

Violencia y gobierno de sí mismo

SERGIO PÉREZ CORTÉS*

La violencia se ha convertido en un mal y para muchos es sinónimo de “falta moral”. Se tiende a considerar al sujeto violento como un marginal, alguien que no puede ser como nosotros porque sus actos son éticamente condenables. Su conducta, además de equivocada, es juzgada como mala, lo que refuerza la idea de que entre nosotros y el violento hay un abismo. Esto explica, al menos parcialmente, la ola de indignación y rechazo que ha surgido en nuestro país después de los sucesos políticos del presente año. Por supuesto, me uno al deseo generalizado de que la vida civil mantenga una legalidad pacífica, pero estimo necesario plantear una interrogante acerca del fundamento de ese rechazo a la violencia, de su origen y de su justificación. Las normas pacificadoras que aseguran el derecho individual a la integridad física son uno de los mayores imperativos políticos y morales de nuestro tiempo, pero es necesario preguntarse si eso limita la reflexión a pronunciar una condena indiscriminada. Sin convertirse en un profeta de la destrucción, cabe preguntarse si no es indispensable distinguir entre los diversos tipos de violencia, sus causas, sus autores, e incluso si no será demasiado sencilla la reprobación sistemática a los infractores, y el alivio de sentirnos éticamente en lo correcto.

Por eso he creído conveniente ofrecer una reflexión acerca del vínculo existente entre la violencia y el gobierno de sí mismo. Se trata, naturalmente, de un dominio restringido. La violencia es un fenómeno complejo y nuestro intento de explicación será parcial. La

violencia no es, propiamente hablando, un concepto, es decir, una entidad categorial que pueda ser definida en el espacio lógico mediante su asociación con entidades similares en el ámbito del pensamiento; pero ella es una acción omnipresente en las relaciones humanas, acompaña a los hombres a lo largo de su historia y se le encuentra en los actuales entresijos del poder.

No es nuestro propósito presentar una fenomenología de la violencia; dejaremos de lado la criminalidad pura y simple, para centrarnos en el nexo entre la acción violenta y las normas de conducta que se imponen y se exigen al ciudadano, a la comprensión y a la vigilancia que ejerce sobre sí mismo para contener la violencia. Sostendremos entonces que la universalización y el significado de ese imperativo a la conducta no violenta es una exigencia relativamente reciente planteada al convertir al ciudadano —su razón, su juicio— en la fuente única de legitimación del orden político. Gobernarse a sí mismo es un logro civilizatorio e histórico alcanzado y respetado, que ha quedado estrechamente unido a una serie de deberes y retribuciones aceptables para el ciudadano.

Se habrán reconocido las deudas intelectuales a Norbert Elias y Michel Foucault que subyacen a este escrito. Deseamos poner a prueba sus ideas, intentando mostrar que ellas nos permiten dar respuesta a alguna de las cuestiones políticas y éticas que la intensificación de la violencia trae aparejadas. No se encontrará aquí entonces un discurso normativo sino un intento por pensar simultáneamente lo sustantivo y lo histórico en la normalización pacificadora del ciudadano moderno. En el lector recae la tarea de evaluar su poder explicativo.

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

I. La antipatía por la violencia

Examinada desde un punto de vista histórico, la conducta de los individuos muestra que las formas y los umbrales socialmente tolerables de violencia se han modificado considerablemente. Un gran número de actividades brutales y sangrientas, cotidianas aún en el siglo XVII, prácticamente han desaparecido de nuestra vista. Nuestras sociedades están lejos de lograr erradicar la violencia, pero la han recluido en ámbitos específicos ampliamente reglamentados —los deportes o los espectáculos—. Cuando ellas se ven obligadas a matar, por ejemplo en los países en los que existe la pena de muerte, el acto es rodeado de toda clase de barreras físicas y temporales, indicativas de un oscuro sentimiento de culpabilidad y vergüenza.

El discreto ocultamiento de la violencia directa forma parte de un amplio proceso de civilización cuyo efecto mayor ha sido establecer un autocontrol más estricto del individuo sobre la expresión pública de sus emociones.¹ El odio y el deseo de venganza, lo mismo que el miedo, la alegría o la desesperación no tienen acceso directo a la apariencia exterior. Gradualmente, los individuos han aprendido a no expresar sus emociones y sus afectos de manera abierta ante los demás, al grado de no poder evitar cierta incomodidad y desdén por aquellos que no logran reprimirse. Sólo los niños parecen estar a salvo; sólo ellos pueden manifestar sus emociones sin restricción y sin correr el riesgo de ser considerados anormales o incontrolados. Ya no está al alcance de los adultos librarse en cualquier momento a la expresión de sus emociones intensas, incluso tratándose de la pena más amarga y triste: “ya sólo las mujeres lloran en público... y no sabemos por cuánto tiempo”. (Elias, 1987: 37)

La sensibilidad ante la violencia es un caso aún más patente. El umbral alcanzado en el rechazo a la agresión física y la muerte visible no tiene equivalente histórico. Para percibirlo, basta referirnos a un momento distante: por ejemplo, nuestras sociedades rechazarían con repulsión esas carnicerías públicas propias del circo romano, cuidadosamente planeadas por todos los emperadores, desde Escipión hasta Claudio. Lo que las retiene no es sólo el estremecimiento de entregar un puñado de mártires a las fieras; las sociedades modernas tampoco aceptarían que hombres elegidos y entrenados fueran destinados a una muerte más que probable. Incluso resulta difícil comprender el umbral de tolerancia que hace expresar a un espíritu tan cultivado como Cicerón: “odiamos a los gladiadores débiles y suplicantes que, con las manos extendidas, nos ruegan que les permitamos vivir”.² No debemos extraer un falso orgullo de estas diferencias;

simplemente, la crueldad y la violencia que en nuestras sociedades están sublimadas y difusas, adoptaron en la sociedad romana el aspecto de una satisfacción cotidiana y abierta.

El acto de matar a un ser humano, que hace unos cuantos siglos estaba al alcance de un alto número de individuos, se le ha ido retirando al común de los ciudadanos. Incluso entre las posibles víctimas del reino animal se ha ido creando una escala que nos permite graduar nuestra compasión. Las sociedades ya no se permiten matar directamente; ellas matan por delegación: designan a los verdugos y los someten a una disciplina precisa, a un ritual altamente codificado y austero. Sólo estos agentes pueden ejercer legalmente la violencia, pero incluso ellos suscitan un malestar. Para el resto de los individuos la muerte directa es tan inusual, que conozco de antemano la respuesta de mis alumnos cuando pido que me hagan saber cuántos de ellos han matado un pollo —cosa que yo tampoco he hecho, por supuesto—.

El alto umbral de rechazo a la violencia es un fenómeno relativamente reciente. La antipatía hacia la crueldad se incorporó a los imperativos culturales apenas alrededor del siglo XVIII, con la aparición del hombre sentimental, derivado del romántico, quien de manera paulatina convirtió a la benevolencia en un mandato genuinamente moral.³ El disgusto ante la crueldad había alcanzado primero a los parientes más cercanos, esposa e hijos. Durante el siglo XVIII se extendió a todos aquellos animales “que se tienen para el servicio del hombre”, y acabó por alcanzar a los es-



clavos, los criminales y los locos. A este mandato se han ido incorporando nuevas clases de seres vivos, pero no es seguro que haya alcanzado por completo a los que se considera extranjeros. Esta nueva sensibilidad se expresó a veces con un patetismo teatral y en algunos grupos adquirió el carácter de un signo de diferenciación social, ante la muchedumbre considerada bárbara y brutal; pero de cualquier manera indicaba una nueva actitud de humanidad del hombre hacia el hombre. El rechazo a la violencia no es un imperativo de origen religioso. La coexistencia de la violencia abierta con una serie de mandatos cristianos que la reprueban muestra que los deberes religiosos no logran domesticar los impulsos agresivos; la religión no puede imponer un deber de pacificación más allá de lo que la sociedad está en condiciones de practicar.

Compréndase bien: no es que los individuos sientan piedad ante otros seres humanos por vez primera, pero esos sentimientos de compasión que desde siempre han surgido ante el sufrimiento no son equivalentes a la obligación moral y política que hoy se imprime —y se exige— a cada uno. La conmiseración y la piedad no tienen ni la universalidad, ni la obligatoriedad, ni el fundamento reflexivo que hoy es un imperativo inescapable. Es preciso reconocer la magnitud de las barreras internas y externas para conjurar la violencia de la vida cotidiana; entre ellas, resulta decisivo el conjunto de deberes hacia los demás y hacia sí mismo destinado a rechazar la violencia y la crueldad. Hubo un momento en que todo ser humano fue considerado motivo de respeto, compasión y benevolencia: fue el momento en que todos fueron declarados socialmente iguales —porque el cristianismo ya los había declarado moralmente iguales—. Sólo entonces desaparecieron los baños que la aristocracia —del mundo clásico al antiguo régimen— tomaba ante una multitud de sirvientes, no por carencia de pudor, sino por considerar que no se trataba de personas. La era de la dignidad universal había empezado.

II. El individuo pacífico

Los seres humanos siempre han vivido en sociedad. Esta forma de convivencia los obliga a aceptar un conjunto de restricciones normativas y algún tipo de autocontrol en todos los ámbitos del comportamiento. Entre las prescripciones sociales, aquellas que se refieren a conjurar la violencia son de tal modo importantes que muchas sociedades tradicionales y casi todos los pensadores políticos modernos coinciden en pensar que la renuncia al ejercicio individual de la violencia es el acto que funda la vida social.

Nada precede a la sociedad, incluida una multitud de individuos violentos; pero es verdad que expulsar a la violencia de la vida cotidiana puede llegar a ocupar una parte muy significativa del ritual social. Para exorcizarla las sociedades elaboran discursos, códigos y prácticas destinadas a modelar las conductas y a introducir a los individuos en el lenguaje de la obligación. Pero esta modelación debe complementarse con un proceso en el cual el individuo interioriza esa normatividad hasta percibirse a sí mismo como agente de sus actos. Conviene llamar *gobierno de sí mismo* al autocontrol que el individuo se impone para poner en sintonía sus impulsos, sus afectos y su idea de obligación con las exigencias normativas de la sociedad, específicamente con aquellas que prohíben la violencia directa. En la medida en que el sujeto haga suyas estas coacciones, la aceptabilidad de las normas pacificadoras tomará la forma de un acto de la voluntad, y obedecerá dulcemente a la norma que se ha dado a sí mismo.

Nuestro tiempo se caracteriza por la importancia que el *gobierno de sí mismo* ha adquirido en la conducta pacífica. No es que las coerciones directas hayan disminuido; nuestras sociedades no castigan menos, sino que castigan de manera más puntual (Foucault, 1981: 86 ss). Entre nosotros existe una *razón punitiva* orientada a disuadir y castigar. Pero también es verdad que, arrojado a su autonomía moral y política, el individuo decide más por sí mismo y está obligado a buscar en sí mismo la ley que da coherencia a su vida ética y civil. Ante la violencia, él ha erigido una red compleja de deberes y obligaciones culturales, morales y religiosas que evalúa y discrimina a través de su reflexión. Cree —tal vez ilusoriamente— que su obediencia no es sumisión. Pero de cualquier modo se otorga un rol más activo frente a las demandas que recibe acerca de su comportamiento pacífico.

Alcanzar ese grado de autocontención y de rechazo a la violencia ha requerido profundas transformaciones sociales: a) la aparición del monopolio del uso de la fuerza por parte del Estado; b) la reducción de las diferenciales de poder entre las clases y su mayor interdependencia provocada por la división social del trabajo; c) una modificación en el ejercicio del poder por parte del Estado; d) una transformación en la noción de *ilegalismo*. Examinemos con un poco más detalle cada una.

Un rasgo esencial de los Estados nacionales surgidos de la extinción del mundo feudal es la concentración y el monopolio legal del uso de la fuerza que incluye la regulación de aquello que es permitido: no sólo será ilegal el recurso privado a la fuerza sino que, además, el Estado define los espacios y los umbrales admisibles

de violencia (la legítima defensa, la censura en espectáculos y deportes, etcétera). Así se estableció entonces con nitidez el borde entre el uso legal y el recurso ilegal a la fuerza. Gradualmente desarmados, los individuos debieron renunciar a la violencia directa en los territorios pacificados y simultáneamente admitieron el uso legalizado de la fuerza social: una violencia legítima que precisa sus blancos, reflexiona acerca de su intervención y mide la fuerza de su réplica en función del grado de desobediencia. El respeto al uso de la fuerza legal terminó por convertirse en una especie de deber político del ciudadano, al grado que pocos se atreven a objetarlo —y en general, consienten en ser sus instrumentos, en algún momento—. Posee un sustento legítimo y un alto grado de aceptabilidad explicable quizá porque su acción, prevista y definida, produce una clase de temor razonado y medido que permite al ciudadano calcular de antemano el costo de su desobediencia.

La transformación de las relaciones sociales también ha contribuido a modificar la actitud ante la violencia, porque la sociedad del capital tiende a reducir las diferenciales de poder entre las clases y crea entre éstas una mayor interdependencia. No hay fin previsible a la hegemonía que una clase ejerce sobre las demás, pero se ha reducido la independencia y la impunidad en las formas en que los poderosos ejercen su dominación. Incluso aquellos que concentran mayor poder han visto reducirse sus posibilidades de ejercer la violencia directa sin el consentimiento de la ley. La renuncia voluntaria del recurso a la violencia se explica parcialmente por la desaparición de la impunidad de los más poderosos: el freno de unos se transforma en autocontención de otros. Esta mayor dependencia entre las clases sociales forma parte a su vez de un proceso más amplio provocado por la división social del trabajo. Una creciente división del trabajo se traduce en cadenas de interdependencia más largas y constantes que obligan a un mayor autocontrol del individuo, sancionando al incontrolado y retribuyendo al que logra moderar sus impulsos. Es por eso que una sociedad en la que todos dependen más de todos, el incontrolable, especialmente si es violento, resulta una anomalía.

El Estado moderno también ha contribuido a moldear nuestra actitud ante la violencia porque, a cambio de delimitar los ámbitos en los que ejerce su monopolio sobre el uso de la fuerza, ha extendido considerablemente una forma continua de control y vigilancia sobre los ciudadanos. El poder del Estado, lo mismo que las fuentes del poder social, se ha dispersado en múltiples puntos y controles. Si sus apariciones violentas son menos numerosas ha configurado, en cambio, un tipo de control más eficaz, difuso y silencioso.

Transformación comprensible porque es correlativa al hecho de que *governar* es menos sinónimo de *reprimir* y más próximo a *conducir*, a actuar sobre las conductas. Las directrices que el Estado propone son de hecho inexorables, pero ejercen sobre la conducta del ciudadano una vigilancia y una presión continuas, de tal modo entrelazadas en su vida cotidiana que ya no le resultan perceptibles. Ante esta suave coerción a cielo abierto, la violencia es hija de las sombras más profundas, porque de otra manera se le detecta en sus pequeñas indisciplinas.

Finalmente, nuestra actitud ante la violencia se ha moldeado siguiendo los cambios en la noción de ilegalismo: porque la agresión física a las personas ya no es el bandidaje social más rentable. La parte significativa de la riqueza social ya no se encuentra en los bolsillos o en los hogares de los ciudadanos. Hubo un momento en que el infractor por excelencia era el saltador de caminos, que incluso poseía una cierta dosis de heroísmo, pero hoy el asalto mediante la violencia física sólo es ejercido por la parte más desfavorecida de la sociedad. Por eso es siempre la misma clase de individuos la que aparece del lado de los acusados, lo que además alimenta el mito del peligro latente de una muchedumbre bárbara y sin ley. ¿Cómo no ver entonces en el uso de la violencia un signo de inferioridad social?

Todos estos procesos sociales convergen en el alto grado de contención y rechazo a la violencia, de disgusto ante la crueldad visible, en lo inusual de la presencia de la agresión y la sangre en nuestras vidas. ¿Quién podría subestimar su consistencia? No obstante, debe considerarse que ese umbral no es el mismo para todas las circunstancias.⁴ Entre los diversos grupos de una sociedad y con mayor razón entre las diversas naciones, los umbrales de tolerancia varían por causas históricas y culturales. Lo que entre algunos es admisible y hasta placentero, para otros es repugnante. La presencia de actos violentos —reales o simbólicos— cotidianos en algunos grupos, puede alcanzar niveles intolerables para otros. Un determinado grado de violencia, que muchos reprobarían, puede ser un signo de identidad y pertenencia para otro grupo. No son sólo relativos nuestros gustos sino también nuestros disgustos. La evaluación de la violencia puede plantear conflictos de comprensión intercultural. A pesar de todo, no parece haber duda de que, en conjunto, la exigencia de sujetar los impulsos de cada uno es mayor y en lo que se refiere a la violencia, el autocontrol se ha convertido en uno de los mayores imperativos culturales.

El individuo percibe claramente esa exigencia, por eso la ha interiorizado bajo los nombres de razón, entendimiento y conciencia de sí, que son los agentes

internos del autodomínio. Las instituciones sociales le han permitido estar relativamente a salvo del peligro directo, pero a cambio se ha encontrado luchando consigo mismo para dominarse. Seguramente el conocimiento previo de las sanciones a la desobediencia son un buen incentivo, pero a fin de otorgar una forma autoaceptable a su comportamiento, debe convertir esos mandatos en funciones de autodomínio, de previsión y de reflexión permanentes. En una palabra, está obligado a ejercer un gobierno de sí. Con ello, el individuo no ha descubierto una buena facultad de la razón o de la voluntad que hasta entonces desconocía; pero ha debido reorganizar sus facultades, colocando en el papel dominante a esa anticipación de las consecuencias futuras que llamamos reflexión, reservando sus sentimientos y sus pasiones para otros dominios de la vida.

El individuo ha debido lograr esos reacomodos varias veces en su historia; así ha podido diferenciar la razón del sentimiento y del éxtasis, el entendimiento de la sensibilidad. Esta vez lo que ha cambiado son los agentes que guían la conducta y la autocontención de sus impulsos agresivos. Pero no es poca cosa, porque al interiorizarse, el imperativo cultural se convierte en la convicción más íntima de que la violencia es un error, una falta moral y un mal. Se llama deber moral justamente al gobierno de sí que el individuo se autoimpone. El infractor parece entonces cometer una violación a la razón y a la conciencia de sí, por eso resulta inhumano. Su fracaso en el autodomínio es signo de anormalidad o de inferioridad; es comprensible que reciba la reprobación general por parte de los que se colocan del lado de la humanidad.

Sería un error subestimar la consistencia y el fundamento profundos del repudio a la violencia. Pero eso no evita que, como todos los logros sociales, no posea ni un inicio ni un fin asignables. Ese particular gobierno de sí no irrumpe un día luminoso con el descubrimiento de la razón o el deber; los deberes de benevolencia y respeto se amplían o se reconfiguran de acuerdo con las necesidades de contención de la violencia y la crueldad. No puede decirse que nos resultan irrecognocibles aquellos que vieron con naturalidad actos que hoy consideramos repulsivos. Por eso tampoco hay un final asignable, un día en el que el mal quedó erradicado. Es imposible determinar un momento en el que la barbarie quedó atrás y nos hemos vuelto buenos y razonables. El recurso a la violencia es una posibilidad siempre latente, un acto potencialmente alojado en todos, cuya contención requiere que se reproduzcan las condiciones en que cada uno se vigila a sí mismo. Valorar esos logros adecuadamente implica reconocer a la vez su profunda consistencia y su profunda fragilidad.

Existe un dominio en el que esa consistencia y esa fragilidad son puestas a prueba de manera particular: la política. Bajo cualquier definición de política, en la lucha por el poder, las relaciones humanas se ven atravesadas por fuertes corrientes de afectos y odios. En ninguna otra esfera pública las definiciones de amigo y enemigo —o rival, contrincante o adversario—, obligan a una conducta que, para mantenerse pacífica, requiere de un control específico por parte de los actores directos, pero extendido en amplias capas de la sociedad. En su forma democrática, la lucha entre partidos supone alcanzar una serie de equilibrios, no planeados pero presentes, buscados y convenidos, en los cuales la acción de cada individuo pueda alterar la estructura del conjunto. La competencia política exige un alto grado de autodomínio y para la mayoría de la población un determinado gobierno de sí, porque requiere tolerancia, reconocimiento del otro, normatividad, aceptación de acuerdos, etcétera. Es fácil percibir que existe un vínculo entre la historia política del país y el grado de autodomínio que se ha impuesto a individuos y grupos políticos. En algún momento han debido ser apaciguados los impulsos violentos y se ha dado a las luchas de interés otra forma que el asalto, el cuchillo o el veneno. A partir de entonces, las contiendas por el poder se resolvieron en lo general por medios no violentos, mediante reglas convenidas y observadas por todos.

Un régimen político fundado en la legitimidad plantea exigencias muy concretas: debe mantener un determinado nivel de tensiones acorde con la capacidad de autodomínio de sus grupos, partidos e individuos. Mantener la vida política pacificada no es sólo un acto de la voluntad individual; es también preservar una serie de restricciones y reglas cuyo cumplimiento define el grado de tensión social y en consecuencia el umbral de contención que habrá de asumirse. Uno de esos momentos de prueba es la transferencia del poder. Ésta sólo puede cumplirse si existe un cierto grado de confianza mutua, si la hostilidad y el recelo no rebasan los umbrales de contención a la violencia. El grupo gobernante requiere la convicción de que sus rivales no utilizarán el poder para incriminar, hostigar o violentar a los antiguos responsables; el grupo opositor requiere la convicción de que el grupo gobernante no va a aferrarse al poder utilizando los medios oficiales. Las disposición para ceder el enorme poder gubernamental pone a prueba el gobierno de sí de ambos grupos y ese autocontrol, a su vez, participa en la realización de acuerdos.

Sería impensable la vida política contemporánea en ausencia de ese grado de autocontrol y vigilancia de sí mismo. La afirmación del régimen democrático y la

competencia entre partidos es un proceso simultáneo a la implantación de un complejo entramado de deberes y obligaciones que configuran nuestro particular gobierno de sí. Es, sin duda, un fragmento de la genealogía que ha conducido del *individuo* a la noción más específica de *ciudadano* moderno. Hacia ella volveremos ahora nuestra atención.

III. El gobierno de sí mismo del ciudadano

La filosofía política se concibe hoy como una teoría de la gobernabilidad. Su renovación está centrada en el debate acerca de la legitimación de las instituciones políticas; es decir, en la manera en que pueden justificarse racionalmente las reglas que definen los derechos individuales y las prioridades en la asignación de los recursos disponibles en la sociedad. No hay ya ningún rastro de la época en la que se discutía la toma del poder político por parte de la clase trabajadora. El interés se concentra actualmente en conceptos como el de justicia distributiva, la redefinición del bien común y la necesidad de poner en concordancia los objetivos de libertad e igualdad en una sociedad industrial. Ante la difícil situación imperante, el diagnóstico de conjunto es que resulta indispensable una serie de decisiones ético-normativas, susceptibles de constituir una nueva moralidad social sobre la cual fundamentar la convivencia.

Las teorías actuales de la gobernabilidad otorgan al ciudadano un doble rol: por una parte, la base ético-normativa debe permitirle una justificación racional de sus instituciones políticas; el ciudadano evalúa y otorga legitimación a las instituciones que le ha tocado vivir, en función de los principios dictados por la razón en torno a la justicia, el derecho y el bien. En contrapartida, el ciudadano se obliga moralmente a respetar el orden social y los principios de convivencia que, por consenso, surgen de aquella evaluación. La importancia otorgada al ciudadano y el carácter consensual de esas teorías son perfectamente compatibles con una sociedad que se supone compuesta por sujetos libres, racionales y moralmente autónomos.

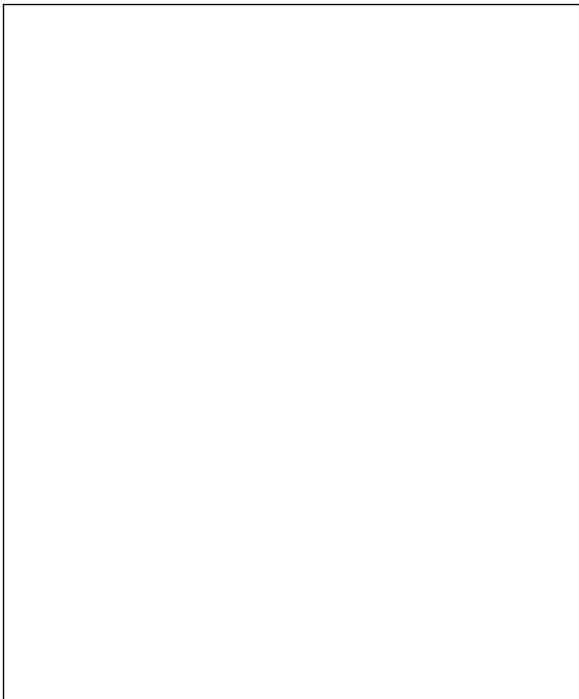
Consideremos esas teorías desde un punto de vista un poco diferente: como el índice del tipo de imperativos que definen la norma de conducta del ciudadano; como un signo de la clase del gobierno de sí que debe ejercer para mantenerse en las normas de convivencia de nuestras sociedades. Así planteado, el gobierno de sí incluye al menos: a) una facultad racional activa; b) un sentido moral que fundamenta su apego a la ley; c) un sentido de tolerancia.

En efecto, cumplir su rol de ciudadano significa

ante todo ejercer su facultad de raciocinio. Puesto que carece de una ley externa que le ofrezca un sentido preestablecido, el ciudadano debe poner en juego sus poderes de razón —el pensamiento y el juicio— a fin de determinar alguna concepción del bien o de lo que es valioso para la vida humana. El ciudadano razona, argumenta y dialoga acerca de esos valores como parte indispensable de la justificación de las instituciones políticas. La racionalidad que debe ejercer es más bien modesta: basta con que reconozca sus preferencias y sus objetivos, estableciendo entre ellas una jerarquía; su facultad racional debe por supuesto orientar su conducta y se espera que se sume concientemente a otros comportamientos similares. El mandato de racionalidad significa entonces a la vez, capacidad de elección y capacidad de autodirección, autonomía en la elección de los principios y distanciamiento entre los impulsos y los actos. Gobernarse a sí mismo implica la idea de que la conciencia política exige una elección racional y la búsqueda de un consenso argumentado en torno a los principios y valores elegidos.

Desde la obligación que fija este imperativo la violencia es un acto contra la razón, luego es irracional.⁵ El violento no es sólo un incontrolable sino un irracional que renuncia a una premisa básica del ciudadano. El arraigo de este mandato puede medirse observando la sencillez con la que se acepta que el violento es un anormal, y en consecuencia debe medicalizarse. El ciudadano violento es un problema político, pero también se le ha convertido en un problema clínico. Su conducta desviada debe ser explicada mediante un saber el cual, menos que nunca, remite a un discurso científico y no a una forma específica de ejercicio del poder, de control sobre los cuerpos, los gestos y los comportamientos. Este mismo mandato define la respuesta colectiva: a la atrocidad de la violencia no se le opone otro acto violento sino un acto racional mediante el cual la colectividad muestra que ella no es, ni vengativa ni inhumana.

Además de poseer una facultad racional, el ciudadano es concebido como un agente moral. Gobernarse a sí mismo es también poseer un sentido moral con el cual se asegura la obligatoriedad de los principios normativos existentes.⁶ Si el ciudadano se formulara la pregunta ¿por qué debo obedecer a la ley? estarían a su disposición varias respuestas. La primera, utilitaria: desde Hobbes, quebrantar la ley es volver a un estado de violencia generalizada; al ceder su recurso a la violencia, él ha hecho un cálculo de las consecuencias de no hacerlo y de las desventajas que presenta un régimen de guerra permanente. Pero otra respuesta disponible es de índole moral: el ciudadano debe obedecer por un principio de congruencia; el orden normativo



cuenta con su aprobación —ideal o tácita— y por tanto, le debe obediencia. Al aceptar un orden —incluso si es por un cálculo egoísta— él ha comprometido su razón, pero también ha comprometido su voluntad, de manera que el deber es simplemente la obligación autoimpuesta de actuar por amor al cumplimiento de la ley. Se gobierna a sí mismo aquel que acepta que la obligación es un acto libre de la voluntad que reconoce sus obras en la normatividad a la que se somete. El sentido moral le viene justamente de ese apego a la ley.

Desde la obligación que este mandato establece, el violento es un desertor. Su acción lo coloca fuera del pacto, lo descalifica como ciudadano y lo hace sospechoso de arrastrar consigo un fragmento de vida salvaje. Se entabla entonces una lucha desigual: somos todos contra él, porque el infractor es un enemigo común. La suya es una ofensa no contra la víctima sino contra la sociedad toda, y es difícil incluso corregir un mal hecho a todos. El arraigo de este imperativo explica un desdén colectivo: aun cuando el violento pone con frecuencia su vida en peligro, su suerte importa poco, porque poca solidaridad suscita ya esa vida.

A los mandatos relativos a la facultad de razón y de la agencia moral, el ciudadano debe agregar el imperativo de la tolerancia. El gobierno de sí mismo incluye la capacidad de escuchar lo que otros dicen, de aceptar acomodos razonables en sus convicciones e incluso el ver prevalecer puntos de vista diferentes. En el plano normativo el ciudadano exige que su elección

individual y sus aspiraciones sean inviolables si se mantienen dentro de los límites previstos por la ley y el derecho; pero debe aceptar que su elección particular del bien no es generalizable. En una sociedad de individuos moralmente autónomos coexisten diversos significados de lo que es valioso en la vida humana, pero ninguno de ellos debe aspirar a prevalecer sobre los otros. Un imperativo civil es aceptar la diversidad en las normas de convivencia. El violento es entonces siempre sospechoso de intolerancia. Con sus actos, él parece imponer su propia concepción del bien, sin dar a ningún otro el derecho a réplica. En el mundo de los mandatos civiles surge fácilmente la idea de que el recurso a la violencia es la prueba de que detrás de ese ciudadano se oculta un ser autoritario y dictatorial.

En síntesis, a los imperativos culturales el ciudadano agrega una serie de mandatos específicamente políticos para configurar el gobierno de sí mismo. Naturalmente, para contener la violencia privada está siempre presente el uso legal de la fuerza, mediante el cual el Estado hace saber que tiene los medios para aplastar al infractor. Sin embargo, las razones de la autocontención recaen cada vez más en categorías como razón, moralidad, tolerancia, que configuran un gobierno de sí que se ha psicologizado y racionalizado profundamente: psicologizado, porque el reconocimiento abre ante el ciudadano una mayor interrogación acerca de sí mismo, una mayor atención acerca de la configuración de su conciencia respecto al orden de sus preferencias, pero también de sus obligaciones. Racionalizado también, porque sus deberes como ciudadano le imponen una mayor distancia entre sus impulsos y sus actos, como parte insoslayable de la vida política. Racionalización que no se expresa únicamente en el plano mental, sino que gobierna todos sus actos prácticos, sus actitudes, sus gestos y en una palabra, toda su conducta. Los ciudadanos modernos obtuvieron la ansiada libertad política, pero al precio de un profundo respeto a la disciplina social, respeto basado en un particular gobierno de sí mismos.

Asociar la violencia al gobierno de sí permite reflexionar simultáneamente la omnipresencia de la violencia y los fundamentos políticos, morales y culturales de su contención y su rechazo. Lo que significa que no es verdad que los individuos se hayan librado un tiempo a la violencia y ahora se entreguen a los dictados de la razón. El gobierno de sí es la forma siempre inacabada y frágil que se opone y restringe una violencia siempre presente. La violencia no es un tropiezo pasajero ni un momentáneo olvido de la razón y el deber; ella es un componente que las sociedades deben conjurar y eludir por múltiples medios, entre los cuales, uno de los más importantes es el autodomínio de sus ciudadanos.

Es sumamente discutible cualquier concepto de sociedad que ignore la fuerza ordenadora de la violencia.

El ciudadano conoce diversos grados de inconformidad política que dependen fundamentalmente de la retribución y del reconocimiento que recibe —o cree recibir— de las instituciones políticas: él, sus poderes de razón y sus poderes morales son el único juez. Creemos, con Spinoza, que el ciudadano nunca ha cedido —ni debe hacerlo— su derecho al disenso y a la desobediencia, pero el grado de su acción depende de la retribución social que recibe y del gobierno de sí que es capaz de ejercer. La no-violencia forma parte de los deberes hacia los demás, pero estos se complementan con una serie de deberes hacia sí mismo que también tienen como fundamento la razón, la voluntad y la moral. Convocado a aportar justificación a las instituciones políticas el ciudadano puede encontrar, mediante el uso de sus facultades racionales y morales, que los deberes hacia sí mismo no están cumplidos. No sólo la obediencia sino también la inconformidad tiene como fundamento la facultad racional y los valores éticos. En el ciudadano existe un conflicto de deberes siempre latente; de otro modo es inexplicable que el disenso y la desobediencia se le presenten también como un deber, esta vez consigo mismo.

Es innecesario subrayar lo lejos que la mayoría de las naciones se encuentran de la retribución en justicia e igualdad que le han ofrecido al ciudadano. Aquí importa sólo señalar que con ello se abre permanentemente un espacio para conflictos políticos que conviene llamar *luchas por el reconocimiento y la igualdad*. Un alto número de reclamos sociales pueden agruparse bajo este término: en general, suponen la exigencia de convertirse en interlocutores políticos válidos mediante el reconocimiento de determinados derechos humanos, civiles o políticos incumplidos. Naturalmente, la inconformidad social puede tener múltiples causas, desde la coerción económica hasta la dictadura política, pero en la perspectiva limitada que aquí hemos adoptado basta con señalar que uno de los componentes es la violación al concepto de sí mismo que el ciudadano resiente. El ciudadano oscila entre el disenso y la revuelta de acuerdo con el grado de conflicto que percibe entre sus deberes hacia los demás y sus deberes hacia sí. El pacto social implícito que da origen a los deberes de obediencia puede entonces romperse. La certeza de que el grado de su desobediencia recibirá la sanción legal correspondiente le hará evaluar los costos de su acción, pero también evaluará la retribución que obtiene en la participación política, en la distribución de los recursos, en el respeto a sí mismo. Sólo considerando la magnitud de las barreras que se han erigido contra el recurso a la violencia puede reconocerse el umbral

que se requiere para decidirse a violentarlas: es necesario un alto grado de descalificación política y una larga movilización de recursos anímicos para alcanzar esa decisión. Si las instituciones políticas no logran mantener el nivel de tensión por debajo del umbral de la violencia, ésta irrumpirá; entonces será declarada ilegal, pero no puede decirse de antemano que sea ilegítima, porque los reclamos de ciertas luchas por el reconocimiento y la igualdad comparten los mismos fundamentos de legitimación que los mandatos de la obediencia. La violencia es sin duda lamentable y puede ser un error trágico, pero es una equivocación afirmar en general que el recurso a la violencia es siempre injustificable.

A través del discurso de los deberes y obligaciones, el “gobierno de sí” concentra la justificación racional del orden político y las formas y límites que el ciudadano puede imprimir a su inconformidad. Demandar al ciudadano que siga los deberes de la obediencia más allá de ciertos límites es pedirle que practique una ética del renunciamiento y el autosacrificio que ya no está acorde con la ética de la responsabilidad hacia sí, que también se le exige. Es por eso que ciertas luchas por el reconocimiento y la igualdad plantean dilemas al infractor y a todos, dilemas que no pueden resolverse únicamente mediante la descalificación basada en los mandatos políticos y morales.

La presencia constante de la violencia en la sociedad se manifiesta desde la criminalidad pura y simple hasta en el conflicto de legitimación racional de las instituciones políticas. Por ello, ante la irrupción de la violencia resulta indispensable interrogarse acerca de su origen; en la vida práctica se presentan diversos tipos de violencia que deben ser reconocidos y examinados, tanto por sus efectos sobre la víctima, como por sus causas en el autor.⁷ La violencia más inmediata no sólo habla de ella misma sino también de aquello que la genera. Contener y conjurar la violencia es un imperativo que debe involucrar a todos, pero para que nuestro comportamiento político esté de acuerdo con nuestros deseos, requerimos de un análisis que nos permita definir el lugar de nuestra reprobación. Ante la violencia no contamos únicamente con deberes morales sino también con deberes y principios políticos y sociales frente a los cuales también debemos definirnos. Una generalización moral abstracta no aporta ninguna ayuda ante la presencia de la violencia en la sociedad e impide que en la vida práctica se puedan construir orientaciones políticas y morales.

Si la contención a la violencia está ligada al gobierno de sí, entonces no pueden oponerse de manera general la violencia y la razón. Un mayor autocontrol no ha significado una desaparición sino sólo un nuevo

equilibrio entre las diversas formas de violencia; el recurso a la fuerza se ha hecho menos afectivo y más instrumental.⁸ El cálculo, la reflexión, la anticipación de las consecuencias, están presentes en el empleo instrumental de la violencia, en contextos institucionales y no institucionales. Es un error creer que el recurso a la violencia carece siempre de justificación racional.

Lo mismo que el gobierno de sí mismo, la irrupción de la violencia sacude el sistema de responsabilidades colectivo. La prueba es que nos sentimos aludidos ante la acusación de que nuestra conducta —nuestra pasividad, nuestra indiferencia— se encuentra también entre las causas que generan la violencia. Es un alivio que no vivamos nuestras omisiones como una falta moral, quizá debido a que hay una diferencia entre un acto (violento) que es intencional y teleológico, y una omisión que suele ser involuntaria y no intencional.⁹ Pero eso no evita que nuestras omisiones puedan ser tan dañinas y equivocadas como algunos actos condenables o moralmente negativos. La violencia política por el reconocimiento y la igualdad hace evidente la carencia de bases comunes de convivencia y legitimación. ¿Podemos reclamar entonces un observatorio suficientemente distante desde el cual emitir nuestros juicios?

La irrupción de la violencia política nos coloca ante una serie de dilemas que no pueden resolverse únicamente invocando imperativos morales o políticos. Referir su comprensión al gobierno de sí, como logro civilizatorio puede quizá ayudarnos, porque requerimos diferenciar las formas de violencia, delimitar la criminalidad pura y simple del recurso a la violencia que, no importa qué tanto pueda parecer equivocada, no carece de justificación moral, racional y política. Además, entendido como logro civilizatorio, el gobierno de sí mismo nos permite tener presente su extrema fragilidad: el hecho de que debe ser construido sin cesar y el riesgo de que siempre es posible una vuelta atrás.

En efecto, la contención al uso de la violencia es un imperativo que surge de la confluencia de enormes procesos sociales y de demandas y mandatos impresos en el ciudadano. Pero no está entre nosotros colocado en un lugar indiscutible, como una adquisición definitiva. Aunque el derecho a la integridad física forme parte de los derechos inalienables, como empuje de la civilización, la contención de la violencia tiene la insegura presencia que le otorga el mantenimiento de ciertas relaciones sociales. En primer lugar porque un alto grado de contención no es un dato inmediato, sino que debe ser alcanzado. A pesar del alto umbral de rechazo a la violencia, es seguro que el *nosotros* cubierto por ese imperativo cultural es un *nosotros* excluyente.

El grupo de aquellos que lo ven como un imperativo universal no es equivalente a toda la sociedad en la que aún prevalece el desdén, la marginación y el racismo. El dominio de una identificación incluyente no es una premisa sino un logro, como lo muestra el hecho de que la inclusión de numerosos grupos humanos ha llevado mucho tiempo y está lejos de estar concluida. En segundo lugar, porque en la contención de la violencia siempre se puede dar marcha atrás. Es improbable que vuelvan las carnicerías como espectáculo público, pero no carecemos de casos recientes en los que la violencia y la crueldad quedaron legitimadas incluso como un deber cívico. Conjurar a la violencia requiere de una defensa comunitaria y activa de los principios que permiten al ciudadano ejercer un gobierno de sí mismo razonado y voluntario. Precaución necesaria sin duda, sobre todo cuando se considera la frecuencia con la que esos principios son violentados por cualquier razón de Estado.

Y finalmente, hemos creído conveniente explorar el vínculo entre violencia y gobierno de sí mismo, porque es preciso comprender. El odio a la crueldad, el rechazo a la violencia, la antipatía por la agresión, no deben oscurecer el análisis y la crítica a la que algunos nos sentimos obligados. Requerimos de un arsenal analítico para comprender el complejo entramado de relaciones —y aislamientos— en los que estamos inmersos. Por supuesto, comprender no es aprobar, ni celebrar, ni justificar, sino establecer ese acto crítico en el cual fundar nuestras convicciones y nuestras reprobaciones, cosa que para muchos, es también un deber.

Notas

- ¹ Cfr. Elias, 1989: 447 ss.
- ² Citado en Auger, 1985: 45.
- ³ Cfr. Stone, 1989: 127 ss.
- ⁴ Cfr. Palafox, 1985: 9 ss.
- ⁵ Como lo piensa K. Popper, 1983: 74 ss.
- ⁶ Cfr. Rawls, 1993: 81 ss.
- ⁷ Cfr. Hobsbawm, 1975: 252 ss.
- ⁸ Cfr. Dunning, 1992: 271 ss.
- ⁹ Cfr. Honderich, 1989: 64 ss.

Bibliografía

- AUGER, R.
1985 *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Madrid, Ediciones Orbis.
- ELIAS, N.
1987 *La soledad de los moribundos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
1989 *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- DUNNING, E.
1992 "Lazos sociales y violencia en el deporte", en *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p.287-294.
- FOUCAULT, M.
1984 "Deux Essais sur le sujet et le pouvoir" en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Foucault, un parcours philosophique*, París, Editions Gallimard.
1985 *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.
- FREUND, J.
1983 *Sociologie du conflit*, París, P.U.F.
- HOBBSBAUWM, E.
1975 "La legge della violenza", en *I rivoluzionari*, Turin, Einaudi Editore, pp. 255-259.
- HONDERICH, T.
1989 *Violence for equality*, Londres, Routledge.
- PALAFIX, V.M.
1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología.
- POPPER, K.
1983 "Utopía y violencia", en *Conjeturas y refutaciones*, Madrid, Editorial Tecnos.
- RAWLS, J.
1993 *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- STONE, L.
1989 *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica.