

MAN
2639

El imperio de las armas. Esbozos para una interpretación del armamentismo civil*



*Alejandro Bustamante Fontecha
Profesor Asociado Universidad Nacional de Colombia,
sede Medellín.*

Instituto de Estudios Políticos
Jefe Unidad de Documentación

Si se despojase al hombre de los múltiples artificios con que lo protege la cultura, lo primero que nos llamaría la atención sería la alarmante vulnerabilidad en que éste se encuentra en el mundo. El hombre, considerado desde la perspectiva de su configuración corporal, resulta ser una criatura exageradamente débil. Elías Canetti se refiere a la situación del hombre en estos términos:

El cuerpo del hombre está desnudo y expuesto; en su blandura está sujeto a cualquier golpe inesperado. Todo lo cercano que él mantiene apartado de sí con artes y mañas, desde lejos puede alcanzarlo con facilidad. Espada, lanza y flecha son capaces de penetrar en él. Ha inventado el escudo y la armadura, ha levantado murallas y fortalezas enteras alrededor suyo. Pero la seguridad que más desea es un sentimiento de invulnerabilidad.¹

En el conjunto del mundo viviente se destaca el hombre por la inaudita precariedad de su dotación física. Comparado con los demás animales en lo relativo a las posibilidades que tiene para enfrentar las múltiples amenazas que

* Este artículo es una síntesis de mi trabajo de grado presentado para optar al título de Magíster en Ciencia Política del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.

1 Elías Canetti. *Masa y poder*. Barcelona, Muchnik, 1981. p. 224.

le acechan, es decir, en lo que respecta a sus recursos físicos para la supervivencia, se pone de manifiesto inmediatamente lo irrisorio de sus condiciones. La constatación de semejante situación, ha llevado a Arnold Gehlen a decir que el hombre es “un ser (...) desvalido, necesitado y expuesto, (...) un ser de carencias, (...) un animal imposible”². A partir de un estudio comparativo, este autor llega a la interesante conclusión de que “el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la carencia que en cada caso hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir: no evolucionado; de otra manera: esencialmente negativo”³.

Los animales pueden sobrevivir en un entorno natural dado, para el cual cada especie se ha adaptado. En cambio, “como consecuencia de su primitivismo orgánico y su carencia de medios, el hombre es incapaz de vivir en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y original”⁴. Para sobrevivir, al hombre no le queda otro recurso que procurarse él mismo lo que la naturaleza no le dio,

(...) ha de superar él mismo la deficiencia de los medios orgánicos que se le han negado y esto acontece cuando transforma el mundo con su actividad en algo que sirve a la vida. Tiene que “preparar” él mismo las armas de protección y ataque que le fueron negadas por la naturaleza así como su alimento que no se halla en modo alguno naturalmente a su disposición (...). Ha de preocuparse de protegerse contra las inclemencias; alimentar y criar a sus hijos subdesarrollados durante muchísimo tiempo.⁵

En términos generales, no existe un entorno natural al cual el hombre se pueda adaptar directamente, sin modificarlo. El hombre sólo puede sobrevivir en

2 Arnold Gehlen. *El hombre*. Segunda edición. Salamanca, Sígueme, 1987. pp. 20-22.

3 La precariedad de la dotación corporal humana se manifiesta en muchas de sus características externas. A diferencia de los mamíferos superiores, en particular, de los antropoides, en el hombre se encuentra que “falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos”. En tales condiciones de desventaja, sus posibilidades de sobrevivir en un entorno completamente natural se ven reducidas al mínimo, ya que no está sólo, compite con otras especies por la supervivencia, es decir, “dentro de las condiciones naturales, originales y primitivas, hace ya mucho tiempo que se hubiera extinguido, puesto que vive en el suelo en medio de los animales huidizos, ligerísimos y las peligrosas fieras depredadoras”. *Ibid.* pp. 37-38.

4 *Ibid.* p. 42.

5 *Ibid.* p. 42.

un entorno artificial, creado por él. El hombre sólo puede sobrevivir en la cultura, pues “carece (...) de un medio ambiente adaptado por naturaleza. La esencia de la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida se llama cultura, y el mundo cultural es el mundo humano. Para él no hay posibilidad de existencia en una naturaleza no cambiada (...)”.⁶ Si puede hablarse de alguna naturaleza humana, ésta sólo puede ser la cultura: “La cultura es pues la ‘segunda naturaleza’: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en que puede vivir”.⁷

En su estilo agrio y pesimista, Émile Cioran destaca también el carácter deficitario del hombre cuando lo califica como “un inadaptado exhausto y sin embargo incansable, sin raíces, conquistador justamente por desarraigado, un nómada fulminado e indomable, ávido por remediar sus insuficiencias”⁸. Para este autor, el hombre no es otra cosa que “un degenerado (...) obligado por sus deficiencias a aumentar artificialmente sus medios de acción y a trocar sus deteriorados instintos por instrumentos propios que lo convierten en un peligro”⁹. Así pues, el hombre se ve obligado a confeccionar instrumentos que le permitan compensar sus deficiencias y multiplicar sus precarias fuerzas. En su labor febril “inventa y manipula con una destreza de demonio instrumentos que proclaman la extraña supremacía de un deficiente, de un espécimen biológicamente desclasado de quien nadie hubiera podido adivinar que se elevaría a una nocividad tan ingeniosa”¹⁰. Aquí, el juicio de Cioran es implacable, pues afirma que “no es él, son el león o el tigre quienes debieron ocupar el sitio que el hombre tiene en la escala de las creaturas”¹¹. A partir de allí establece una interesante relación entre la debilidad, el poder, y las armas, cuando dice que “no son nunca los fuertes, sino los débiles, los que aspiran al poder, y lo alcanzan mediante el efecto combinado de la astucia y el delirio. Como no siente ninguna necesidad de aumentar su fuerza, real, una fiera no se rebaja a utilizar el instrumento”¹². Aparte de incitarlo a la

6 *Ibid.* p. 42

7 La cultura es al hombre lo que la naturaleza al animal, la cultura constituye el entorno humano: “Exactamente en el lugar que ocupa el medio ambiente para los animales, se halla para el hombre el mundo cultural; es decir, el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida”. *Ibid.* pp. 42-43.

8 Emil Magnus Cioran. *La caída en el tiempo*. Barcelona, Monte Ávila, 1988. p. 18.

9 *Ibid.* p. 18.

10 *Ibid.* p. 18.

11 *Ibid.* p. 18.

12 *Ibid.* p. 18.

ambición de poder y a la utilización de instrumentos mortíferos, la debilidad hace al hombre más peligroso y agresivo:

Puesto que el hombre era en todo un animal anormal, poco dotado para subsistir y afirmarse, violento por desfallecimiento y no por vigor, intratable debido a su posición de debilidad, agresivo a causa de su misma inadaptabilidad, le correspondía buscar los medios para alcanzar un éxito que no hubiese ni imaginado ni realizado si su complexión hubiera respondido a los imperativos de la lucha por la existencia. Si exagera en todo, si la hipérbole es en él necesidad vital, es porque, desequilibrado y desatado desde el principio, no puede afincarse en lo que es, ni comprobar o padecer lo real sin pretender transformarlo o exagerarlo.¹³

La labor de transformar la naturaleza y los productos de esa labor es lo que constituye la cultura. La cultura, pues, tiene como una de sus principales funciones la de compensar las deficiencias biológicas del hombre, proporcionándole un entorno habitable pero, en todo caso, artificial. La cultura es artificio. Artificio que busca conjurar las amenazas y dificultades de la naturaleza. La cultura le proporciona al hombre un sucedáneo de lo que la naturaleza no le dio, pero sin los límites que llevan impuestos los productos de la naturaleza. De esta manera, los artificios producidos por la cultura pueden desarrollarse sin cesar, indefinidamente, hasta convertirse ellos mismos en amenazantes. Esto es lo que sucede con dos de los más notables productos de la cultura: las herramientas y las armas. Las primeras, amenazan con destruir a la naturaleza; las segundas, con destruir al hombre. Entre las herramientas y las armas existen estrechos vínculos desde su origen. Ambas existen desde que existe el hombre. En un principio, hasta se confunden: hachas, cuchillos, lanzas, hondas, arcos y flechas, se utilizan indistintamente para la obtención y preparación de alimentos, para el ataque y la defensa personal, y para la guerra. Así, pues, las herramientas, lo mismo que las armas, son parte de la cultura y, como tales, cumplen la función de compensar las deficiencias corporales humanas.

1. Miedo, armas y poder

La principal función de las armas consiste en ofrecer una relativa invulnerabilidad a su poseedor. Su demanda se presenta cuando el entorno se percibe como amenazante. El arma es una prótesis que compensa la carencia de fuerza y de seguridad, es decir, la debilidad y la vulnerabilidad. Su necesidad se siente cuando aparece la sensación de miedo, que no es otra cosa que la conciencia de la

13 *Ibid.* p. 19.

vulnerabilidad. Entre el miedo y las armas existe, pues, una relación muy cercana. Al respecto, Guglielmo Ferrero afirma que “el hombre es, sin la menor duda, el espécimen que más sufre y provoca el miedo, porque él es el único animal viviente con inteligencia suficiente como para hacerse una idea clara de esa maldición, de esa terrible y oscura vorágine hacia la que inexcusablemente y desde la eternidad se encamina la vida: la muerte”¹⁴. El hombre, a diferencia de los animales, tiene conciencia de la muerte. Por ello, el temor a ella es mayor. Para protegerse de la amenaza de muerte que le producen los otros hombres, fabrica armas que le protejan. Pero su miedo no se limita a las amenazas reales sino que abarca también amenazas irreales o imaginarias:

El hombre y nadie más que el hombre de entre todos los seres (...), tiene la facultad de construir instrumentos mortíferos, armas destructoras de la vida. Sabiendo que puede morir en cualquier instante y que un día u otro deberá necesariamente dejar este mundo, el hombre ve en todas partes amenazas y desafíos contra su vida (...). Aquí radica precisamente uno de los puntos referenciales claves que separan al hombre de los animales, porque éstos temen siempre peligros si no totalmente reales, sí al menos potencialmente factibles.¹⁵

Además, en su esfuerzo por deshacerse de los peligros que teme, se vuelve aún más temible; en lugar de hacerlos desaparecer, los magnifica:

(...) el hombre no sólo tiembla ante peligros reales o imaginarios, como conoce y sabe de su capacidad de hacer daño a los de su propia especie, se teme ante todo a sí mismo. Paradoja imprevisible, el hombre es (...) el ser que más miedo infunde a sus semejantes, a sus hermanos de existencia, porque él y nadie más que él, posee en este mundo la habilidad suficiente como para fabricar útiles capaces de segar la vida, de causar la muerte. Precisamente en esa habilidad radica la razón que incrementa el miedo humano.¹⁶

Aunque las armas se fabrican para proteger al hombre de los peligros que le acechan y para reducir sus miedos, producen el efecto contrario:

Las armas deberían inspirarle confianza en sus propias fuerzas y asegurarle una tranquilidad mayor, puesto que lo defienden y garantizan frente a las previsibles agresiones de las bestias feroces del mundo exterior. Sin embargo, las armas pueden ser empleadas también contra el mismo hombre, de manera que cuanto más se armen los seres humanos para estar más seguros, mayor será su miedo, porque

14 Guglielmo Ferrero. *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*. Madrid, Tecnos, 1991. p. 37.

15 *Ibid.* p. 38.

16 *Ibid.* p. 39.

el resultado natural de todo este proceso no puede ser otro que el hombre -bien como individuo, bien como grupo- termine resultando un terrible peligro para el propio hombre.¹⁷

Como una terrible maldición, las armas generan un miedo mayor en sus poseedores que el que tenían antes de adquirirlas. Saben que otros han hecho lo mismo y que, por tenerlas, tarde o temprano se verán obligados a utilizarlas. El hombre, como todas las criaturas débiles, es un ser bastante asustadizo. No teme sólo, como ya lo dijimos, las amenazas conocidas. Más aún, teme con mayor intensidad lo incierto, lo intangible, lo desconocido. Canetti comienza su célebre libro *Masa y Poder* diciendo:

Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad: qué fácil es desgarrarla, qué fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agredido.¹⁸

Lo desconocido, por sí mismo, genera miedo. En cambio lo conocido sólo genera miedo cuando se constituye en una amenaza real. Cuando lo desconocido, que era fuente de miedo, se convierte en algo conocido, es muy probable que el miedo desaparezca. Los dos peligros que más miedo desencadenan en el hombre, son, según Ferrero, la anarquía y la guerra. A nuestro juicio, la anarquía, que significa tanto ausencia de autoridad como ausencia de orden, por estar vinculada con la incertidumbre, es fuente de amenazas desconocidas. La guerra, en cambio, estrechamente comprometida con relaciones de autoridad y con un orden estricto, es fuente de amenazas conocidas. Aquí se cree que la anarquía desencadena mayores miedos en el hombre pues genera amenazas y peligros cuya procedencia, momento y lugar son imprevistos y, por lo mismo, son ubicuos, es decir, siempre están ahí aunque no se vean. El medio de defensa contra estas dos amenazas es, según Ferrero, el poder, pues éste

(...) es la manifestación suprema del miedo que el hombre se provoca a sí mismo en su vano esfuerzo por huir del terror (...). Un principio de autoridad existe incluso en las más primitivas y rudimentarias agrupaciones humanas (...). La humanidad ha vivido, vive y vivirá organizada de este modo por una razón muy simple: los hombres se temen los unos a los otros, desconfían mutuamente de los

17 *Ibid.* p. 39.

18 Elias Canetti. *Op. cit.* p. 9.

de su propia especie a causa, sobre todo, de las armas que han fabricado para defenderse de sus miedos.¹⁹

El poder estaría conectado con la desigualdad social, con el establecimiento de jerarquías, en cambio, la igualdad, al decir de Thomas Hobbes, estaría vinculada con el miedo:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.²⁰

La igualdad, o mejor, la sensación de igualdad sería, en condiciones de escasez, fuente de conflicto entre los hombres: “De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse”.²¹

La proclividad de los hombres a la guerra, en ese estado de igualdad, se debe, según Hobbes, al hecho de que falta un poder común que los someta a todos: “Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre”²². Como vemos, Hobbes, había planteado la necesidad de un poder común para conjurar la amenaza de la guerra entre los hombres. Es más, según Hobbes, el poder común es condición necesaria para la existencia de la ley y de la justicia: “Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay justicia”²³. Debemos aclarar que no es la desigualdad general la necesaria para contrarrestar la amenaza de guerra de todos contra todos.

19 *Ibid.* p. 39.

20 Tomas Hobbes. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1979. p. 222.

21 *Ibid.* p. 223.

22 *Ibid.* p. 224.

23 *Ibid.* p. 226.

La desigualdad que quizás podría evitar dicha guerra es la derivada del poder, la que establece diferencias entre gobernantes y gobernados. La desigualdad que se deriva del poder permite una instancia jerárquica superior -el Estado- que imponga el orden sobre los sectores subalternos que le quedan sometidos -la sociedad-, impidiendo la confrontación violenta entre ellos, es decir, la guerra, que para Hobbes “no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida (...). La naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz”.²⁴

Si esta guerra se da en ausencia de un poder común, entonces, indudablemente Hobbes no está hablando de una guerra entre Estados, ni de una guerra entre el Estado y los particulares, sino de una guerra privada. Al respecto, dice: “Y dado que la condición del hombre (...) es condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual es gobernado por su propia razón, sin que haya nada que pueda servirle de ayuda para preservar su vida contra sus enemigos, se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás”²⁵. Esa guerra privada nos parece más afín con la anarquía de que hablábamos. Es la anarquía (es decir, la guerra de todos contra todos) la que requiere del establecimiento de un poder común que someta a los particulares a unos mismos principios, restringiendo las posibilidades que estos tengan de agredirse mutuamente. Quizás ahora debamos recoger esta pregunta que se hace Michel Foucault: “La relación de poder ¿no es tal vez -tras la paz, el orden, la riqueza, la autoridad- una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Detrás del orden tranquilo de las subordinaciones, tras el Estado, tras los aparatos del Estado, tras las leyes, ¿no será posible advertir y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente?”²⁶ Después de hacerse esta pregunta, Foucault desarrolla este razonamiento: si bien Clausewitz había planteado que “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, ese planteamiento sería el resultado de una inversión de otro planteamiento hecho con anterioridad: “la política es la guerra continuada por otros

24 *Ibid.* p. 224 y s.

25 *Ibid.* p. 228.

26 Michel Foucault. *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta, 1992. p. 55.

medios”, es decir, la guerra estaría en la base de la política pues pasaría de los particulares al Estado:

(...) con el crecimiento y desarrollo de los Estados, (...) las prácticas y las instituciones de guerra han sufrido una evolución que puede ser caracterizada así: las prácticas y las instituciones de guerra se fueron concentrando cada vez más en manos del poder central y poco a poco sucedió que, de hecho y de derecho, sólo los poderes estatales han podido emprender la guerra y controlar los instrumentos de la guerra. Se consiguió la estatalización de la guerra. Al mismo tiempo, a causa de esta estatalización, fue cancelado del cuerpo social, de la relación entre hombre y hombre, entre grupo y grupo, lo que se podría llamar la guerra cotidiana y que era justamente llamada “guerra privada”.²⁷

A continuación, Foucault hace una afirmación terrible: “la guerra es el sustrato de las relaciones sociales”²⁸. La guerra, y no la paz, está en la base misma de la sociedad. Bien podríamos decir, entonces, que la paz no es otra cosa que un ídolo de oro que se sostiene sobre pies de barro. Este autor asegura que

(...) la guerra nunca desaparece porque ha presidido el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz y las leyes han nacido en la sangre y el fango de batallas y rivalidades que no eran precisamente (...) batallas y rivalidades ideales. La ley no nace de la naturaleza junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastores. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horroríficos héroes; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer.²⁹

Pero la ley no es el fin de la guerra. No es la paz:

La ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continúa encendida y de hecho hirviendo dentro de todos los mecanismos de poder, hasta de los más regulares. La guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber descubrir la guerra; la guerra es la clave misma de la paz. Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien.³⁰

27 *Ibid.* p. 56 y s.

28 *Ibid.* p. 58

29 *Ibid.* p. 59.

30 *Ibid.* p. 59.

Quizás sea preciso decir que, si bien la rivalidad -o la competencia- juega un papel muy importante en las relaciones sociales, éste no es el único componente de ellas. En las relaciones sociales interviene en igual medida la cooperación -o la solidaridad-. Es de destacar que la especie humana es la única, entre los mamíferos superiores, en la que los adultos comparten el alimento³¹. Además, entre humanos, con frecuencia se da o se arriesga la vida por salvar la de otros. Es decir, las relaciones sociales no están necesariamente signadas por el egoísmo; también hay lugar en ellas para el altruismo. Con esto queremos destacar el hecho de que la guerra, aunque juegue un papel muy importante, no es el único elemento que se debe tener en cuenta en las relaciones sociales. Aquí queremos insistir en que, si el conflicto es un factor fundamental en los procesos sociales, el consenso también lo es.

Si necesariamente somos el adversario de alguien, también necesariamente somos el amigo de alguien. En lo que a nosotros respecta, consideramos que política y guerra son dos esferas más bien excluyentes. La una es la negación, no la continuación, de la otra. Entre la una y la otra habría más bien una discontinuidad, un cambio de perspectivas. La razón de ser de la política es evitar la guerra, y no hacerla de diferente manera. La política no es el arte de disimular la guerra: es el arte de superarla, de sustituirla por otra cosa. La política es la huida de la guerra, es el arte de vivir en paz. Una de las principales tareas de la política es proscribir la guerra, es conseguir que ésta sea sólo un episodio, un recuerdo del pasado, ... un mal recuerdo. La guerra sólo puede concebirse como un fracaso de la política; la guerra es un extravío de la política.

El escritor Walter Benjamin aporta, por su parte, una reflexión bastante esclarecedora: la violencia -de la cual la guerra es una parte- tiene un doble carácter: es fundadora de derecho cuando el vencedor fija nuevos fines, y es conservadora de derecho al limitar la fijación de nuevos fines. La violencia funda y conserva el derecho en tanto establece un vencedor que define las nuevas condiciones de paz, el nuevo derecho. La paz, es, pues, la paz del vencedor, pero de un vencedor que reconoce derechos al vencido. Benjamin lo expresa en estos términos:

(...) aun entre los primitivos (...), donde apenas si hay indicios de relaciones dignas de Estados de derecho, y aun en esos casos en que el vencedor se ha apropiado de una posición virtualmente irrecuperable, se impone una ceremonia

31 Cfr. Roger Lewin. *Evolución humana*. Barcelona, Salvat, pp. 116-121; Richard Leakey. *La formación de la humanidad*. Madrid, Editorial del Servat, 1981. p. 19.

de paz. La palabra “paz”, como correlativa de la palabra “guerra”, incluye en su significado (...) un necesario sancionamiento a priori de cada victoria independientemente de todas las otras relaciones de derecho. Y esta sanción consiste en que las nuevas circunstancias son reconocidas como nuevo “derecho”, se requieran o no garantías de facto para su perpetuación.³²

No se puede ver en la paz, entonces, un simple acuerdo noble y altruista. Es la consecuencia de la guerra, es el resultado de la definición de un vencedor, es el reconocimiento de una victoria, y es la aceptación de que las dos partes enfrentadas obtienen alguna ventaja con ella (el Derecho). La posibilidad de la guerra no desaparece nunca por completo. Es un fantasma que siempre amenaza con materializarse de nuevo. El Estado no acaba con la guerra, lo que hace es reservarla para sí, monopolizarla, o al menos tratar de hacerlo, prohibiéndola a los particulares. Según Walter Benjamin, “el derecho considera que la violencia en manos de personas individuales constituye un peligro para el orden legal”³³. Al reflexionar acerca del por qué esta violencia individual representa un peligro, plantea que “podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines de derecho sino, mucho más así, al derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no es aplicada por las correspondientes instancias de derecho, lo pone en peligro, no tanto por los fines que aspira alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho”.³⁴

El surgimiento del Estado moderno está estrechamente vinculado con el acaparamiento estatal de todo lo que tiene que ver con la guerra (armas, ejércitos, seguridad, justicia, violencia, muerte), y con la instauración del monopolio legítimo de la fuerza como una de sus características principales. Max Weber, señala, al respecto, que “el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física (...) Si sólo subsistieran construcciones sociales que ignoraran la coacción como medio, el concepto de Estado hubiera desaparecido; entonces se hubiera producido lo que se designaría, con este sentido particular del vocablo, como ‘anarquía?’”.³⁵

32 Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1991. p. 29.

33 *Ibid.* p. 26.

34 *Ibid.* p. 26 y s.

35 Max Weber. *Economía y sociedad*. Octava reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 1056.

2. El poder del Estado: entre la fuerza y la legitimidad

Una de las principales características del Estado moderno, es, pues, que detenta el monopolio legítimo de la fuerza. Que este monopolio sea legítimo significa que se ejerce por derecho propio, pues la sociedad le reconoce tal derecho. Significa también que la sociedad renuncia al uso directo de la fuerza en favor del Estado, que se constituye en un mediador, en un árbitro, en la última instancia de resolución de los conflictos, para lo cual puede incluso utilizar la fuerza que le fue conferida. A partir de la transferencia de la fuerza de la sociedad al Estado, su utilización por parte de los particulares será considerada ilegítima e ilegal. Sólo el Estado podrá hacerlo. Sin embargo, la fuerza, que es un atributo físico, no es un mecanismo habitualmente utilizado por el Estado para hacer visible su presencia. La fuerza es un último recurso, su utilización es, o debería ser, excepcional.

Lo que exhibe el Estado, por lo regular, no es su fuerza sino su poder. Weber ha definido el poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”³⁶. El poder supone una relación asimétrica y unilateral: una desigualdad esencial. Expresa la supremacía de uno de los polos de la relación sobre el otro. En su campo de acción, las funciones diferenciadas se complementan: alguien manda y alguien obedece. Pero esta posibilidad de mandar y de hacerse obedecer, que caracteriza al poder, se debe a que este conserva, agazapada en su interior, la fuerza.

Canetti, por su parte, hace una clara distinción entre estos dos conceptos:

(...) con fuerza se asocia la idea de algo que está próximo y presente. Es más coercitiva e inmediata que el poder. Se habla, con mayor énfasis, de fuerza física (...). Cuando la fuerza dura más tiempo se convierte en poder. Pero en el instante crítico, que llega de pronto, en el instante de la decisión y de lo irrevocable, es otra vez fuerza pura. El poder es más general y más vasto que la fuerza, contiene mucho más, y no es tan dinámico. Es más complicado e implica incluso una cierta medida de paciencia (...). Pertenece al poder -en oposición a la fuerza- una cierta ampliación: más espacio y también algo más de tiempo.³⁷

Por su vinculación con la fuerza, el poder posee la capacidad de dar órdenes. Es propio de la orden “el carácter de lo definitivo e indiscutible (...).

36 *Ibid.* p. 43.

37 Elías Canetti. *Op. cit.* p. 277.

La orden (...) provoca una acción (...) no admite réplica”³⁸. Para que se logre imponer, quien emite la orden debe ser reconocido como más fuerte. “Se obedece porque no se podría combatir con perspectivas de éxito; quien vencería manda”³⁹. Pero ¿a qué se debe que una orden sea obedecida? ¿De dónde deriva ésta el fundamento de su eficacia? Ello se debe a que “la orden más antigua -impartida mucho antes de que hubiera hombres- es una sentencia de muerte y obliga a la víctima a la fuga”⁴⁰. Pero también entre los hombres, “la sentencia de muerte y su despiadada terribilidad se trasluce bajo toda orden. El sistema de las órdenes entre los hombres está constituido de manera que por lo común uno escapa a la muerte; pero el terror ante ella, la amenaza, siempre están contenidos en él; y el mantenimiento y ejecución de verdaderas sentencias de muerte tienen despierto el terror ante cada orden, ante órdenes en general”.⁴¹

El poder, por si solo, no basta para asegurar durante mucho tiempo el cumplimiento de las órdenes impartidas. Para ello se requiere también de autoridad (poder de mando y deber de obediencia). Weber define la autoridad como la “probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)”⁴². Y luego agrega: “un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo e interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad”⁴³. Se requiere, pues, de una cierta complicidad de parte del destinatario del mandato. La autoridad, como el poder, supone una relación asimétrica, pero, al contrario del poder, tiene un carácter bilateral: no basta con emitir mandatos sino que estos deben ser obedecidos sin que haya que imponerlos por la fuerza.

La obediencia revela no sólo la eficacia del mandato sino su interiorización: “obediencia significa que la acción del que obedece transcurre como si el

38 *Ibid.* pp. 299-300.

39 *Ibid.* p. 301.

40 *Ibid.* p. 300.

41 *Ibid.* p. 300. Si no fuera por la amenaza de muerte implícita en toda orden, quizás nadie obedecería. Se obedece, pues, para escapar a la muerte. Esta estrecha relación que existe entre la fuerza, la orden y la muerte con el poder, quizás explique por qué, como dice Bobbio, éste “es considerado por quien lo sufre como un mal”. Norberto Bobbio. *Origen y fundamentos del poder político*. Cuarta edición. México, Grijalbo, 1985. p. 29.

42 Max Weber. *Op. cit.* p. 170.

43 *Ibid.* p. 170.

contenido del mandato se hubiera convertido por sí mismo en máxima de su conducta”⁴⁴. Existe cierta similitud entre el concepto de autoridad de Weber y el concepto de domesticación de la orden de Canetti. Según éste, entre los hombres, la orden “se domesticó. Se la emplea para relaciones sociales en general, pero también para las más íntimas de la convivencia humana”⁴⁵. La implacable amenaza de muerte presente en toda orden se ha disimulado, puesto que en las relaciones de poder entre los seres humanos “se practica una especie de soborno (...): el amo da de comer a su perro o esclavo, la madre nutre a su niño”⁴⁶. La domesticación de la orden “educa a hombres y animales a una especie de cautiverio voluntario, del que existen toda clase de grados y matices. No modifica sin embargo por entero la esencia de la orden. Está atenuada, pero existen expresas sanciones en caso de desobediencia: pueden ser muy severas; la más severa es la primigenia: la muerte”⁴⁷. Este cautiverio voluntario se corresponde con la obediencia habitual de que trata Weber. No obstante -y esta es una de las principales justificaciones de la comparación-, las afirmaciones de Canetti son más descarnadas. Este autor profundiza en lo que denomina las entrañas del poder, al que considera “más general y más vasto que la fuerza”⁴⁸, es decir, la fuerza es un caso particular del poder. Para Weber, la autoridad “es un caso especial del poder”⁴⁹. Para ambos, entonces, el poder es más amplio. Pero ¿cuál es la diferencia entonces entre fuerza y autoridad, si ambas son subconjuntos del poder? Pues bien, diremos que el poder ejerce la fuerza cuando se le desobedece, y ejerce la autoridad cuando se le obedece. La fuerza es el resultado de la desobediencia, la autoridad es el resultado de la obediencia. Si se nos permitiera ir más lejos diríamos que la fuerza es el ejercicio violento del poder, mientras que la autoridad es su ejercicio pacífico.

La autoridad no es otra cosa que *poder legítimo*. Ahora bien, según Bobbio, la legitimidad del poder no se desprende sólo de la obediencia que obtiene, pero, en cambio, “la desobediencia habitual o la inobservancia general de las normas constituyen, para quien detenta el poder, una de las

44 *Ibid.* p. 172.

45 Elías Canetti. *Op. cit.* p. 303.

46 *Ibid.* p. 303.

47 *Ibid.* p. 304.

48 *Ibid.* p. 277.

49 Max Weber. *Op. cit.* p. 695.

razones principales de la pérdida de legitimidad”⁵⁰. Si la desobediencia habitual ocasiona una pérdida de legitimidad, y la fuerza se utiliza para enfrentar la desobediencia, entonces la fuerza se utiliza cuando el poder sufre una pérdida de legitimidad. Ya vimos que para Weber, no basta con que el Estado detente el monopolio de la fuerza, sino que este monopolio también debe ser legítimo. Esto, según Bobbio, “significa que la sola fuerza no es suficiente pues es necesario que la fuerza sea acompañada o precedida de razones tales de su ejercicio que hagan de la obediencia de los destinatarios del poder no una pura y simple observancia externa sino una aceptación interna”⁵¹. De acuerdo con lo dicho, cuando se da esta aceptación interna, la utilización de la fuerza resulta superflua. Si, en cambio, la aceptación interna de obedecer no se da por parte de los gobernados y esta actitud genera diversos brotes de desobediencia, el Estado acudirá, como ya lo dijimos, a la utilización de la fuerza, la cual, no obstante, sólo debe ser usada como último recurso y de manera excepcional. Cuando se convierte en un instrumento habitual -es decir, se convierte en regla- para hacer cumplir las órdenes emanadas del Estado, ya no podrá hablarse de gobierno. En ese caso, habrá que hablar, como propone Sternberger, de dominación⁵². En el primer caso, se trata de un orden acordado, en el segundo, de un *orden impuesto*⁵³. Con la instalación de este último se habrá retornado a la situación primaria del poder. En ese caso, no sólo la acción desobediente de los gobernados será criminalizada por los gobernantes (quienes tratarán a los infractores como si fuesen unos bandidos), sino que la reiterada utilización de la fuerza por parte de tales gobernantes los convierte, a ellos mismos, en unos bandidos. Debe haber -dice Bobbio- un “criterio que permita distinguir un ordenamiento jurídico de una banda de pillos, el mandato del legislador de la intimidación del bandido”⁵⁴. En principio, el gobierno se diferencia de la intimidación del bandido en tanto aspira a durar. El bandido, en cambio, una vez cumplido su cometido, desaparece sin dejar rastro. El criterio que permite distinguir, entonces, el mandato del legislador de la intimidación del bandido, es la legitimidad, pues ella le confiere validez al poder,

50 Norberto Bobbio. *Op. cit.* p. 28.

51 *Ibid.* p. 26.

52 Cfr. Dolf Sternberger. *Dominación y acuerdo*. Barcelona, Gedisa, 1992. p. 46 y ss.

53 *Ibid.* p. 60 y ss.

54 Norberto Bobbio. *Op. cit.* p. 24.

convirtiéndolo en autoridad, le otorga el derecho de mandar y de ser obedecido, y asegura su conservación a quien lo detenta.

La legitimidad, según Ferrero, tiene como misión despojar al poder de los miedos que puede provocar. El poder ilegítimo, aquel adquirido o ejercido violando un principio de legitimidad, produce como consecuencia el surgimiento de un terrible miedo tanto en los gobernantes como en los gobernados⁵⁵. La violación de un principio de legitimidad despierta lo que Ferrero llama el *Maligno*, el espíritu revolucionario, y que nosotros llamaríamos, la violencia⁵⁶. Cuando los principios de legitimidad logran establecerse “prodigan a los hombres esos pocos y breves instantes de paz, de justicia, de orden, de bienestar, de equilibrio que en la historia han sido”⁵⁷. Esto se debe a que “los principios de legitimidad no son más que justificaciones del Poder, esto es, explicaciones que los gobernantes dan a los gobernados acerca de las razones en que pretenden fundamentar su derecho a mandar, y, ello porque entre todas las desigualdades humanas, ninguna tiene tanta necesidad de justificarse, de explicarse ante la razón, como la desigualdad que se deriva del fenómeno del Poder, del hecho de la dominación de unos hombres por otros hombres”⁵⁸.

El poder tiene necesidad de justificarse porque necesita del respaldo de los gobernados. Los gobernantes saben bien que, como dice Ferrero, “incluso el poder más omnímodo y colosal quebraría en pocos instantes y sus más eficaces e imponentes instrumentos quedarían automáticamente reducidos a la nada, si por un momento todos sus súbditos, todos sus fieles subordinados, decidieran espontánea y unánimemente negarle obediencia”⁵⁹. La legitimidad de un gobierno le asegura, pues, una adecuada obediencia por parte de los gobernados. En un gobierno legítimo, las leyes son eficaces, se cumplen, porque sus destinatarios están interesados en hacerlo.

3. Imperio de las armas o imperio de la ley

El Estado moderno, que es un Estado de Derecho, fundamenta su legitimidad en la legalidad de sus actos. Una de las principales funciones del Estado, a través

55 Cfr. Guglielmo Ferrero. *Op. cit.* p. 19.

56 Cfr. *Ibid.* p. 33.

57 *Ibid.* p. 24.

58 *Ibid.* p. 30.

59 *Ibid.* p. 87.

de sus instituciones, es la de impartir órdenes en forma de leyes, y hacer que éstas se cumplan. Las leyes representan el poder del Estado, son por decirlo así, *su rostro amable*. Cuando no se obedecen, el Estado muestra sus garras: acude a la fuerza, recurso extremo, excepcional. El Estado de Derecho aspira al imperio de la ley. Ahora bien, desde Weber hasta Bobbio, se ha interpretado la desobediencia de la ley como un problema de pérdida de legitimidad del Estado o de sus instituciones. No negamos que ésta sea una de las razones de la desobediencia, pero consideramos que existe otra de gran importancia y que ha pasado casi inadvertida. Nos referimos al carácter simbólico de la ley, que expresa su capacidad para hacerse obedecer. Refiriéndose a la obediencia, Weber hablaba de "actos [que] tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato"⁶⁰. Con esto Weber alude al problema de la interiorización de la ley, a su eficacia y a su legitimidad, pero no desarrolla su carácter simbólico. Ahora bien, por representar el poder del Estado, la ley posee una eficacia simbólica, es decir, una capacidad para hacerse obedecer por sí misma sin tener que recurrir a la fuerza. En otros términos, podemos decir que la ley posee un efecto vinculante. La ley puede ser entendida como un ordenamiento -o un sistema- simbólico; es una suerte de lenguaje cuya función es la de organizar y almacenar órdenes válidas al interior de una sociedad, y a las cuales están sometidos todos sus miembros, ya que son impartidas por el Estado.

La eficacia de un sistema simbólico cualquiera está regida por las mismas condiciones que Claude Levi-Strauss ha señalado para la eficacia de la magia: "en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquel cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza".⁶¹

Mutatis mutandis, la eficacia de la ley implica la creencia en la ley por parte de los funcionarios del gobierno, de quienes la violan o reclaman su intervención, y de la sociedad en su conjunto.

La sociedad define el contexto en que se plantea la exigencia del cumplimiento de la ley. La presión de la sociedad misma es la mayor garantía para el

60 Max Weber. *Op. cit.* p. 699. Ver tb. p. 172.

61 Claude Levi-Strauss. *Antropología estructural I*. Buenos Aires, Eudeba, 1976. p. 152.

cumplimiento de la ley. En ese sentido la ley es, como lo planteara Durkheim, un hecho social, entendido como

(...) modos de actuar, de pensar y de sentir que exhiben la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales.

Estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen, quiéralo o no. Es indudable que cuando me adapto de buen grado, esta coerción no se manifiesta, o poco menos, porque en ese caso es inútil. Pero no por ello es menos un carácter intrínseco de estos hechos; y prueba de ello es que se afirma tan pronto intento resistir. Si intento violar las reglas del derecho, reaccionan contra mí de modo que impiden mi acto si aún es tiempo para ello, o lo anulan y lo restablecen en su forma normal si ya fue ejecutado y es reparable, o me obligan a expiarlo si no es posible repararlo de otro modo.⁶²

El autor precisa, además, los criterios para reconocer los hechos sociales y no confundirlos con otro tipo de hechos. Según él, “se reconoce un hecho social en el poder de coerción externa que ejerce o que puede ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez por la existencia de una sanción determinada, por la resistencia que al hecho opone a toda actividad individual que pretenda violentarlo”.⁶³

Ahora bien, a diferencia de los demás hechos sociales, la ley tiene tribunales propios encargados de vigilar que sea respetada y de castigar a quienes la violan. Pero, a semejanza de los demás hechos sociales, con respecto a la ley, la sociedad misma se encarga de ejercer presión contra quienes violen alguna norma legalmente establecida, de manera que estos se vean obligados a respetarla. Existe -o debe existir- *una sanción moral* -un rechazo- de la sociedad hacia quienes violen la ley, al menos cuando la sociedad coincide con el Estado en su evaluación de las conductas delictivas. En un Estado de derecho legítimo, los ciudadanos se deben encargar no sólo de vigilar que la ley sea cumplida por todos, denunciando a los transgresores, sino que, de alguna manera, deben aislar al delincuente, censurando su comportamiento. La ley sólo puede ser eficaz si goza del respaldo social, si los ciudadanos creen en ella. Pero la ley tiene el carácter de un intermediario. La ley establece unos procedimientos, a la manera de un ritual, y define unas pautas para la acción. La acción regulada por la ley es más bien indirecta, sus efectos no son necesariamente inmediatos. Pero permite, a largo

62 Emile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, La Pléyade, 1976. p. 30.

63 *Ibid.* p. 36.

plazo, la resolución pacífica de los conflictos, sin tener que acudir a la utilización directa y arbitraria de la fuerza.

Dijimos que la ley puede ser considerada como un sistema simbólico. La ley es, fundamentalmente, un conjunto de enunciados prescriptivos, se manifiesta, entonces, como discurso. Desde la perspectiva de la pragmática semiótica, que asume que los actos de habla producen diversos tipos de enunciados, se pueden identificar en el discurso los siguientes elementos: un destinador (quien habla), un destinatario (a quien se habla), y un referente (de lo que se habla). Entre los enunciados que se pueden generar destaquemos los siguientes: a) El enunciado denotativo, que se refiere, de una manera que puede ser declarada verdadera o falsa, al objeto en cuestión (Lyotard proporciona este ejemplo: *La universidad está enferma*⁶⁴). En este caso, "el destinador queda situado y expuesto por este enunciado en la posición de 'sabiente' (...), el destinatario queda en posición de tener que dar o negar su asentimiento, y el referente también queda (...) como algo que exige ser correctamente identificado y expresado en el enunciado al que se refiere"⁶⁵. b) El enunciado prescriptivo, que se propone provocar una acción en su destinatario (el ejemplo de Lyotard es: *hay que proporcionar medios a la universidad*⁶⁶). En este caso, "el destinador está aquí situado en posición de autoridad, en el amplio sentido del término (...), es decir, que espera del destinatario la efectividad de la acción referida"⁶⁷. El enunciado prescriptivo, siempre y cuando sea emitido por una persona -o entidad- autorizada, espera ser obedecido por su destinatario. Es efectivo si desencadena la acción esperada. Su contenido referencial se manifiesta como una orden. Pero entre la emisión del mensaje y su ejecución hay diferencias, es más la orden puede no ser cumplida si el destinador no se reconoce como autorizado para emitirla. Además, no basta con que el emisor de la orden esté debidamente autorizado, también debe emitirla en el momento oportuno y en el lugar adecuado. c) El enunciado performativo, cuya sola enunciación produce el resultado esperado (el ejemplo de Lyotard es: *la universidad queda abierta*⁶⁸). En este caso, "su efecto sobre el referente coincide con su enunciación (...). No es pues, tema de discusión ni de verificación para el destinatario, que se encuentra inmediatamente situado en el nuevo contexto así

64 Jean François Lyotard. *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984. p. 25.

65 *Ibid.* p. 26.

66 *Ibid.* p. 26.

67 *Ibid.* p. 26.

68 *Ibid.* p. 26.

creado. En cuanto al destinatador, debe (ser) alguien dotado de autoridad para pronunciar este tipo de enunciados, de modo que, al pronunciarlos, obtiene el efecto inmediato que hemos dicho, tanto sobre su referente, (...) como sobre su destinatario”.⁶⁹

En un mensaje performativo, siempre y cuando sea emitido por la persona -o entidad- autorizada, en el momento oportuno y en el lugar adecuado, la emisión coincide con la ejecución: son la misma cosa. En este caso se da el rendimiento máximo: se hacen cosas con las palabras. Si se nos permitiera presentar el problema de manera aun más simplificada, como una relación entre palabras y cosas, o -dado que las palabras son lenguaje en acción- como una relación entre acción y resultado, podríamos decir: en el enunciado denotativo, la palabra pretende haber atrapado a la cosa; en el enunciado prescriptivo, la palabra quiere producir la cosa; y en el enunciado performativo, la palabra produce la cosa, la palabra es la cosa. Como vemos, considerando la distancia existente entre los tres tipos de enunciados (que, desde luego, no son los únicos existentes) y las cosas a que se refieren, tenemos que la distancia entre el enunciado performativo y la cosa de que trata -el resultado- tiende a cero. En la performatividad no hay diferencia entre palabra y cosa, o mejor aun, en la performatividad no existe diferencia entre acción y resultado. Los dos coinciden, la relación es de una máxima rapidez y precisión, por un lado y de una mínima entropía, por otro. Su rendimiento es como el de una máquina perfecta. La performatividad es, por ello, como dice Lyotard⁷⁰, la eficiencia óptima. El discurso prescriptivo (imperativo) requiere de la mediación del destinatario para su realización. Su realización no es directa y puede no darse. Puede ser desobedecida. La realización del discurso performativo, en cambio, es directa. También podría hablarse de un “gesto performativo” (cuando, por la fuerza, hacemos algo a alguien). El discurso -o el gesto- prescriptivo, valga decir, la Ley, logra obediencia por temor o por reconocimiento, es decir, por respeto. El discurso -o el gesto- performativo, por la fuerza. Si la ley tiene un carácter más bien prescriptivo, la fuerza en cambio es netamente performativa. La fuerza, si es ejercida por quien es más fuerte, produce con su acción directamente la cosa que se propone. Por ejemplo, en lugar de ordenarle a alguien que se arrodille -lo cual puede ser desobedecido-, si se tiene la fuerza para ello, se le puede hacer arrodillar directamente. Es decir, la acción directa, ejercida por quien tiene una fuerza mayor, es más eficaz que el enunciado prescriptivo; es, pues, performativa.

69 *Ibid.* p. 26.

70 *Ibid.* p. 26.

Hay otra condición propia de los sistemas simbólicos -incluido el legal- en relación con la práctica de sus usuarios: para su realización no basta con aprender el significado de los símbolos ni las reglas de su funcionamiento. Como claramente lo expresa Georges Mounin⁷¹, el aprendizaje de un simbolismo cualquiera requiere de la conexión con una práctica adecuada. Lo mismo puede decirse del simbolismo jurídico -es decir, de la ley-. La ley, para ser adecuadamente realizada requiere de una práctica particular. A nuestro juicio, dicha práctica debe comprender, además del conocimiento de las normas y de la creencia en ellas, por lo menos, cuatro condiciones: en primer lugar, el temor al castigo ante su incumplimiento (esto implica experimentar algún tipo de sufrimiento ante la violación de la ley, de manera que dicha violación se asocie con algo desagradable), en segundo lugar, la presión social para su cumplimiento (o, en otras palabras, la sanción moral o la censura ante su incumplimiento, de manera que tal incumplimiento resulte vergonzoso), en tercer lugar, el ejemplo que deben dar quienes educan a las nuevas generaciones (de manera que se vea como una conducta digna de imitar) y, finalmente, la aprobación social de las conductas respetuosas de la ley (de manera que el respeto de la ley se viva como una conducta gratificante).

En fin de cuentas, la ley, en tanto expresión del poder del Estado, debe tener la capacidad de hacerse valer por sí misma. Su objeto, que es la obediencia, debe desencadenar en sus destinatarios la ejecución de la acción correspondiente, sin que intervenga la fuerza. En otras palabras: las leyes se han de cumplir *por las buenas*, no *por las malas*. Si esto no sucede, los ciudadanos serán más sensibles a la presencia física de la fuerza -el aquí y ahora del poder- que a los preceptos de la ley. Ahora bien, el instrumento más refinado y más letal de la fuerza lo constituyen las armas. Las armas son fuerza concentrada; son fuerza multiplicada. Con su gran poder destructivo, la eficacia material de las armas se impone sobre la eficacia simbólica de la ley. En lugar del imperio⁷² de la ley, propio del Estado de derecho, se impone el imperio de las armas, propio de lo que aún hoy, podríamos llamar estado de naturaleza. A ellas sí se les reconoce el poder de impartir órdenes. A ellas sí se les obedece. Empero, con el advenimiento de la modernidad, la crítica de las armas, así como de todo acto violento, ha ganado terreno. El armamentismo, la violencia y la guerra no se consideran propios de sociedades modernas. Son, incluso, considerados vergonzosos. Se espera que en sociedades que presumen de modernas, los conflictos sean resueltos de forma

71 Georges Mounin. *Los problemas teóricos de la traducción*. Madrid, Gredos, 1981.

72 Por imperio entendemos el poder de impartir órdenes. Ver Dolf Sternberger. *Op. cit.* pp. 20 y 37.

pacífica, mediante el diálogo y la concertación, es decir, que los conflictos sean politizados.

4. La cultura atrabiliaria

Acaso ya nadie se atreva a poner en duda que el lenguaje, en sus diversas manifestaciones, es uno de los dispositivos que más inciden en la incierta deriva del mundo humano. Para sólo dar un ejemplo, podemos mencionar lo que dice al respecto el crítico George Steiner:

Si los estudios recientes en el campo de la antropología estructural no se equivocan (...) los modelos de parentesco, las convenciones de identificación mutua que están en la base de la sociedad humana, dependen de una manera vital de la disponibilidad y el crecimiento del lenguaje. El paso del hombre del estado natural al cultural -el acto más importante de su historia- se encuentra unido en todas sus partes a sus facultades lingüísticas. Los tabús del incesto y los sistemas de parentesco que salen de ellos y que hacen posible la definición y la supervivencia biosocial de una comunidad no preceden al lenguaje. Lo más probable es que evolucionen junto con el lenguaje y a través del lenguaje. No podemos prohibir lo que no podemos nombrar.⁷³

Se esté o no de acuerdo con lo anterior, puede decirse, en todo caso, que las relaciones sociales están tejidas de manera inextricable por el lenguaje o, más exactamente, por el discurso, que no es otra cosa que lenguaje en acción. Al margen de otras consideraciones que se pudieran hacer al respecto, ahora nos interesa destacar esto: el lenguaje está en el centro de todas las actividades humanas; las relaciones sociales están mediadas por el lenguaje, en cualquiera de sus formas verbales o no-verbales. De ello se puede derivar una conclusión esencial: al utilizar el lenguaje para dirigirnos al otro, le estamos reconociendo su carácter de ser humano, es decir, de semejante nuestro, pues, como dice Lyotard, “lo que hace a los hombres semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro (...). Por sí mismo, lo humano no es más que un Homo, un animal que puede hablar (...). Si un humano puede hablar, es un interlocutor posible (...). Si el destinatario es un humano, se le aprehende inmediatamente como un interlocutor capaz de dirigirse a su vez al primer locutor”.⁷⁴

73 George Steiner. “El lenguaje animal”. En: *Extraterritorial*. Barcelona, Seix Barral, 1973. p. 84 y s.

74 Jean François Lyotard. “Los derechos del otro”. (Mímeo).

Steiner⁷⁵ ha señalado la posibilidad de que actualmente estemos viviendo una crisis del lenguaje. Las palabras ya no comunican, vivimos una pérdida del sentido de los mensajes, el lenguaje sería objeto de una inflación en la que la existencia de un número cada vez mayor de palabras estaría complementada por la vacuidad de lo que se dice con ellas. Su terrible conclusión es la siguiente:

Gran parte de lo mejor que conocemos del hombre (...) ha sido relacionado con el milagro del habla. Hasta ahora la humanidad y ese milagro son, o han sido, indivisibles. Si el lenguaje perdiera una medida considerable de su dinamismo, el hombre sería, de modo radical, menos hombre (...). Antes de la llegada del hombre existió un ruidoso mundo inorgánico y animal, un mundo repleto de mensajes no humanos. Y ese mundo puede volver a existir después de la desaparición del hombre.⁷⁶

Si fuera cierto que el lenguaje presenta un retroceso en la función que cumple en las relaciones sociales, es obvio que el vacío que éste deje sería ocupado gradualmente por la acción motriz o directa, es decir, la fuerza. Realmente, es temerario hacer estas afirmaciones. No podemos estar seguros aún de que actualmente estemos viviendo una pérdida del poder socializante del lenguaje, un abandono de la palabra. Quizás sólo se estén operando desplazamientos debidos a la aparición vertiginosa de tantas innovaciones tecnológicas que utilizan otro tipo de medios como, por ejemplo, los audiovisuales. Ahora bien, lo que sí podemos constatar es que existen sociedades en las que el lenguaje, en su dimensión simbólica, no tiene tanto prestigio como sí lo tienen otras formas más directas de asumir las relaciones sociales, con los consiguientes efectos perniciosos que se pueden derivar de ello para una adecuada convivencia social. En tales sociedades, la idiosincracia popular acoge consignas tales como aquellas que reclaman *hechos, no palabras*, en ellas, el atrevimiento y el arrojo tienen primacía sobre la *carreta* o la *charlatanería* pues cada quien *va a lo que va*. Nadie se desgasta en ceremonialismos inútiles. Todos quieren que sus deseos sean órdenes. Se jactan de su desparpajo, de *ir directo al grano*, de su informalidad. Su indiferencia por los ceremonialismos también les permite entrar rápidamente en relaciones con los demás sin entrar en complicados protocolos. Ello es así porque el ceremonialismo, las formas de cortesía, el protocolo, configuran relaciones

75 George Steiner. "El abandono de la palabra". En: *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 1982. pp. 34-62. y "El lenguaje animal". *Op. cit.* pp. 79-128.

76 *Ibid.* p. 127.

tardías, distantes y frías entre las personas. La informalidad, en cambio, configura relaciones directas, cercanas y cálidas (...) ¿o calientes?

En aquellas sociedades en las cuales no se teme el contacto directo con el otro, la inminencia de un encuentro *cuerpo a cuerpo* no persuade a nadie de ceder el lugar. En las aglomeraciones y tumultos es común estrujar, empujar y meter el codo, ya que nadie quiere ceder el puesto. Y casi se podría decir que esto es lo que todos esperan que se haga: el puesto no se cede; quien desee el puesto ocupado por otro, debe tomarlo por la fuerza, si es capaz. Por ello, en los vehículos de transporte público o en las salas de espera no se cede el puesto a los ancianos, a las damas y a los niños. Un acto tal sería considerado ridículo o estúpido. El tocar al otro es, en estos casos, un tocar práctico, de afán, para salir rápidamente del asunto.

Se puede decir que la reducción de las distancias facilita la aparición de la violencia. La conservación de un mínimo de distancias entre las personas garantiza que éstas, al estar alejadas entre sí, no se agredan fácilmente y, al contrario, tengan el tiempo suficiente para acercarse amistosamente o, al menos, de una manera respetuosa. Se debe indicar, además, que el elevado número de accidentes de tránsito, con sus muertes, choques y atropellos, es también efecto de la reducción de distancias, sumada al afán, al mal humor y a la descortesía de conductores y peatones. Al menos, hay que reconocer que la excesiva cercanía de los cuerpos, con sus roces, fricciones y atropellos, tiene como contrapartida la espontaneidad y rapidez con que se brinda la sonrisa, que estaría siempre a *flor de labios*. La reducción de las distancias, en condiciones de agresión y miedo, genera sensaciones insoportables de vulnerabilidad que se compensan, principalmente en las grandes urbes, con la construcción de barreras artificiales, capas protectoras, verdaderas conchas, escudos o corazas, tales como: guardaespaldas, guardias de seguridad, chalecos antibala, blindaje de vehículos y de vidrios en edificios, unidades cerradas, retenes, requisas, cierre de calles, restricción de acceso a edificios, rejas, vidrios polarizados, expresiones agresivas o de desconfianza (mala cara, mirada amenazante, gestos retadores, ruidos estridentes, pitos, ruido de balas, acecho permanente del entorno, revisión constante de los bolsillos) y, por supuesto, la masificación de las armas, que acercan cuando se quiere agredir y alejan cuando se quiere disuadir. Estas corazas también pueden ser *virtuales*: seguros de vida, de accidentes, de vehículos, de salud (...). En síntesis, las distancias *espontáneas*, de carácter simbólico, no proporcionadas por la cultura son impuestas artificialmente, en forma material, a manera de compensación.

El filósofo Ernst Cassirer, tras comparar el mundo animal con el humano, encontró que la gran diferencia entre ambos se debía a la existencia del simbolismo en el hombre. En palabras de Cassirer,

Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento (...). El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato (...). La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica (...).⁷⁷

El lenguaje humano dispone de varios niveles o grados de simbolismo, desde los más abstractos hasta los más concretos, desde los más mediatos hasta los más inmediatos. En los grados más concretos, inmediatos o directos, el contenido de simbolismo es precario, casi nulo, estamos en las fronteras de lo semiótico, en lo que Umberto Eco llama el umbral inferior de la semiótica⁷⁸.

Podemos decir que cuando en las relaciones sociales se producen de manera prioritaria formas de encuentro cercano entre las personas, se pone de manifiesto una precaria competencia para las relaciones sociales mediadas por el lenguaje, al menos en sus aspectos simbólicos superiores, sobretodo en aquellos relacionados con la llamada *función fática*⁷⁹. En estos casos, las normas de cortesía quedan reducidas a la mínima expresión, los distintos rituales que regulan las relaciones sociales haciéndolas menos agresivas, son mirados con desdén y hasta son objeto de burla. Las palabras son consideradas inútiles, mentirosas y, sobre todo, retardantes de los hechos que se quieren *¡para ya!*, pues el afán reinante no da espera. Por lo regular, se busca el camino más corto, se practica la ley del menor esfuerzo. Ese tipo de relaciones sociales está caracterizada por la performatividad. El inconveniente que presenta la performatividad, es que con ella, el lenguaje se vuelve cosa, se convierte en fuerza, y la fuerza es, por excelencia, la forma de actuar sobre las cosas, no sobre las personas. La performatividad, como uno de los usos del lenguaje no es un problema en sí misma. El problema surge cuando el lenguaje tiende a reducirse a pura performatividad; cuando las relaciones sociales tienden a privilegiarla sobre los otros usos del lenguaje. Cuando esto

77 Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 47 y s.

78 Umberto Eco. *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen, 1984. pp. 53-56.

79 Cfr. Román Jakobson. "Lingüística y poética". En: *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Ariel, 1984. pp. 352-360.

sucede, las relaciones entre personas se convierten en relaciones entre cosas, se deshumanizan. No olvidemos que reconocemos al otro al asumirlo como interlocutor. Como dice Lyotard,

(...) si todo humano puede ser un interlocutor para los otros humanos, entonces debe poder serlo. Se desliza del sentido del poder como capacidad a aquel del poder como "tener derecho" (...) la capacidad de entrar en diálogo con otro es compartida igualmente por cada uno (...) porque la interlocución por sí misma implica la reciprocidad de la palabra. Respeta la alteridad de la interlocución, también la paridad con su compañero (...). Admitimos que la capacidad de hablar a otro es un derecho del hombre, quizás su derecho más fundamental. Si el uso de esta capacidad es prohibido de hecho por la injusticia de la suerte, o por principio como castigo de una falta, por ejemplo, se le inflige un daño al locutor así golpeado. Se le separa de la comunidad de los interlocutores. No es otro para alguien, y nadie es ya su otro.⁸⁰

Allí aparece la violencia, pues, como las personas no son cosas inertes, reaccionan ante la arbitrariedad, resisten a la fuerza que se les quiere imponer. Si son tratadas como cosas, también tratan a quienes así se comportan. Cuando las relaciones sociales se cosifican, las personas que son tratadas como cosas, reaccionan como personas tratando a su vez a los demás como cosas. Y esto genera un círculo vicioso de personas tratándose mutuamente como cosas, y negando mutuamente su estatuto de humanidad.

Quizás se nos permita, al terminar, proponer la siguiente definición de la violencia: todo acto intencional de fuerza, ejercido de manera unilateral, sin consentimiento del destinatario, siempre y cuando tenga como fin ocasionar daño o sufrimiento físico o mental en el adversario, y no sea estrictamente necesario para la supervivencia. Pero, sobre todo, es determinante el hecho de que tal acto se realice mediante la transgresión de la ley. En el caso de actos de fuerza realizados conforme a ciertas reglas, legalmente establecidas, no hablaremos de violencia sino de rudeza. La violencia es una relación social basada en el uso de la fuerza (la coacción física, la acción directa) y el miedo (la consciencia de la vulnerabilidad), que se caracteriza por la descortesía (la carencia de rituales, ceremonias, protocolos, mediaciones), la volubilidad (el carácter inconstante, la facilidad de enojo o de euforia, de irritación o de entusiasmo), el desespero (el apremio, el afán supremo, la sensación de máxima carencia de tiempo), lo vertiginoso (la velocidad máxima, la

80 Jean François Lyotard. "Los derechos del otro". *Op. cit.*

realización inmediata, la performatividad) y lo palpable (el espacio mínimo, el contacto directo, el cuerpo a cuerpo). Además, podemos agregar que toda penetración no autorizada de un cuerpo en otro cuerpo, es violencia; todo contacto doloroso no autorizado de un cuerpo con otro cuerpo, es violencia; todo constreñimiento no autorizado de un cuerpo, es violencia, y toda amenaza de hacer cualquiera de los actos anteriores, es violencia. Ahora bien, si consideramos la violencia desde el punto de vista del espacio, son las armas las que más reducen las distancias entre los rivales; si consideramos la violencia desde el punto de vista de la velocidad, son las armas las que más rápidamente alcanzan al rival; si consideramos la violencia desde el punto de vista de la precisión, son las armas las que mejor producen el efecto de dañar al rival; finalmente, si consideramos la violencia desde el punto de vista de la eficiencia, son ellas las que mejor resultado producen para quitarse de encima problemas molestos, son las más letales, son las más efectivas para producir la muerte del que está estorbando. Y la muerte es el absoluto de la violencia, más allá de ella no hay nada, no queda nada, sólo el delirio. Es terrible, pero hay que admitirlo: la muerte es, sin duda, el recurso más performativo (eficiente, rápido y preciso) para dar por terminados los conflictos con los adversarios.⁸¹

81 Lo cual no significa, sin embargo, que sea la mejor opción.