

Filosofía

Richard J. Bernstein

Violencia

Pensar sin barandillas



Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann son cinco pensadores de la violencia en el siglo XX con los que Richard Bernstein dialoga en este libro de forma brillante

gedisa
editorial

VIOLENCIA

Pensar sin barandillas

Richard J. Bernstein

gedisa
editorial

Título original del inglés: *Violence: Thinking without Banisters*

© Richard J. Bernstein, 2013

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

© De la traducción y de la presentación: Santiago Rey Salamanca, 2015

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Primera edición: mayo de 2015, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. del Tibidabo, 12, 3.º
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

Preimpresión:
Editor Service, S.L.
Diagonal 299, entlo. 1ª
08013 Barcelona
www.editorservice.net

ISBN: 978-84-9784-813-8
Depósito legal: B.9028-2015

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Índice

[Presentación](#)

[Prefacio a la edición en español](#)

[Agradecimientos](#)

[Prefacio](#)

[Introducción](#)

[1 Las aporías de Carl Schmitt](#)

[2 Walter Benjamin: ¿violencia divina?](#)

[3 Hannah Arendt: violencia y poder](#)

[4 La crítica de la violencia de Frantz Fanon](#)

[5 Jan Assmann: la distinción mosaica y la violencia religiosa](#)

[6 Reflexiones sobre la violencia y la no-violencia](#)

[Bibliografía](#)

Presentación

I

Contrarrestando la inercia de clasificaciones y rótulos a los que nos hemos acostumbrado, más por la fuerza de la costumbre y la excesiva profesionalización de la disciplina que por genuinas motivaciones filosóficas, Bernstein sirve como anfitrión de verdaderas conversaciones filosóficas en las que participan los pensadores más diversos. Quizás hablar aquí de conversaciones puede resultar un tanto engañoso, en especial si lo que sugiere es un tipo de diálogo idealizado en el que lo que se busca es armonizar las posiciones de los interlocutores. Los encuentros auspiciados por Bernstein son mucho más interesantes y entretenidos que eso; en ellos las voces más coloridas se entrecruzan en un animado vaivén en el que prima un espíritu agonístico y la convicción de que lo importante no es tanto encontrar respuestas puntuales, como formular aquellas preguntas que nos remiten a los asuntos más apremiantes de nuestro tiempo. Y aunque suele decirse que el propósito principal de la obra de Bernstein es «tender puentes» entre diferentes tradiciones filosóficas, creo que entendemos mejor sus textos si los vemos como ejercicios de pensamiento en los que la multiplicidad de perspectivas, en vez de converger en un mismo

punto, sirven como antídoto ante la tentación de cerrar la conversación de una vez por todas. Lo que sale a la luz en estos encuentros y desencuentros bernsteinianos es la irreducible complejidad de los fenómenos con los que tenemos que vérnoslas en nuestro día a día, y la tarea siempre pendiente de cuestionar y replantear las categorías que se han endurecido con el paso del tiempo y que a menudo nos conducen por los reconfortantes pero igualmente peligrosos caminos de lo sobreentendido. En las primeras líneas del libro, que ahora estamos presentando en su traducción al español, Bernstein nos recuerda que estamos rodeados —por no decir saturados— de escritos, discursos y, sobre todo, imágenes sobre la violencia. Y sin embargo, a pesar de las innumerables notas y reportajes de prensa y las mil imágenes que nos atormentan a diario en nuestros televisores, ordenadores y dispositivos móviles, una suerte de vértigo se apodera de nosotros cada vez que queremos precisar lo que entendemos por violencia. Se trata de un concepto demasiado vago y escurridizo, una palabra que usamos en los contextos más diversos y sin un criterio estable que nos permita identificar claramente sobre qué estamos hablando. Ante este panorama tan desalentador no es extraño caer en lo que Bernstein, en su libro de 1984 *Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* llamó la «ansiedad cartesiana», una suerte de desazón existencial que nos golpea cuando nos damos cuenta de que no tenemos un punto estable o certeza indubitable sobre la que apoyarnos para hacer frente a las vicisitudes que nos acechan.¹ De hecho, la respuesta más natural ante tal malestar es buscar refugio en alguna concepción esencialista o simplemente declarar que todo está perdido y que no hay manera de detener el avance del más pernicioso relativismo. Bernstein, no obstante, advierte que estas dos opciones no son exhaustivas, pues aún tenemos a nuestra dispo-

sición una poderosa capacidad que nos permite arreglárnoslas con los asuntos más complejos, a saber, eso que Hannah Arendt llamó «pensar sin barandillas» (*Denken ohne Geländer*).

Pensar, en este sentido que tanto le interesaba a Arendt y que Bernstein recobra como modelo para su propia reflexión sobre la violencia, no tiene que ver con la racionalidad instrumental o el conocimiento científico. Se trata más bien de una actividad incesante, una búsqueda constante de sentido sin el apoyo de categorías políticas, morales y sociales estables. Pensar sin barandillas quiere decir abrirse paso entre las nociones preconcebidas que nos han sido legadas por las tradiciones de pensamiento dominantes y encontrar nuevas maneras de abordar los problemas que nos aquejan. Es una actividad valiente y arriesgada, una apuesta que hacemos cuando ya no tenemos donde apoyarnos, bien sea porque las categorías tradicionales resultan insuficientes, o porque nuevas realidades sociales y políticas emergen y demandan nuestra inmediata atención. Ahora bien, lo interesante es que hay diferentes maneras en las que podemos participar de esta actividad del pensar de la que estamos hablando, diferentes maneras de romper la costra de las preconcepciones dominantes y de dar nueva vida a nuestros análisis y explicaciones. Y es precisamente aquí que el método dialógico de Bernstein aparece como alternativa frente a otras aproximaciones tan apreciadas como la deconstrucción, la teoría crítica de la sociedad e incluso el «pensar sin barandillas» de Arendt. En el mejor espíritu pragmatista, Bernstein reconoce que pensar no es un ejercicio que podamos practicar en solitario, sino que requiere una comunidad activa de participantes en la que se pongan a prueba nuevas ideas y se sometan a un riguroso examen crítico. Para él, es sólo en el encuentro dialógico y agonístico con el otro que se abre un nuevo horizonte dis-

cursivo y conceptual desde el cual vemos todo de una manera renovada, como viéndolo por primera vez. Si esto suena profundamente hermenéutico es porque Bernstein percibió, mejor que ningún otro, la afinidad entre las ideas centrales del pragmatismo americano y la hermenéutica de Gadamer. En efecto, sus reflexiones sobre la violencia exhiben todas las virtudes del modelo de comprensión dialógica de la hermenéutica filosófica: una apertura radical ante la palabra del otro, la aceptación de la propia finitud, el carácter siempre parcial y provisional de toda comprensión y la convicción de que incluso en contra de nuestras convicciones y creencias más arraigadas el otro puede tener razón. Pero veamos en términos un poco más concretos cómo es que Bernstein logra conducir estos fértiles e impredecibles diálogos que constituyen el núcleo de su propia versión del «pensamiento sin barandillas».

II

El libro comienza con una discusión crítica sobre Schmitt y su concepción de lo político, en la que Bernstein desmenuza sus planteamientos centrales y descubre una profunda inconsistencia que habita el corazón mismo de su posición. Tras la fría tranquilidad descriptiva de los análisis de Schmitt se esconde, según Bernstein, un apasionado compromiso con una concepción normativa de la política que Schmitt jamás reconoce. En otras palabras, el descarnado y brutalmente realista análisis político de Schmitt, con su énfasis en el momento de decisión soberana, se apoya sobre un ideal moral no justificado que determina por completo sus reflexiones, y en particular, su despiadada crítica al liberalismo contemporáneo. Una vez desnudamos esta inconsistencia en el planteamiento de Schmitt, vemos que también su famoso «decisionismo» aparece bajo una nueva luz, pues ya

no es posible afirmar sin más que la decisión es un evento excepcional que no puede deducirse de una norma. Es decir, si seguimos la crítica de Bernstein, entonces *toda* decisión, por soberana que sea, sólo tiene sentido sobre la base de una concepción normativo-moral determinada, una serie de ideales que valoramos y que estamos dispuestos a defender incluso con nuestra propia vida. Lo que Schmitt presenta como un evento existencial que surge de la nada no es, en última instancia, más que la manifestación de una particular visión del mundo o forma de vida que se impone arbitrariamente sin cuestionar los fundamentos morales que la sustentan. Al problematizar la supuesta neutralidad existencial de la decisión, Bernstein pone de relieve la complejidad de la deliberación política y la multiplicidad de factores normativos que entran en juego cada vez que el soberano toma una decisión concreta.

Si me he detenido un poco en el primer capítulo del libro y, particularmente, en la crítica de Bernstein al concepto de decisión en Schmitt, es porque se trata de un hilo central que conecta el resto de los capítulos, y por ende, nos ofrece una brújula para navegar entre los innumerables temas e interpretaciones discutidos a lo largo del texto. Así, por ejemplo, a pesar de que el segundo capítulo gira alrededor del texto de Benjamin «Para una crítica de la violencia», y en especial a la distinción entre violencia mítica y violencia divina que allí se expone, el tema de la decisión, y su relación específica con la violencia, aparece de nuevo cuando Bernstein se pregunta sobre los criterios y consideraciones que entran en juego en el momento en el que decidimos apelar a la violencia. A Bernstein no lo convence la afirmación de Benjamin según la cual el mandamiento «no matarás» es una guía con la que cada uno de nosotros debe arreglárselas en soledad, y «en casos excepcionales asumir la responsabilidad de no observarla» (Benjamin, 204). Para

Bernstein, lo problemático de esta afirmación no es en todo caso la posibilidad de romper con el mandamiento y recurrir a la violencia, sino más bien el hecho de que en último término, la decisión de hacerlo deba tomarse en soledad.² Una vez más, Bernstein nos recuerda que una comprensión adecuada de la decisión política —concretamente la decisión de apelar a la violencia— debe reconocer que si bien no existen algoritmos o procedimientos racionales para determinar cuándo se justifica el uso de la violencia, no por ello debemos concluir sin más que se trata de un acto completamente espontáneo e individual que surge del vacío, irrumpiendo súbitamente en el espacio de los asuntos humanos. En último término, la concepción que encontramos con toda claridad en Schmitt y quizás un poco más difuminada en el texto de Benjamin, está basada en una idealización del acto de la decisión que no hace justicia al carácter siempre situado y polifónico de la determinación política.³ Bernstein quiere pragmatizar, democratizar y, en última instancia, humanizar lo que en Schmitt y Benjamin aparece bajo un sospechoso ropaje teológico, una suerte de evento milagroso que surge de repente y se impone inexorablemente sobre el destino de los hombres. Desmitificar la decisión es teóricamente provechoso, pero sobre todo, responsable en términos morales y políticos, puesto que nos obliga a repensar el fenómeno desde un horizonte finito y temporal, poniéndolo al alcance de la deliberación y la discusión. Una decisión solitaria y excepcional como la que defienden Schmitt y Benjamin está más allá de toda crítica y reproche; ante la decisión soberana sólo cabe la obediencia y la resignación. Por fortuna, Bernstein cuenta con una formidable aliada intelectual que sabe cómo contrarrestar esta concepción sugestiva, pero a la postre in-

sostenible del juicio político, a saber, su buena amiga Hannah Arendt.

Nadie como Arendt supo ver los peligros de esa concepción de la política basada en el poder de un grupo o individuo sobre otros que C. Wright Mills cristalizó en su famosa fórmula, «toda la política es una lucha por el poder: el último género de poder es la violencia». Para ella, el poder y la violencia se extinguen mutuamente; allí donde reina el uno el otro desaparece. Y sin embargo, a pesar de esta alergia mortal entre estos dos conceptos que ocupan el centro de tantas reflexiones políticas, Arendt es perfectamente consciente de que existen circunstancias en las que la única alternativa para combatir la injusticia y los atropellos de regímenes opresores es la violencia. La pregunta crucial para ella es cómo tomamos la decisión de recurrir a la violencia, esa decisión que Benjamin tematizó en referencia al mandamiento «no matarás» y que Schmitt definió como el fundamento inapelable de lo político. Lo que aprendemos de su penetrante y original discusión del poder y la violencia es que el fenómeno central de la política no es la dominación o el *poder sobre* sino el empoderamiento que surge cuando los seres humanos actúan en conjunto, guiados por la deliberación, la persuasión y el intercambio de opiniones entre iguales. Esta concepción, según la cual toda decisión es en última instancia deliberación, sirve como antídoto ante los peligros prácticos inherentes a la propuesta de Schmitt y su evidente sesgo autoritario. Por supuesto, los abismos que rodean a la decisión política sobre el uso de la violencia, los posibles excesos, abusos e incertidumbre, no desaparecen como por arte de magia al introducir la deliberación y la persuasión —de hecho, todos éstos son riesgos inherentes a la decisión misma y por ello no es posible erradicarlos del todo—. Pero entonces, ¿cuáles son las ventajas de esta concepción de decisión que Berns-

tein quiere defender frente al decisionismo de Schmitt y el mesianismo de Benjamin? Una vez más creo que Bernstein apelaría aquí a las virtudes pragmatistas, particularmente a ese espíritu democrático que permea la obra de John Dewey y cuya premisa central es que la democracia, más que un sistema de gobierno, es una forma de vida y un asunto ético y moral de primer orden. Sólo si sometemos nuestras opiniones al escrutinio de los demás podemos asegurarnos de que nuestras determinaciones no son arbitrarias y que por ende se ciñen a los criterios más adecuados a los que tenemos alcance en un momento determinado. Esto, sin duda, puede sonar desalentador para aquellos que sigan empeñados en encontrar certezas en el ámbito social y político. Para Bernstein, por el contrario, el hecho de que todo criterio sea provisional es el signo de nuestra finitud y de ese falibilismo que caracteriza —o, más bien, debería caracterizar— tanto nuestros esfuerzos teóricos como nuestras acciones y decisiones prácticas. En contra de las certezas desbordantes que nos han llevado a cometer las peores atrocidades, Bernstein propone un pluralismo falibilista y comprometido que nos obligue a escuchar al otro y a discutir alternativas cuando el presente nos encare con sus retos y sus dificultades.

Es aquí precisamente donde resulta tan relevante la reflexión de Fanon sobre la violencia, pues desde una perspectiva que bien podríamos llamar fenomenológica, nos muestra que hay circunstancias en las que la única decisión viable para combatir la opresión y el sufrimiento es la violencia. Sin abstenerse de criticar lo que a ratos suena como una apología a la violencia, Bernstein reconoce que Fanon fue capaz de percibir con gran sutileza la complejidad siniestra del colonialismo francés y la necesidad de recurrir a la violencia para lograr lo que él llamó la *libération*. Quizás uno de los puntos más audaces de la lectura de Bernstein

de *Los condenados de la tierra* es la idea de que el libro puede leerse como una crítica de la violencia, a través de la cual Fanon busca (1) comprender la estructura y las dinámicas de la violencia colonial, (2) justificar la necesidad de la lucha armada para derrotar la violencia colonial y (3) fomentar y orientar la praxis revolucionaria. Así pues, el análisis de Fanon nos permite pasar de lo abstracto a lo concreto, confrontándonos con una situación histórica particular en la que la lucha armada se convierte en la única vía efectiva para derrotar la opresión y conseguir la *libération*. Lo importante aquí es reconocer que no existen algoritmos o procedimientos a priori que justifiquen la violencia; sólo una consideración seria (una crítica al estilo de Fanon), que examine las dinámicas profundas y la estructura de una situación concreta, puede darnos luces sobre qué hacer en un momento determinado. A la afirmación de Benjamin según la cual debemos asumir la responsabilidad de incumplir el mandamiento «no matarás» Bernstein añadiría: «una evaluación minuciosa y consensuada de la situación debe ser un requisito ineludible para asumir tal responsabilidad». La decisión política de cuándo recurrir a la violencia debe ser una decisión informada, nutrida por los análisis más rigurosos a nuestra disposición y un reconocimiento de las posibles consecuencias de nuestros actos. Nada garantiza que la violencia no se desborde y termine traicionando el propósito de la lucha, pero si tenemos en cuenta lo anterior y nos tomamos en serio la tarea de sopesar conjuntamente los pros y los contras de la lucha armada, entonces al menos tendremos la tranquilidad de haber tomado la mejor decisión a nuestro alcance.

Por supuesto, ningún análisis, por detallado que sea, podrá librarnos del carácter impredecible de la violencia y sus efectos destructores. La violencia, nos dice Bernstein, es un fenómeno escurridizo y además le encanta disfrazarse. Esto

es lo que él llama el carácter proteico de la violencia, el hecho de que no aparece en el mundo «marcada» como violencia sino como algo inocente, necesario y hasta legítimo. De ahí la importancia de deconstruir las categorías y las distinciones que muchas veces ocultan la amenaza latente de la violencia y perpetúan las estructuras sociales y políticas que nos oprimen y maltratan. Jan Assmann, el famoso egiptólogo alemán, ha estudiado y deconstruido una de estas distinciones, quizás la más insidiosa de todas: la distinción mosaica que encontramos en la base del monoteísmo exclusivo. Sin entrar en los detalles de la fascinante discusión de Assmann, creo que podemos escuchar su voz como la de alguien que se ha esforzado por desenmascarar a la violencia y poner al descubierto las dinámicas ocultas y reprimidas que en numerosas ocasiones han sido responsables de los peores actos de violencia. Su reflexión, además de ofrecer un agudo diagnóstico de la violencia potencial del monoteísmo exclusivo, es un ejemplo del tipo de consideraciones que debemos tener en cuenta en el momento de enfrentarnos al carácter proteico de la violencia. Se trata de un llamado a la vigilia y un recordatorio de que nuestra tarea es la de deconstruir los conceptos y las distinciones que nos rodean y que tras la máscara de la familiaridad nos hacen daño sin darnos cuenta de ello.

III

Para algunos, la sensación que quede después de leer el libro de Bernstein será una de desazón o incluso frustración ante la ausencia de conclusiones definitivas o lineamientos claros para enfrentar a la violencia tanto en el plano teórico como en el práctico. ¿Qué es la violencia?, ¿cómo podemos identificar la violencia?, ¿a qué criterios debemos apelar para justificar una acción violenta?, son sólo algunas de

las preguntas que Bernstein *no* responde. Y es que vivimos en tiempos en los que la proliferación de acciones e ideologías violentas parece exigir la máxima determinación y convicción a la hora de abordar estos interrogantes. De todos lados se oyen voces que reclaman mayor contundencia contra los enemigos de la paz y los valores democráticos, bien sea a nivel doméstico o incluso a escala global como en el caso de la amenaza yihadista que por estos días ha avivado la trillada pero efectiva retórica maniquea del «eje del mal» que George W. Bush inmortalizó en su discurso del Estado de la Unión en 2002, y que sirvió como abreocas de la invasión a Irak en 2003 y la subsecuente serie de acciones militares cuyas nefastas consecuencias aún no hemos dimensionado del todo. Pero entonces, ¿de qué nos sirve la reflexión de Bernstein en la coyuntura actual, en medio de tanta crispación y «ansiedad cartesiana»? La respuesta, que ya habíamos anticipado al comienzo de esta introducción, tiene que ver con lo que Arendt llamó «pensar sin barandillas» y que Bernstein rescata como modelo para su propia reflexión sobre la violencia. La violencia es un fenómeno que desborda las categorías tradicionales y por tanto nos obliga a repensar constantemente los parámetros que usamos para identificarla, los criterios que adherimos para justificarla y las estrategias prácticas que implementamos para combatirla. Si algo queda claro después de leer el libro de Bernstein es que no existen algoritmos o recetas mágicas para comprender y enfrentar la violencia; su misma naturaleza, cambiante y engañosa, exige que estemos siempre alerta y listos para reorientar nuestro pensamiento, adaptándonos constantemente a las situaciones y contextos más disímiles.

Ya hemos visto que buscar definiciones exhaustivas y prescripciones universales sobre el fenómeno de la violencia es políticamente peligroso e irresponsable. Nada como