiría la necesidad de bloquear ese *continuum* con la revolución, para superar el capitalismo, un sistema perverso que no tiene otro fin que sí mismo.

¿De qué manera Marx justificaría la violencia? Según Arendt, para Marx ha existido una violencia anterior en la historia que es pensar la labor como el núcleo de la subordinación. La meta actual de la historia supone abolir esa violencia anterior, para alcanzar una plena libertad, cuyo porvenir está en la conciencia de la clase proletaria. Esta, reconociéndose responsable de la humanidad y del futuro, tiene la tarea histórica de suprimir la labor. Desde esta perspectiva marxista, dice Arendt, los hombres pagan con “sus propias vidas” el progreso de la historia. Entonces, para la filósofa, Marx justifica la violencia en el movimiento de la lucha de clases, negando el contenido sustancial humano que es la capacidad de hablar (lenguaje, creación), propio de la acción política. Dice la autora: “De esto se sigue –y ello ya estaba claro en los escritos históricos del propio Marx y se ha hecho incluso más manifiesto en toda la historiografía estrictamente marxista–

21 *Ibid.*, p. 71.

22 *Ibid.*, p. 79.

23 *Cfr.* Arendt, Hannah, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 44, 65, 86.

24 Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político universal*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Encuentro, 2007, p. 24.

25 *Cfr. ibid.*, pp. 30-32.

26 *Cfr.* Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, p. 43.

que la historia, que es el registro de la acción política del pasado, muestra su verdad, su rostro no distorsionado, únicamente en las guerras y revoluciones; y que la actividad política, si no es acción directa, violenta, debe entenderse o como la preparación de la violencia futura, o como la consecuencia de la violencia pasada. El desarrollo del capitalismo es esencialmente la consecuencia de la violencia de la acumulación original, justo como el desarrollo de la clase trabajadora es esencialmente la preparación para el día de la revolución”²⁷.

Resumiendo, Arendt cree que Marx, oponiéndose a la tradición, pensó la *praxis* como acción efectiva, diferenciándola del discurso, y ahí está su error: Karl Marx concibe la acción humana como una “verdad superior” al discurso, sin reconocer que “la violencia, a diferencia de otros tipos de acción humana, es muda por definición”²⁸. Arendt dice que Marx no es consciente de esta diferenciación y de su justificación de la violencia, y esto pasa porque Marx se ampara en la idea del futuro de la historia desde una lectura mecánica: el hecho de un futuro de una sociedad sin clases, sin naciones, una sociedad con igualdad universal que destituiría la labor y propondría un mundo donde nadie manda y nadie obedece²⁹. En breve, la violencia, para Arendt, niega toda posibilidad de comunicación, esencia fundamental de la vida política, acción misma que permite el espacio de aparición y de reconocimiento entre individuos libres³⁰.

§ 2. Merleau-Ponty: la violencia en las estructuras sociales

La perspectiva fenomenológica merleau-pontiana exige reconocer los rasgos de la violencia, incluso en “tiempos de paz”³¹, pues la violencia está presente en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales. Por lo mismo, será importante analizar las condiciones que originan la violencia. No necesariamente el término “violencia” hace alusión a lo que Arendt identificaba con la objetivación del ser humano, la negación de la posibilidad de comunicación, la guerra. En Merleau-Ponty hay una visión general de la violencia que forma parte de las relaciones humanas (como

27 Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político universal*, p. 33.

28 *Ibid.* p. 34.

29 *Cfr. ibid.*, p. 47. Es interesante retomar también la reflexión de Arendt sobre la lejanía y la cercanía que Marx mantiene con la tradición: “Labor, violencia y libertad señalan los desafíos centrales a nuestra tradición que aparecieron con los tres grandes acontecimientos de la época contemporánea y que Marx intentó formular y pensar adecuadamente. En comparación con ellos, la única inversión de los ‘valores’ tradicionales de que el propio Marx era consciente: el giro del ‘idealismo’ al ‘materialismo’ –con el que creyó haber puesto patas arriba a Hegel, y por el que con tanta frecuencia se le ha alabado o culpado–, es de menor importancia. Semejante operaciones de ‘dar la vuelta’ fueron, sin embargo, características de la rebelión consciente de la nueva época contra la tradición y de su ligazón inconsciente a la tradición” (*ibid.*, p. 53).

30 Debe añadirse que Arendt, de cierto modo, ejemplifica, las consecuencias del marxismo y su institucionalización de la violencia, en el terror de los Estados (Unión Soviética) que, lejos de abolir las relaciones de poder, hacen que este desaparezca por completo.

31 Merleau-Ponty, Maurice, “La guerre a eu lieu”, p. 175.

factum). El autor intenta usar una perspectiva fenomenológica para mirar la violencia “por debajo” o en el origen de la praxis. Sus críticas, tanto al capitalismo como al comunismo, serán centrales para denunciar su configuración de la violencia.

Cuando escribe *Humanismo y terror* (1947), el francés manifiesta que se vive en un período en el que “no se puede ser comunista ni anticomunista”³². Como es propio de su estilo, criticará y mostrará la violencia desde ambos sistemas políticos. Por un lado, en el capitalismo, la remuneración de la fuerza de trabajo lleva a una explotación desmesurada de ella. No hay una crítica del propio sistema liberal frente a esta situación, que es ya una forma de violencia. Además, el liberalismo busca que sus principios sean realizables para todos (formalismo esencial, dogmático), sin transformar las condiciones económicas y sociales de los ciudadanos. Dice el autor que “se defiende la libertad antes que a los hombres libres”³³, y esto es también violencia. Para Merleau-Ponty, el liberalismo tolera la violencia, la oculta; por eso es deshonesto. Por otro lado, sobre el comunismo, Merleau-Ponty cree que este fomenta el terror. Las formas en las que se ha hecho la revolución (URSS) son herederas y acríticas de prácticas fascistas y tiránicas, que se han amparado sobre la necesidad del futuro de la historia (aquí compartiría la posición de Arendt). Por esta razón, el comunismo ha fracasado frente al humanismo que proclamaba.

Para comprender la violencia en clave fenomenológica, Merleau-Ponty la definirá como un elemento constitutivo de nuestra intersubjetividad. En “*La guerre a eu lieu*” (1945), el autor dice que debemos reconocer que para acabar con el nazismo hemos debido actuar con violencia. Así también, la guerra demuestra que renunciar a la violencia es ilusorio, pues en ella los hombres se enfrentan a situaciones que los obliga a adoptar roles, alterando sus decisiones y sus comportamientos. Por este motivo, la tesis liberal de renunciar a la violencia es irreal³⁴. Así también, es una ilusión la dialéctica marxista, cuyo fin es que la violencia acabe cuando la clase obrera elimine las clases. Esta visión, cree Merleau-Ponty, no hace más que justificar la violencia, pues pone en ecuación el presente y el futuro, y así el mito del porvenir es superior a las vivencias del presente. El comunismo justifica la violencia en el aquí y ahora.

Que no se pueda erradicar la violencia de la historia responde a una visión específica de lo político en Merleau-Ponty, a saber: no hay certeza sobre el futuro. Lo político es contingente; esto es, el espacio de relaciones sociales, donde los grupos confrontan sus principios políticos y toman decisiones sobre ciertas posibilidades que pueden vislumbrar de la

32 Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, p. 15.

33 *Ibid.*, p. 17.

34 Al respecto, puede revisarse: Cooper, Barry, *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform*, Toronto: University of Toronto Press, 1979. Cooper critica al autor desde una reformulación kantiana, cuyo objetivo es otorgarle al individuo la posibilidad de negarse a la violencia. Pero la respuesta a su postulado puede encontrarse en el mismo Merleau-Ponty, cuando estamos ante una experiencia de guerra.

historia, en ningún caso tiene garantía del porvenir. Afirma el autor: “la vida, la discusión y la elección política se realizan sobre ese fondo. Lo que cuenta y lo que es preciso discutir no es la violencia, es su sentido o su porvenir”³⁵. En ese sentido, la acción política es “impura”, cualquier decisión satisface a unos y se opone a los intereses de otros. El sujeto que tiene una vida política activa tiene la conciencia más clara de estar en el conflicto, pues lo político es el espacio de lo justo y lo injusto, y, por ende, el espacio donde aparecerá la violencia. Dice Merleau-Ponty: “El político nunca es a los ojos de los demás lo que a los propios ojos, no solo porque los otros lo juzgan temerariamente, sino más aún porque ellos no son él, y porque lo que en él es error o negligencia puede ser para ellos mal absoluto, servidumbre o muerte. Al aceptar, con un papel político, una posibilidad de gloria, acepta también un riesgo de infamia, uno y otro ‘inmerecido’. La acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios”³⁶. A lo que agrega: “Ningún político puede enorgullecerse de ser inocente. Gobernar, como se dice, es prevenir, y la política no puede justificarse sobre lo imprevisto. Pero lo imprevisible existe. Esa es la tragedia”³⁷. Entonces, lo político pone a los sujetos en un horizonte de posibilidades, cuya elección no es más que una apuesta por el porvenir. Es importante aclarar que cuando el autor dice que la historia es contingente, no está afirmando que esta sea relativa; no está pensando la historia como un caos en el que toda decisión sea válida. Lo que propone es la posibilidad de una actuación y el riesgo que toman los actores políticos en torno a una lectura de la historia. En otros términos, si el imperativo categórico de Kant era el principio regulador (*a priori*) de todo actuar ético (y político), y si en Marx hay una claridad fehaciente en torno a una acción política que asegura la justicia en el futuro, en Merleau-Ponty hablamos de acciones políticas intersubjetivas que simplemente se realizan con la esperanza de ser más justas, pero no hay ni garantía, ni fin.

La violencia aparece en las estructuras sociales, en el reclamo de un colectivo, de un grupo humano que exige la posibilidad de tener un futuro. El autor vuelve a los sujetos que perciben una situación injusta, no desde una conciencia universal, no desde un líder, no desde un grupo con mayores habilidades para la acción, sino desde la experiencia de sentirse despojados de su vida, lo que los invita a unirse, por ejemplo, contra un sistema económico, o contra el silencio de nuestras instituciones frente al trato que se da a los familiares de las víctimas. Por esta razón, para el fenomenólogo, hay ciertos ejercicios de la violencia que pueden ser aceptados³⁸; no obstante, Merleau-Ponty no logra ofrecer grados de

35 Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, p. 155.

36 *Ibid.*, p. 26.

37 *Ibid.*, p. 27.

38 *Cfr.* Chiujea, Mihnea, “Maurice Merleau-Ponty on Violence and Marxism”, en: *Opticon1826*, vol. XV, nº 7 (2013), pp. 1-15. El autor resume las críticas a Merleau-Ponty en un balance de una definición cualitativa y cuantitativa de la violencia. Para Chiujea, el fenomenólogo no logra dar una definición concreta de la violencia. Los cambios de su postura frente al marxismo (de aceptación y luego de denuncia) lo terminarían por acercar a un liberalismo que niega por completo la violencia.

violencia aceptables y no aceptables. La violencia legítima (por ejemplo una huelga, que puede hacer perder millones de dólares pero permite que haya la posibilidad de una situación favorable para una mayoría desfavorecida) es un tipo de violencia que permite negociar y orientar nuestras acciones. La violencia tendría aquí un carácter de manifestación o mostración de estas nuevas exigencias.

Resumiendo, la propuesta del francés se ancla en el carácter intersubjetivo de la acción política. Si no se reconocen todos los componentes de la intersubjetividad (el conflicto entre ellos), difícilmente podemos apreciar la complejidad de lo político y su concreción en el futuro de las personas; en especial, para aquellas a las que les ha sido negada la justicia.

§ 3. A modo de conclusión preliminar

En esta presentación hemos visto diferentes perspectivas sobre la violencia y su relación con la política. En Sendero Luminoso todo se reduce a la violencia y se anula cualquier rasgo de lo político. En el Glosario de la CVR se describe un espacio ético que propone ciertos indicadores de lo político; entre ellos, excluir cualquier forma de violencia. En Arendt, se escinde radicalmente el poder (que es acción, comunicación, reconocimiento) de la violencia. En Merleau-Ponty, se retoma la relación política y violencia para describirla desde un entramado tácito de relaciones intersubjetivas. Para este autor, la política es contingente, por lo que la violencia es un rasgo inherente del conflicto político.

¿Hay algo de todo lo dicho que puede servirnos para mirar el postconflicto o el conflicto armado interno? ¿Qué ofrecería una reflexión que no anula el conflicto, sino que permite mirarnos como parte de una sociedad con estructuras sociales en las que se siguen cometiendo injusticias? Una preliminar respuesta es que la contingencia social y la historia, como posibilidad, permiten no escindir lo público y lo privado. El individuo no está puesto en un sistema político, el individuo es ser-al-mundo, vive con los otros y las cosas; su praxis solo puede ser colectiva y nunca acabada. En ese sentido, no se lo puede comprender sin los otros, comunicándose, distinguiendo sus intereses, tomando partido y posiciones políticas, transformando sus roles sociales, metamorfoseando identidades, reconstruyendo instituciones que le permitan dar futuro a sus connacionales, disintiendo de hechos que anulan el futuro de otros, o consensuando cuando sea necesario. El reto que deja la violencia en su relación con lo político es la invitación a mirar aquella violencia que no está siendo visible, agudizar nuestra visión para ver las formas en las que se va, silenciosamente, instalando en la política. Como también lo ha dicho Chantal Mouffe³⁹, la democracia es agónica y paradójica. En ese sentido, el postconflicto no es el fin de algo que suponga meramente justicia, reparación y reivindicación frente a las consecuencias nefastas de la

³⁹ Cfr. Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, traducción de Tomás Fernández Auz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Gedisa, 2003.

violencia, por la que luchan, hasta hoy, las víctimas. Supone un compromiso colectivo más amplio, una responsabilidad que supone la exigencia de los ciudadanos para una institucionalización que propicie el desarrollo democrático.

Con lo dicho, aparecen las preguntas: ¿qué es el postconflicto?, ¿tiene sentido político hablar de esto? Debería darse más rigor al uso del término, entenderlo como apertura a producir nuevos significados de convivencia, reconocer que hacer política es conflictivo pero es inmanente al mundo humano. La amenaza de la democracia es, justamente, negar o pretender ocultar su carácter antagónico, que lleva a no reconocer violencias no manifiestas, que se ocultan bajo la idea de neutralidad. Hablar del postconflicto podría ser una manera de disimularnos la realidad; por eso decimos que, si no nos redefinimos en el conflicto, estaremos cosechando los dientes del dragón.