

Juan Antonio González de Requena Farré

La inscripción de la violencia y la voz de la víctima. Un replanteamiento del problema de la violencia desde Judith Shklar y Axel Honneth

Resumen: Hay una clara eficacia política y ética en el hecho de designar la violencia y referirla a alguien a quien culpar. Pero, cuando se impone el significante 'violencia', tiene lugar un acto de violencia simbólica, y el círculo de la violencia continúa. Lo mismo ocurre, cuando el orden simbólico trata de regular la violencia, y requiere de una violencia sacrificial o de la fuerza de la ley para detener la violencia mimética. De hecho, actualmente se está extendiendo una forma mediada de violencia mimética extrema, a través de la sociedad del espectáculo, y la justicia formal no consigue evitarlo por medio de más sanciones jurídicas. En este artículo, se propone otro discurso sobre la violencia; uno que no se basa en designar al violento, sino que atiende a la voz de la víctima, para ampliar la responsabilidad cívica hacia el daño y el agravio ajenos.

Palabras claves: Violencia. Pacificación. Justicia. Víctima. Agravio.

Abstract: There is a clear political and ethical efficacy in the fact of naming violence and referring it to someone to blame. But when the significant of 'violence' is imposed, takes place an act of symbolical violence, and the circle of violence goes on. The same thing happens, when the symbolical order tries to regulate violence, and requires a sacred violence or the force of law to stop the mimetic violence. As a matter of fact, nowadays a mediated form of extreme mimetic violence is extending across the society of spectacle, and formal justice cannot avoid it by means of more legal sanctions. In this article,

another discourse on violence is proposed; one that is not founded on naming the violent, but takes care of the victim's voice, in order to widen civic responsibility towards other's damage and injury.

Keywords: Violence. Pacification. Justice. Victim. Injury.

Introducción: la violencia del significante

Cabe sospechar que la designación de la violencia constituye precisamente el más neto ejemplo de violencia simbólica; esto es, juega un rol central en el control discursivo de la construcción de la realidad social, mediante la capacidad que tiene la enunciación para constituir los datos, para hacer ver y creer, así como para legitimar cierta representación e investidura simbólica de los grupos e instituciones (Bourdieu, 2001, pp. 87-99). En efecto, al hablar de la 'violencia' nos encontramos ante un significante tan polisémico, como ambivalente y elástico, que parece inscribirse en una compleja serie de articulaciones diferenciales. No obstante, la irreducible dispersión del significante de la violencia aparece regulada y encuentra cierto punto de condensación en torno a la propia vaciedad del significante, que sólo cobra sentido cuando la designación de la violencia nos permite excluir algo otro como violento. Estamos, pues, ante uno de esos significantes

flotantes que –como plantea Laclau– no adquieren su significado en virtud de la descripción referencial de un estado de cosas objetivo, sino únicamente a través de los usos polémicos de la enunciación, mediante los cuales el significante cobra sentido y unifica hegemonícamente sus determinaciones, al designar lo excluido y en la imposición de la denominación (Laclau, 2005, pp. 92-97 y 110-121). En ese sentido, no existe una referencia objetiva del término ‘violencia’, pero sí usos polémicos del significante flotante de la violencia e imputaciones nominales de violencia. Al fin y al cabo, el concepto de violencia tiene una fuerza moral que permite reprobar algunas prácticas o actos; habría que puntualizar que el significante flotante ‘violencia’ también tiene una eficacia política en la identificación y legitimación de sentidos compartidos, así como en la imposición de significaciones y en el acto de la nominación. Desde esa perspectiva, la nominación de la violencia y la imposición del significante constituirían un patente ejercicio de violencia simbólica. No en vano, Blanchot ya había observado un vínculo íntimo entre la nominación y la violencia, entre la palabra y el poder de convocar y de retirar de la presencia; se trata, en suma, de la estrecha relación entre el lenguaje y esa forma de violencia secreta que se asocia al poder de la enunciación (Blanchot, 1970, pp. 86-86). ¿Cómo denunciar la violencia, pues, sin reproducir la violencia simbólica de la designación del acto marcado como violento?

La inscripción de la violencia: oposiciones subordinantes y relatos

La designación de la violencia no solo involucra una cierta violencia simbólica en la imposición del significante, sino que además se suele asociar a la legitimación de la nominación de la violencia, por medio de alguna distinción jerárquica u oposición subordinante; se trata de marcar alguna diferencia entre una violencia considerada legítima o correcta y, por otra parte, una violencia ilegítima o fatal. Y es que, a través de la disociación de nociones, se lleva a cabo una valorización y ordenación jerárquica de los términos

que de la oposición resultan; de ese modo, la disociación nocional no consiste en una distinción puramente formal o verbal, sino que ofrece una visión del mundo y establece jerarquías nocionales precisas (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, pp. 627-683). En ese sentido, no es de extrañar que, en el pensamiento político de la modernidad, la violencia se haya inscrito mediante oposiciones subordinantes como aquellas que distinguen, por una parte, el poder soberano del Estado o el monopolio legítimo de la fuerza, y, por otro lado, la violencia desintegradora, destructiva y sin sentido. Por lo demás, la inscripción de la violencia y de sus oposiciones subordinantes tiene lugar a través de ciertos relatos de la violencia, que articulan tanto algún inicio fundacional y algún horizonte de consumación o final, como una secuencia de desarrollo o algún ciclo de retorno entre los términos de la distinción jerárquica. En el caso del pensamiento político moderno, son habituales los relatos de pacificación: narraciones sobre el advenimiento del poder soberano y la razonable administración de la fuerza, que nos permite superar el escenario de la caótica violencia.

Paradigmáticamente, el pensamiento político hobbesiano aporta un relato de pacificación que ha tenido un rol fundacional en la legitimación del soberano del Estado moderno: se trata de la narración del advenimiento y conservación de la paz en el seno de una asociación civil sujeta a un poder soberano autorizado. Semejante paz y concordia civiles se constituyen y logran mediante un pacto social (un contrato de sujeción), en virtud del cual los individuos transfieren sus derechos y devienen súbditos de una mancomunidad artificial. En su condición de pactantes de una asociación civil que les permite convivir bajo un poder soberano autorizado (y como súbditos del artefacto político o del cuerpo artificial del poder estatal), los individuos se liberan de la exposición a la violencia y a la guerra de todos contra todos, de manera que los individuos ven asegurada su autoconservación. En fin, este relato de la búsqueda racional de la paz, por medio de la asociación civil y del sometimiento a un poder soberano autorizado, promete una liberación del temor a la muerte violenta e ignominiosa en una situación de guerra de todos contra todos (Oakeshott, 2000, pp. 314-317). En ese sentido,

la violencia se inscribe como un significante del trasfondo fatídico y de la condición miserable en que los individuos se ven sumidos cuando se halla ausente (o se interrumpe) la asociación civil y el poder soberano del Estado.

En ese relato de la consecución de la paz civil bajo el poder soberano del Estado, el significante de la violencia se introduce en virtud de una oposición subordinante entre poder y violencia. En Hobbes, el poder se concibe instrumentalmente como medio para obtener algún fin; por más que se distinga entre un poder original (asociado a las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como la fuerza, el talento, la elocuencia, etc.) y, por otra parte, un poder instrumental (por ejemplo, reputación, riqueza, relaciones, fortuna, artes y ciencias, etc.), que se adquiriría mediante las facultades originales del hombre, y operaría como medio para conseguir más poder. No en vano, Hobbes privilegia el sentido instrumental del poder, esto es, el efecto acumulativo y maximizador asociados a todo poder humano, incluido el poder de mancomunar fuerzas y coaligar los poderes de varios hombres en una asociación civil, tal y como ocurre con el poder soberano del Estado (Hobbes, 1983, pp. 99-100). Como contrapartida, la violencia irrumpe como un medio de división y discordia; ya sea a través de la competencia, que induce a la apropiación y dominación violentas; ya sea a través de la desconfianza mutua, que nos lleva a usar la violencia defensivamente; o bien mediante la lucha por el reconocimiento y la reputación, que recurre a la violencia ante cualquier signo de menosprecio y subestimación (Hobbes, 1983, pp. 134-135). En todo caso, la pacificación política lograda bajo el poder soberano del Estado no suprime las manifestaciones de la violencia, los daños infligidos y las injurias. De hecho, el poder soberano y temible del Estado administra políticamente (como autoridad pública), y gestiona diferencialmente, los actos violentos, toda vez que tipifica jurídicamente ciertos delitos como transgresiones de la ley, y se reserva el derecho de infligir daño y castigar, aunque sea bajo la forma de una pena legalmente autorizada (y no como un acto de hostilidad) (Hobbes, 1983, caps. XXVII y XXVIII).

Con la crisis de legitimidad del Estado moderno –a raíz de las contradicciones económicas y de

los conflictos de clase que desgarran al mundo burgués y atraviesan la autorregulación mercantil de la sociedad civil–, también quedaría en entredicho el escenario de pacificación política que había permitido subordinar la violencia bajo el gobierno autorizado de un poder soberano (erigido en monopolista de la violencia legítima). En la retórica de los movimientos revolucionarios, tendrá lugar una inversión de la oposición subordinante poder/violencia, en consonancia con una marcada desconfianza hacia la pacificación jurídico-política que se gestó al alero del poder estatal y del monopolio de la fuerza en el mundo burgués. De modo significativo, la *Apología de la violencia* de Georges Sorel registra una transformación histórico-semántica decisiva en la inscripción de la “violencia”: la violencia –al servicio de la anticipación de una huelga general– se perfila como un significante sublime, que desempeña la función de mito social (una imagen intuitiva y sentimentalmente provista de sentido, que concentra instintos y esperanzas al servicio de la movilización de masas) y opera como consigna inspiradora a la hora de acometer la transformación revolucionaria del mundo burgués (Sorel, 1976, pp. 85-86 y 177-193). A través de su escritura, Sorel denuncia con acritud el pacificado mundo burgués; no sólo desenmascara la cobardía e hipocresía, la corrupción y oportunismo, que sirven de trasfondo a una democracia burguesa adormecida por el humanitarismo, sino que, además, repudia esa política burguesa que convierte la democracia en una bolsa parlamentaria de compra-venta, al servicio del embaucamiento de masas (Sorel, 1976, pp. 112-125). En la retórica incendiaria de Sorel, el Estado y la democracia burgueses se sustentan en métodos político-criminales, y se sirven de letrados y abogados, para legitimar un orden fraudulento de piratería político-financiera (Sorel, 1976, pp. 260-280). En ese sentido, la lucha de clases y la violencia proletaria constituirían una experiencia redentora, en la que está en juego la posibilidad de remarcar la división y lucha de clases (frente a una burguesía decadente, que ha perdido su iniciativa histórica), para forzar el punto de no retorno de la catástrofe revolucionaria. El significante de la violencia, inscrito –como heraldo de la catástrofe– en el horizonte de sentido de

una huelga general mítica, se despoja de sus connotaciones morales peyorativas y se convierte en la autoexpresión sublime de una renovación moral: la regeneración bajo una moral absoluta del entusiasmo heroico, la solidaridad espontánea y la redención ética mediante la lucha (más allá de la débil moral de rebaño de la burguesía, mezcla de resentimiento hipócrita, formalismo y oportunismo) (Sorel, 1976, pp. 310-331). En ese sentido, la pacificación moral y la regulación jurídico-política de la violencia dan paso a una encendida invocación de la violencia revolucionaria como motor de una transformación histórica irrefrenable; asimismo, los relatos de pacificación son sustituidos por una narrativa de la violencia como partera de la historia.

En el contexto de la idealización mítico-moral de la violencia revolucionaria, se inscribe una nueva oposición subordinante que invierte las distinciones categoriales del mundo burgués: el término 'fuerza' se vincula a la imposición de un determinado orden social gobernado por una minoría, y remite al poder del Estado que concentra y organiza la fuerza pública; se le contraponen el significante 'violencia', que connota la destrucción de ese orden e incita a la resistencia contra el Estado. En suma, se trata de remarcar la diferencia entre la fuerza investida de autoridad y que apela a la obediencia, y, por otro lado, la violencia que impugna la autoridad con que se inviste la fuerza (Sorel, 1976, pp. 238-243).

A través del mito soreliano de la violencia revolucionaria, se esboza el interrogante de si acaso no hay un trans fondo mítico en toda forma de violencia jurídica o política. W. Benjamin entendió que hay toda una violencia mítica en el núcleo mismo del derecho, que introduce un ciclo fatal de fundación violenta y conservación por medio de la violencia de los ordenamientos jurídico-políticos (con su momento de reversión del orden, en que la violencia fundadora establece arbitrariamente una nueva configuración del derecho vigente) (Benjamin, 1991, pp. 23-45). Al sostener el talante mítico de la violencia consubstancial a todo derecho, Benjamin reconoce que el mismo ordenamiento jurídico-político que regula la violencia (intentando garantizar la justicia de los fines o la legitimidad de los medios) lleva inscrito en su seno el empleo de la violencia como

medio de fundación o conservación del derecho (Benjamin, 1991, p. 40). Semejante mediatización de la violencia resulta patente en la respuesta del poder del Estado a la violencia revolucionaria o al ejercicio de la huelga, que implantan nuevas condiciones de derecho; pero, también queda de manifiesto en la violencia militar que trastoca ordenamientos, o en la leva forzosa y en el poder policíaco que suspenden las garantías ciudadanas en nombre de la seguridad (Benjamin, 1991, pp. 27-32). Ya sea como medio de instauración violenta del derecho y fundación del poder, o como medio de administración de la violencia en nombre del poder, la violencia del derecho lleva implícito el ciclo mítico de la culpabilización y la expiación, de la infracción y el castigo, de la denudación del individuo viviente y de su sacrificio sangriento.

Al fin y al cabo, podríamos considerar –con Girard (1983)– que existe un vínculo originario entre las instituciones humanas y cierta violencia, tan sacrificial como sagrada. Y es que, como plantea Girard, no hay medio de regular la violencia que sea ajeno a la violencia, de modo que resulta precisa una violencia decisiva que ponga fin a la violencia contagiosa y esencial; en ese sentido, la regulación de la violencia ha pasado originariamente por la distinción entre una violencia legítima y una violencia ilegítima, así como por una desviación trascendente de la violencia sobre una víctima propiciatoria (Girard, 1983, pp. 14-27). De esa manera, la violencia sacrificial constituiría el núcleo secreto de lo sagrado. Desde el punto de vista de Girard, el ordenamiento jurídico-político del Estado moderno no elimina el círculo violento de las interacciones humanas, sino que simplemente desvía la violencia peligrosa, a través de una racionalización y tecnificación de la violencia, así como mediante el monopolio absoluto de la violencia organizada (Girard, 1983, pp. 23-38). Lejos de escapar del ciclo sacrificial de la violencia, los intentos modernos de regulación de la violencia se limitan a describir nuevos círculos en torno a la violencia fundadora, solo que bajo la forma de una violencia sin trascendencia sagrada. Nuestros ordenamientos jurídico-políticos retornan recurrentemente (y de modo subrepticio) a una violencia sacrificial cuya eficacia solo es inmanente:

el aislamiento objetivo, la administración judicial y el control instrumental de la violencia, con un propósito tan curativo como descontextualizado. Como se puede apreciar, Girard introduce cierta oposición jerárquica entre la contagiosa violencia esencial y una violencia legítima, tan sacrificial como trascendente, que previene la difusión de la violencia; pero, además, la distinción entre violencia esencial y violencia sacrificial se inscribe en un relato de eterno retorno trágico al corazón secreto de la violencia fundadora, aunque sea por los medios de una violencia administrada.

También para Benjamin, hay cierta violencia mítica ínsita en la violencia organizada del Estado, como indiferenciación de derecho y violencia; pero se trata de una violencia tan despojada de transcendencia y denudada de sentido sacro, que tiene como correlato únicamente a la vida nuda. En ese sentido, el circuito de la violencia mítica inherente al derecho parece bastante alejado de cualquier transcendencia sagrada: en el ordenamiento jurídico-político, la violencia se subordina al derecho, que se subordina a su vez a la violencia (Benjamin, 1991, pp. 39-40). Semejante dialéctica de la violencia ligada al derecho (la oscilación entre una violencia arbitraria fundadora del derecho y una violencia administrada conservadora del derecho) podría interpretarse –con Agamben– en términos de cierta violencia soberana y “excepcional”, que pone la ley y suspende el ordenamiento jurídico, al mismo tiempo; esto es, está simultáneamente dentro y fuera de la ley. Desde ese punto de vista, cabría hablar de cierta paradoja de la soberanía, consistente en la indecible relación del derecho con la violencia, de modo que la violencia soberana sería la instancia decisiva que opera el paso de la violencia fundadora al derecho y, del derecho, a la violencia conservadora (Agamben, 1998, p. 86).

En todo caso, Benjamin desbarata la oposición subordinante entre la fuerza del Estado y la violencia fundacional, pero, además, introduce una distinción adicional entre la violencia mítica del derecho (que cubre tanto el ciclo de la fundación arbitraria del derecho, cuanto la conservación del poder mediante la violencia administrada) y, por otra parte, una violencia divina, cuya fuerza redentora radica en la impugnación del anudamiento entre derecho y violencia. Esta

violencia divina –a que Benjamin apela– deja en suspenso la relación interna entre derecho y violencia, no solo en la medida en que lleva a cabo la denegación del ordenamiento jurídico-político, sino también en cuanto constituye la manifestación de una violencia no mediatizada. Así, pues, la violencia redentora no se identifica con la violencia mítica subyacente al derecho, pero tampoco con la violencia sacrificial (que regula la violencia, desviándola sobre una víctima propiciatoria); más que un retorno al núcleo originario y sacro de la violencia sacrificial, la violencia divina involucra un salto o una discontinuidad en el trasfondo sacrificial de las instituciones humanas. De ese modo el desbaratamiento de la oposición subordinante en que se sostiene el derecho (la mediatización de la violencia en la fundación y conservación del ordenamiento jurídico-político), no solo pone de relieve el carácter aporético del ciclo mítico de la violencia ínsito en el poder estatal; además, introduce una narración mesiánica en que el significante de una violencia divina se inscribe como “insignia y sello” de un porvenir inanticipable y de una nueva historia (Benjamin, 1991, pp. 41-45).

La opción para romper el hechizante círculo que aúna derecho y violencia (así como el oscilante ciclo entre la violencia fundadora y la violencia administrada) no pasa necesariamente por establecer la indecible aporía de una violencia soberana, que instauro el orden en el mismo movimiento en que lo desborda, o excluye la violencia, al mismo tiempo que la incluye y administra. Tampoco resulta preciso inscribir otra figura de la violencia, una violencia “divina” (redentora y no mediatizada), en el horizonte de cierto mesianismo negativo, que puede traducirse tanto en la promesa indeterminada de un *novum* histórico sin una figura precisa, cuanto en la deriva impolítica y en la suspensión indecible de los confines del ordenamiento jurídico-político. La paradoja de lo político (que es también, en cierto sentido, la paradoja de la violencia), es decir, la compleja relación entre forma y fuerza, entre poder mancomunado y coacción, o entre violencia e institución, no tiene por qué conducir a una aporía impolítica (políticamente indecible) y a la apelación mesiánica a una violencia redentora. Sin duda, hay que asumir la

paradoja de lo político y reconocer –como Hannah Arendt– ese paradójico umbral de lo político que es la violencia: por una parte, la violencia es un fenómeno marginal de la esfera política (que ha de ser políticamente limitado), en la medida en que la actividad política concierne básicamente a la articulación pública de la palabra; sin embargo, no hay origen de lo político sin violencia, pues toda organización política que los hombres hayan forjado tuvo su origen en la violencia (Arendt, 1988, pp. 19-20). Ahora bien, Arendt cuestiona toda reducción del poder a una relación de dominación por medio de la violencia o la coerción; en efecto, no podemos confundir el poder (o sea la capacidad humana para actuar concertadamente, que expresa un querer vivir y actuar en común) y, por otra parte, la violencia, ese medio instrumental de la dominación de unos hombres sobre otros (Arendt, 1973, pp. 138-158). En vez de apelar a una indeterminada violencia redentora para salir del círculo de la violencia instrumental (y de la interminable oscilación entre la violencia fundadora y la administración de la violencia), Arendt reivindica un poder que se opone radicalmente a la violencia, e introduce una concepción no instrumental del poder; se trata de un poder surgido de la iniciativa común y la potencia constitutiva de la concertación pluralista. En ese sentido, el significante ‘violencia’ se inscribe en un relato que da cuenta de la erosión de la iniciativa común, del poder compartido y de la esfera pública; todo ello, en la medida en que ha tenido lugar la extensión de una esfera social de administración de las necesidades y de progresiva privatización de los intereses, de manera que se han ido ampliando las relaciones instrumentales.

En semejante narración de la crisis de la esfera pública (el relato de la despotenciación del poder mancomunado que nos permite desarrollar iniciativas compartidas), el significante ‘violencia’ se caracteriza por sostener una rígida oposición excluyente con el trasfondo de sentido de ‘poder’. Si el poder radica en la acción concertada, en la unión del grupo y en la potencia de los muchos, la violencia resulta indiferente al número, por ser meramente instrumental (al fin y al cabo, se puede matar a muchos con una sola arma) y por su eficacia divisora, que presupone y refuerza la desintegración del poder

mancomunado (Arendt, 1973, p. 144). Por lo demás, el significante ‘violencia’ remite a un tipo de relación tan netamente instrumental, que siempre requiere ser justificada, apelando a algún fin futuro de corto plazo; por el contrario, el poder es inherente a la reunión en común y a la actuación concertada de una comunidad política, de modo que no ha de ser justificado por fines futuros, sino que goza de la legitimidad de un pasado compartido y de un inicio común (Arendt, 1973, p. 154). En fin, solo cuando los horizontes de sentido del poder mancomunado se han erosionado, hay lugar para cálculos instrumentales de una violencia mediatizada; así, pues, donde existe el poder consolidado falta –según Arendt– la violencia, y esta solo irrumpe para destruir la potencia común, sin ser capaz de crear poder alguno (Arendt, 1973, p. 158). De todos modos, queda la duda de si acaso ese poder comunicativo, que Arendt concibe como potencia constituyente y autoridad fundacional de la iniciativa concertada, no está siempre ya entrelazado con formas de interacción estratégica ligadas a la adquisición, administración y conservación del poder (Habermas, 2000, pp. 214-218); en cuyo caso, la competencia y coacción instrumentales vuelven a aparecer en ese paradójico horizonte de lo político, en que la potencia común no puede dejar de ser cómplice de la gestión de la violencia. Por lo demás, Arendt parece conferir un total privilegio a la potencia común, por sobre el sufrimiento de la víctima; en ese sentido, la expresión del sufrimiento en la voz de la víctima resultaría de naturaleza antediscursiva y prepolítica, así como irrelevante para las tareas de persuasión y entendimiento que son propias de la actividad política (Arendt, 1988, p. 87).

Si atendemos a la violencia contemporánea, esta parece haber cumplido la peor pesadilla de Arendt y haber alcanzado tal nivel de instrumentalización, que desborda cualquier marco de justificación en términos de medios y fines; de ese modo, se torna medio puro y resulta mediatizada hasta el punto de coincidir con su autopresentación mediática. Desde ese punto de vista, el significante de la violencia deja de inscribirse en alguna oposición subordinante (como aquellas que sujetan la violencia al poder mancomunado, contraponen la fuerza organizada a la violencia revolucionaria, o distinguen la violencia

legítima de la ilegítima). Además, la violencia no encuentra guión alguno o narración coherente en qué cobrar sentido (ya se trate de relatos de pacificación, de mitos sobre el ciclo originario de la violencia, de narraciones mesiánicas de una violencia redentora, de relatos trágicos de decadencia y de retorno a la violencia, etc.). De ese modo, la violencia se transforma en algo más que en un significativo flotante que cobra sentido a través de las identificaciones polémicas y de los usos antagónicos de la enunciación; la violencia se torna icónica, deviene imagen mediática y se mimetiza con la propia superficie de inscripción y con su puesta en escena. Podríamos decir –con Baudrillard– que la violencia contemporánea se despliega en la pantalla, como un simulacro que representa el acontecimiento de su ocurrencia en el vacío (plenamente descontextualizado) y adquiere cierta precedencia sobre su propio evento; de hecho, la violencia simulacro no obtiene consistencia sino por la connotación de su exhibición y difusión, al ser amplificadas en su montaje escénico (Baudrillard, 1993, pp. 83-89). En este momento, la violencia se aleja de todo significado sagrado sacrificial y pierde todo lugar en los dispositivos de regulación de la violencia que despliega el ordenamiento jurídico-político. Ni violencia fundadora, ni violencia conservadora; la violencia actual se vuelve paroxística, mimética, masiva, obscena e indiferente.

El modelo más claro de esta violencia-simulacro y de esta mediatización superrealista de la violencia lo constituye, sin duda, el terrorismo (estatal, paraestatal y no estatal). Se trata de la máxima expresión de una violencia que existe mediáticamente a través de su propia circulación comunicacional y dramatización espectacular; de hecho, resulta amplificada en virtud de su visibilidad inquietante. Por otra parte, la dramatización terrorista de la violencia se caracteriza por su marcado mimetismo; se asiste a la simulación de un juego político y unas estructuras de poder que han sido descargadas de sentido y se reproducen en el vacío. Además, este superrealismo terrorista constituye una forma de violencia particularmente difusa, contagiosa y excesiva; de hecho, la violencia terrorista intensifica la espiral del terror sin sentido, provocando la escalada a los extremos y la aceleración en su propio

vacío (Balandier, 2003, pp. 191-196). En todo caso, aunque tiene como modelo el terrorismo, la violencia-simulacro vaciada de sentido se ha banalizado hasta tal punto, que apenas puede desencadenar conmoción alguna. Al multiplicarse sus imágenes irreferentes en la cotidianeidad –a través de las redes sociales, los *media* y la industria del entretenimiento–, el superrealismo en la escenificación de la violencia genera una extraña mezcla de fascinación y abulia ante la propia violencia. Aparentemente, la sociedad del espectáculo ha logrado la neutralización de la violencia por otros medios, que no dependen de algún relato de pacificación moral o jurídico-política. Quizás, actualmente se habría conseguido domesticar la violencia al transformarla en espectáculo indiferente, así como por medio del extrañamiento y distanciamiento estéticos. Pero, como contrapartida del extrañamiento estético y de la espectacularización indiferente, la violencia se vuelve omnipresente, se contagia miméticamente y se dispersa reticularmente por todo el tejido de la vida social, desde los patios de los colegios, pasando por las calles, hasta los lugares predestinados al espectáculo, las salas de fiesta y los estadios.

La voz de la víctima

¿Cómo romper el hechizo de una violencia mediatizada y obscena, que apenas hace posible el enjuiciamiento y la justificación moral, así como se desmarca de toda legitimación jurídico-política? ¿Cómo lograr deshacer el ciclo mimético de la violencia, sin retornar al núcleo mítico y sacrificial que subyace a la mayor parte de nuestros dispositivos para regular la violencia, incluidos la propia conciencia moral enjuiciadora y el ordenamiento jurídico-político? ¿Cómo restaurar algún horizonte de sentido y algún contexto interpretativo de la violencia, sin terminar consagrando algún relato de pacificación que justifique o legitime su rol en la historia? Lo único que parece claro es que la violencia atraviesa la amplia gama de los asuntos humanos, y no se detiene simplemente mediante su imputación o justificación moral, su administración instrumental,

su regulación jurídico-política, o su espectacularización mimética y pseudo-catártica. No se neutraliza la violencia, extremando el celo en la imputación, sanción, regulación, administración, mediatización o compensación de la violencia; de esos modos, tan solo se esbozan nuevos formatos de violencia que giran en torno de la violencia, sin ir más allá de alguna modalidad de violencia recíproca. Por otra parte, los intentos de lograr la transparencia sobre las causas de la violencia –a través de la mera búsqueda de los culpables de la violencia, de la juridización de la violencia o del seguimiento informativo de los actores de violencia (a menudo rayano en el linchamiento comunicacional)– llevan implícito el riesgo de transformarse en modalidades de cierta violencia simbólica. Se trata de la violencia asociada a la imposición del significante ‘violencia’, para marcar lo que reprobamos e imputar a otro la responsabilidad plena por el surgimiento de la violencia, al margen de sus contextos de aparición.

Existe, sin duda, un problema relativo a la contextualización en el tratamiento habitual (moral, jurídico-político y comunicacional) de la violencia; da la impresión de que –como Žižek plantea– la violencia visible e identificable en un agente determinado, constituya tan solo un señuelo fascinante que invisibiliza el trasfondo del que dicha violencia “subjetiva” emerge (Žižek, 2009, p. 9). Se plantea, pues, la necesidad de cierto distanciamiento de las señales individuales de la violencia, de modo que podamos explicitar los contextos objetivos de la violencia. En ese sentido, Žižek introduce una distinción entre la violencia subjetiva (la más visible e identificable) y, por otra parte, el trasfondo de la violencia “objetiva”. Esta concierne tanto a la violencia “sistémica” ejercida a través del funcionamiento catastrófico del sistema económico y político, cuanto a las formas de violencia “simbólica” que se traducen en la imposición de determinado universo de sentido. Desde la perspectiva de Žižek, las señales de violencia subjetiva han de ser interpretadas desde el contexto de su irrupción y dentro del marco político, económico y simbólico que las sobredetermina (en vez de experimentarlas por contraste con un grado cero de violencia objetiva de fondo). Pero, para hacer inteligibles las condiciones objetivas de la violencia, se impone

un ejercicio de distanciamiento intelectual y de análisis conceptual desapasionado tanto con los actos violentos, como con el horror de las víctimas. Lo que hay que hacer con la violencia es aprender de ella. Žižek argumenta que, en caso contrario, al empatizar con las víctimas, se corre el riesgo de confundir la veracidad del testimonio y la facticidad objetiva, las cuales no siempre van asociadas en el discurso de la víctima (al fin y al cabo, demasiada claridad y objetividad en la descripción del afectado nos haría sospechar de su veracidad) (Žižek, 2009, pp. 10-12). Además, la representación comprometida de la violencia subjetiva no solo suele incurrir en cierta abstracción y descontextualización, sino que la enmascara tras la falsa concreción de las imágenes de la violencia (Žižek, 2009, p. 15). No obstante, la contextualización de la violencia no pasa únicamente por la explicitación de las condiciones objetivas y las determinaciones estructurales de la violencia, ya que la expresión de la injusticia percibida resulta decisiva a la hora de demarcar las condiciones estructurales de la violencia objetiva, frente a aquello inevitable ante lo cual no hay nada que hacer. En fin, si pretendemos hacernos cargo de la violencia, no basta con sentarse a aprender de la catástrofe sistémica de la política y la economía capitalistas, tal y como Žižek sugiere (aunque tampoco resulte suficiente la imputación de las violencias subjetivas, la sanción descontextualizada de los actos de violencia o la dramatización mediática del horror).

La distinción entre las catástrofes estructurales inevitables y las injusticias imputables a la actividad (o pasividad) de otros constituye un interesante criterio para interpretar y contextualizar la violencia, sin incurrir en una racionalización complaciente o en la culpabilización de víctimas propiciatorias. Se trata de una distinción que –como sugiere Judith Shklar– no se sustenta en alguna regla simple que pueda formularse taxativamente desde los principios de justicia formal o satisfacer plenamente nuestra exigencia de seguridad moral. Sin embargo, de la diferenciación entre desgracia inevitable e injusticia, depende nuestra capacidad para hacernos cargo del sufrimiento y daño de las víctimas de alguna violencia infligida; se trata de una distinción que involucra una decisión política crucial (Shklar,

2010, p. 28). Ahora bien, para poder reconocer la injusticia y ampliar nuestra capacidad de reconocimiento de la violencia y de respuesta ante ella, resulta fundamental atender a las expresiones de injusticia percibida de las víctimas. No es que las víctimas siempre tengan razón en su percepción de la injusticia, ni se trata de buscar a toda costa algún culpable sobre el que aplicar el castigo compensatorio. Sin embargo, la expresión del sentido de injusticia permite ampliar nuestra responsabilización por la violencia y mantiene elevados estándares de rectitud cívica, en vez de consagrar la injusticia pasiva y propiciar que nos lavemos las manos con indiferencia ante la violencia infligida a las víctimas. Ciertamente, –según Shklar– no hay un criterio de demarcación rígido para establecer cuándo estamos ante la desgracia inevitable y cuándo nos enfrentamos a la injusticia; como tampoco existe una línea que separe nítidamente las injusticias públicamente reconocidas (que requieren intervención cívica, administrativa o jurídica) y las percepciones subjetivas de la injusticia en la esfera privada (Shklar, 2010, pp. 30-35). Por eso, resulta preciso atender cívicamente al sentido de injusticia percibida de las víctimas, así como decidir políticamente la interpretación de la injusticia cometida y del daño infligido. Ya que no tenemos acceso a determinaciones estructurales o criterios objetivos para interpretar el contexto de la violencia y decidir las formas de reconocimiento y compensación del daño, no podemos dejar de considerar la versión de la víctima de la violencia y la expresión de su sentido de injusticia. No en vano, estas nos permiten obtener una visión contextualizada del daño infligido (Shklar, 2010, p. 44).

Y es que –para Shklar– la justicia legal, que pretende regular las formas de venganza desde una perspectiva imparcial y mediante la aplicación de un castigo retributivo, no consigue interpretar ni reparar los daños infligidos a las víctimas de alguna violencia. De hecho, la justicia oficial solo conduce a una espiral de judicialización de las demandas de venganza y a una multiplicación indefinida de los juicios (Shklar, 2010, pp. 42 y 95). Sin embargo, muchas de nuestras concepciones convencionales de la injusticia parecen representarla como la infracción de la justicia normal, esto es, de los principios de

justicia distributiva y del ordenamiento jurídico e institucional que sostiene el modelo normal de la justicia (Shklar, 2010, pp. 50-51). Desde esa perspectiva convencional, no solo se privilegia la consideración (la identificación, interpretación y sanción) del actor de la violencia o victimario, a expensas de la víctima que ha padecido la violencia. Además, se fomenta la injusticia pasiva y la indiferencia ciudadana frente a aquellas formas de daño que no están cubiertas por la justicia formal (Shklar, 2010, pp. 66-83). Por el contrario, la identificación con las víctimas del sufrimiento y la atención a las expresiones de la injusticia percibida ponen de manifiesto el profundo significado ético y político de una ciudadanía democrática, a saber: que las vidas de todos los ciudadanos importan, así como merecen ser escuchadas sus percepciones de injusticia, sin que puedan silenciarse las voces de las víctimas. De ese modo, el sentido percibido del daño permite una más amplia interpretación de los contextos sociales y un juicio interpersonal más sensato (Shklar, 2010, p. 75).

La importancia del reconocimiento del agravio no ha jugado un papel demasiado relevante en nuestras tradiciones éticas y políticas. En todo caso, encontramos algunos atisbos de una reflexión sobre las figuras del daño infligido, a partir de las cuales podríamos erigir cierta tipología parcial y fragmentaria de los formatos que asume la violencia, vista desde la perspectiva de la víctima. Por ejemplo, en Aristóteles encontramos cierta reflexión sobre las formas de menosprecio y la injusticia, pero simplemente como antecedentes de la ira y el deseo de venganza en el individuo, o como desencadenantes de la sedición y la sublevación revolucionaria, que conducen a la destrucción de un régimen político. En efecto, cuando caracteriza la ira (como un anhelo de venganza, marcado por la tristeza y provocado por un menosprecio injustificado), Aristóteles plantea que el menosprecio personal constituye un antecedente cognitivo de la ira y de la búsqueda de venganza. Esta, a su vez, se traduce en el intento de devolver el daño a quien injustamente nos menospreció (Aristóteles, 2001, 1378a). En ese sentido, la representación del agravio como causa antecedente de la venganza iracunda implica centrarse en la perspectiva de quien devuelve

la violencia, y simplemente reproduce el círculo interminable de la devolución del daño.

En todo caso, Aristóteles introduce una tipología de las formas de menospreciar a las personas, a partir de las cuales cobran sentido ciertas formas de agravio, como el desprecio, la vejación o el ultraje. Una forma de menosprecio es la desvalorización de otra persona o el desprecio del otro. La segunda figura del menosprecio consiste en vejar a una persona, al impedir que logre sus propósitos y obstaculizarlo, buscando sólo el desmedro del otro y sin ánimo de beneficio personal. La tercera figura del menosprecio se asocia a ese tipo de violencia que los griegos denominaban *hybris*. Se trata de la insolencia con otra persona a la que se pone en vergüenza, y consiste en ultrajar al otro sólo por obtener el goce de afirmar la propia soberbia (Aristóteles, 2001, 1378b).

En fin, al convertir el agravio en un antecedente causal de la venganza iracunda y de la devolución del daño, Aristóteles se limita a introducir una justificación moral de la reciprocidad en el recurso a la violencia, y se distancia de la perspectiva de la víctima, que habría podido traducirse en una mayor sensibilización ante las consecuencias de la violencia humillante. En lo que concierne a la injusticia política, Aristóteles la interpreta desde el punto de vista convencional de la justicia distributiva, de manera que la participación y el trato desigual entre iguales, o bien la participación y el trato igual entre desiguales, generan la discordia civil y se perfilan como causas de la sedición y de la sublevación política (Aristóteles, 2000, libro V). Desde ese punto de vista, las distintas formas de la humillación, del desprecio y de la violencia son derivadas de los principios de justicia normal que rigen en cada régimen político. Pero, además, la violencia se perfila como motor y causa eficiente de ciclos de transformación de los regímenes políticos, en que las formas de violencia solo se reemplazan en la medida en que los regímenes cambian.

En las reflexiones de John Stuart Mill acerca de la justicia, también puede apreciarse cierta atención al sentido de la injusticia y a las expresiones del agravio, aunque sea como reverso que permite introducir la concepción normal de la

justicia (Mill, 2005, pp. 105-139). En efecto, Mill considera injusto privar a alguien de su libertad personal, de su propiedad y de sus posesiones legales. De ese modo, introduce la acepción de la justicia como respeto a los derechos legales. Además, se consideraría injusto conferir derechos legales arbitrariamente e introducir leyes injustas que contravienen los derechos morales. Mill enumera otras formas de injusticia: recibir un bien, o sufrir un mal, inmerecidamente; faltar a la palabra dada y no satisfacer las expectativas voluntariamente creadas, violando nuestros compromisos; así como ser parcial y mostrar favoritismo y preferencias arbitrarias (Mill, 2005, pp. 108-112). En todo caso, la introducción del sentido de la injusticia como reverso de la concepción convencional de la justicia no hace más que aportar una pátina de justificación moral a la justicia oficial, esa que se limita a individuar los daños y compensarlos legalmente. De hecho, Mill no tiene mayor reparo en vincular el sentido de justicia a cierto tipo de simpatía con la víctima; esa simpatía que acarrea el consiguiente anhelo de venganza y el deseo de castigar los daños infligidos, aunque el castigo esté al servicio de la mayor felicidad y conveniencia del mayor número (Mill, 2005, pp. 119-134). En ese sentido, la voz de la víctima aparece subsumida bajo el discurso jurídico oficial. Pero, ¿resulta posible otro tratamiento del agravio, que no inscriba nuevamente la expresión de la víctima en el discurso retributivo o distributivo de la concepción jurídica de la justicia?

A modo de conclusión

El reconocimiento del agravio y la ampliación de la solidaridad democrática.

En nuestros días, Axel Honneth (2009) ha desarrollado una perspectiva del agravio moral, que ya no lo considera como un simple antecedente de la violencia recíproca, ni como un mero reverso de la justicia formal, que hubiera que castigar para compensar legalmente el daño a los derechos legales de las personas. En cierto modo, se trata de interpretar las consecuencias morales que el agravio personal y los conflictos por el

reconocimiento tienen en el proceso de subjetivación. Honneth pretende rescatar el potencial ético subyacente a los procesos de lucha por el reconocimiento intersubjetivo que son desencadenados por la experiencia de la vulneración; estos persiguen ampliar los horizontes de aquellas formas de relación moral (afecto, respeto o solidaridad) y de aquellos vínculos recíprocos, que sostienen conjuntamente nuestra integridad personal (nuestra autoconfianza, auto-respeto y autoestima). En ese sentido, las experiencias de vulneración o menosprecio moral y los sentimientos de injusticia de los despreciados son la fuente de pretensiones normativas de reconocimiento, que van extendiendo los vínculos recíprocos y el sentido de valoración social. De ese modo, las vulneraciones morales ofrecen un parámetro normativo y una fuente de motivación práctica más comprensivos que los principios de la justicia convencional (Honneth, 2009, cap. IX). Desde semejante marco ético intersubjetivo, Honneth distingue tres formas de vulneración moral: en primer lugar, aquellas formas de agravio que privan a una persona de la seguridad de su bienestar físico (como ocurre en el caso límite del asesinato, pero también en el maltrato físico, la tortura y la violación). En segundo lugar, el desprecio de la responsabilidad moral de las personas, que destruye su respeto a sí mismas (como en el incumplimiento de compromisos adquiridos, el engaño, el fraude, etc.). Finalmente, existe una forma de vulneración que pasa por la humillación del otro y por la falta de respeto insolente (desde la indiferencia, hasta la estigmatización) (Honneth, 2009, p. 322).

Como ocurría en Shklar (2010), también Honneth considera fundamental atender a la expresión de los sentimientos de agravio y a las experiencias de vulneración moral, ya que, a partir de su interpretación, cabe profundizar las formas democráticas de reconocimiento intersubjetivo de todos los posibles afectados por la injusticia social. El planteamiento filosófico-político de fondo –también defendido por R. Rorty– consiste en redescubrir la solidaridad interpersonal como algo que no está dado naturalmente, ni resulta objetivamente

concebible, sino que se construye a través de nuestra identificación imaginativa con los detalles del sufrimiento y la humillación ajenos, así como mediante la apuesta democrática por ordenamientos institucionales inclusivos que enfrenten el agravio y la violencia injusta (Rorty 1991, cap. 9). No es, pues, el conocimiento distanciado de las condiciones objetivas de la injusticia social (concebida como fatalidad estructural) lo que permite hacerles frente oportunamente a lo injusto y a la violencia humillante. Solo la articulación pública de las experiencias de vulneración, así como el decidido compromiso cívico con la extensión del reconocimiento intersubjetivo de los afectados, permitirá ir ampliando los vínculos recíprocos y profundizará la integridad personal. En fin, la voz de los agraviados no puede ser ignorada ni silenciada, si es que pretendemos hacernos cargo de la violencia por otros medios que los de la simple administración jurídica de la violencia.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (1973). “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2001). *Retórica*. Madrid: Alianza.
- Balandier, G. (2003). *El desorden*. Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J. (1993). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, M. (1970). *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Habermas, J. (2000). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (1983). *Leviatán*. Madrid: Sarpe.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Mill, J. S. (2005). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Oakeshott, M. (2000). "La vida moral en la obra de Thomas Hobbes", en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (2000). *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Shklar, J. (2010). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.
- Sorel, G. (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia*. Barcelona: Paidós

Juan Antonio González de Requena Farré

(jagref8@gmail.com).

Universidad Austral de Chile.

Doctor en Filosofía

por la Universidad Complutense de Madrid.

Recibido: el lunes 24 de marzo de 2014.

Aprobado: el miércoles 30 de julio de 2014.