

EL SUEÑO LIBERAL DE UN MUNDO sin guerra ni violencia

Rafael Farfán Hernández

El presente artículo se funda en la elaboración conceptual de una percepción que tiene el autor del mundo social actual en el que predomina, contra una evidencia empírica que la desmiente, una visión ideológica fundada en el “sueño liberal de un mundo sin guerra ni violencia”. Su objetivo es analizar las bases filosófico-sociales de este “sueño”, mostrando su contracara oscura, que apunta a una justificación de la violencia a partir del mercado y la colonización. El artículo concluye examinando sociológicamente las fuentes de las que dimana el círculo de la violencia colectiva.

Palabras clave: contracara del liberalismo, liberalismo igualitario, paz republicana, colonialismo, mercado, dinámica social de la violencia.

ABSTRACT

This paper is grounded on the author's conceptual perception about the social world nowadays. He discusses the ideological insight of the “liberal dream of a world without war and violence”. His purpose is analyze its social-philosophical foundations of that dream, showing its dark side which address a justifying of violence through the market and colonization. The article ends considering sociologically the sources of the circle of the collective violence.

Key words: liberalism dark side, perception of present, republican peace, colonialism, market and social dynamics of violence.

INTRODUCCIÓN: ARGUMENTOS POR UNA CONTRAHISTORIA DEL LIBERALISMO

Propongo en este artículo un conjunto de contrargumentos teóricos que se pueden tomar como parte de una contrahistoria del liberalismo.¹ Como tales tratan esa parte oscura, silenciada de la historia del pensamiento liberal, ligada a la esclavitud, el colonialismo,

¹ Domenico Losourdo, *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, España, 2005.

la explotación, la discriminación (racial, social y sexual), y que generalmente es omitida por los apólogos del pensamiento liberal que narran la historia del hombre como la hazaña de la libertad.² En ellas el único conflicto que se reconoce es el de la lucha que entabló una clase social por hacer posible un mundo pleno de libertad, ya sea luchando contra el despotismo impuesto por el Absolutismo o bien oponiéndose a formas nuevas de totalitarismo propias de “sociedades cerradas”.³ De ahí nace un sentido mínimo del pensamiento liberal que se define como el pensamiento fundado en el valor de la libertad.⁴ Y a pesar de sus variedades (que la historia del mismo pensamiento liberal no ignora), comparten este elemento común: la defensa del valor de la libertad como elemento inherente al valor de la persona y, por ende, de la individualidad. Sin embargo, existe una contracara histórica de este valor que, como ya lo mencioné, generalmente es omitida: en efecto el valor de la libertad pero del que han estado excluidos todos aquellos que no han cumplido las exigentes condiciones que el mismo liberalismo impuso: pobres, indigentes, discapacitados física y mentalmente, esclavos, mujeres, y colonizados. La exclusión de estos grupos indeseables se funda en otro elemento que el pensamiento liberal omite pero lo acompaña desde su nacimiento: la guerra y la violencia que la acompaña. Los contrargumentos que aquí propongo apuntan a destacar esta contracara silenciada del liberalismo: la que nace de la guerra y la violencia. Y así, frente al “sueño liberal de un mundo sin guerras ni violencia”⁵ propongo un conjunto de argumentos que surgen de la observación de experiencias que tengo de mi presente, y que desmienten tal sueño, pues nacen de esa cara oscura del liberalismo que hoy rige al mundo. En términos más precisos, se trata de una observación que supone lo que G.H. Mead identificó con el concepto de la “realidad de las perspectivas”⁶ y es el marco metodológico que sustenta mi experiencia del presente. Desde ahí es que nace el concepto de liberalismo que aquí propongo y que es incluyente de algunos y excluyentes de otros tipos de liberalismo. ¿De cuáles? A continuación propongo una interpretación de cuáles incluir en esta perspectiva a partir de criterios que el propio pensamiento liberal ha establecido.

² Por ejemplo, Harold J. Laski señala que a pesar de sus pretensiones de no reconocer límites de clase, de credo o de raza, el liberalismo en sus circunstancias históricas se ha visto constreñido a limitaciones involuntarias que, sin embargo, son inherentes al mismo liberalismo. *El Liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 16.

³ Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961.

⁴ Nicola Matteucci, “Liberalismo”, en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de política*, tomo II, Siglo XXI Editores, México, 1985, pp. 905-931.

⁵ Hans Joas, *War and Modernity*, Polity Press, Essex, 2003.

⁶ George H. Mead, “The Objective Reality of Persectives” (1927), en Andrew J. Reck (ed.), *Selected Writings. George Herbert Mead*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, pp. 306-319.

El problema de la inclusión y por lo tanto de la discriminación (cuáles incluir o eliminar), surge de una pregunta elemental: *¿qué es el liberalismo?* La respuesta no es fácil, incluso para aquellos que se identifican con el concepto. Propongo una respuesta que cumple el cometido de la justificación de mi selección, utilizando un criterio teórico elaborado por un pensador liberal actual. En efecto, para Roland Dworkin⁷ existe una especie de “núcleo estructural” del pensamiento liberal, que se mantiene invariable a pesar de sus diferentes tipos de manifestación (política, moral o económica). Este núcleo se encuentra formado por un conjunto de *elementos básicos* que le definen y deciden no sólo qué es el liberalismo, ya sea como adjetivo (qué es) o como sustantivo (quienes son), sino además de qué clase de liberalismo se trata. Por lo tanto estos elementos son inherentes a la misma historia del liberalismo. Este núcleo estructural está formado por tres elementos invariantes, a saber: *libertad* (en el sentido negativo que le dio Isaiah Berlin,⁸ es decir, se trata predominantemente de una libertad *de* y no tanto de una libertad *respecto de*); *igualdad* (en su sentido formal no sustancial, lo cual implica asumir su forma política fundamental, a saber, la defensa del procedimiento para la elección de representantes que son, finalmente, los responsables de expresar y hacer valer los principios éticos que encierra esta clase de igualdad)⁹ y, finalmente, *individualidad*, que adquiere dos orientaciones básicas según se trate la realización de las capacidades del individuo.¹⁰ Una es de corte económico-utilitarista, la segunda es de tipo hedónico-expresiva. Ha sido la primera la dominante en la historia del liberalismo, pues ha marcado la pauta de una visión de lo social atomista, calculadora, fundada en la regulación espontánea producida por la mano invisible del mercado. La segunda orientación es más excepcional aunque sí se manifiesta cuando el propio liberalismo reacciona de modo crítico contra las consecuencias morales y sociales que conlleva la realización del primer tipo de individualismo. De acuerdo con el razonamiento que propone Dworkin, a partir de estos tres elementos se pueden

⁷ Véase “El liberalismo”, en Stuart Hamphire (comp.), *Moral pública y privada*, Fondo de Cultura Económica, 1983.

⁸ Véase “Dos conceptos de la libertad”, en Anthony Quinto (comp.), *Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

⁹ De ahí nace su derivación jurídica que se anuda alrededor de los derechos del hombre y el ciudadano, sobre este punto Norberto Bobbio es su mejor defensor y expositor. Véase Perry Anderson, “Norberto Bobbio y el socialismo liberal”, en Perry Anderson *et al.*, *Socialismo, liberalismo. Socialismo liberal*, Torino, Venezuela, 1993.

¹⁰ He tomado esta distinción del mismo vocabulario con el que definen sus experiencias individuales de realización personal los actores que son entrevistados y a la vez objeto de estudio del equipo que encabeza Robert N. Bellah, en *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Harper and Row, Nueva York, 1986.

llegar a establecer los tipos de liberalismo que han existido, y su perfil filosófico-político y moral depende de la combinación que lleva a cabo de ellos. Por lo tanto como tal, la estructura típico ideal que elabora y define Dworkin no existe, sólo sirve al momento de darle una concreción histórico-social particular. Por ejemplo, si la prioridad es la libertad (en su sentido negativo) y a ella están subordinados los otros dos elementos (igualdad e individualidad), entonces podemos contar con un criterio a partir del cual incluir un tipo de liberalismo cuya historia se puede remontar del siglo XIX al siglo XX, y que surge en Europa y Estados Unidos. En esta línea histórica se puede incluir desde el pensamiento económico utilitarista inglés (Bentham, John Mill, etcétera) hasta hoy el que forma parte de una corriente ampliamente extendida de filosofía neocontractualista representada principalmente por John Rawls, pasando por economistas reconvertidos en filósofos como es el caso de Amartya Sen. Ciertamente en esta historia el concepto de libertad se ve sujeto a discusiones y eventuales modificaciones que apuntan a su ampliación, para que pueda incluir un aspecto que excluye su sentido prioritario, a saber, libertad no sólo *de* sino también *respecto de*. De ahí la preocupación por incluir la realización no sólo de capacidades de elección sino también de realización personal. O lo que Amartya Sen llama realizaciones y capacidades.¹¹ Pero a pesar de esta ampliación del concepto de libertad, éste sigue dependiendo de criterios liberal-utilitaristas clásicos como la elección individual y, sobre todo, del mercado, como medio de distribución primero de las oportunidades (individuales) y, segundo, de los bienes y recursos necesarios para hacer posible la realización de las capacidades. Esto varía, ciertamente, tratándose de liberales decimonónicos y actuales. Por ejemplo, la revisión y modificación de los límites negativos que encierra el concepto de libertad fue uno de los primeros objetos de crítica para John Stuart Mill como parte de su crítica más amplia al utilitarismo, que lo llevó a incluir una dimensión no sólo económica sino también moral del concepto referida a la realización de las capacidades individuales.¹² Por ende, es uno de los primeros en formular una concepción hedónico-expresiva de la personalidad que actúa como crítica de las consecuencias sociales que conlleva el individualismo económico-utilitarista. Y también es uno de los primeros en percibir la necesidad de superar las limitaciones filosófico políticas del utilitarismo mediante la incorporación de una teoría social que, como en su momento lo hizo Durtkheim, se constituya alrededor de un problema elemental: ¿cuál es la materia

¹¹ Véase, por ejemplo, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad”, en Amartya K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1997.

¹² Esta crítica de Mill hijo aparece en el contexto de su *Autobiografía* (1873), Alianza, Madrid, 1986, y de modo sutil en *Bentham* (1832), Tecnos, Madrid, 1993.

que constituye lo social?¹³ En el contexto de esta (auto)crítica del liberalismo es que J.S. Mill vuelve sus ojos hacia Francia, para reconocer que en tal nación se ha desarrollado un tipo distinto de pensamiento liberal que se orienta más hacia el tema de la igualdad que al de la libertad, y pone como ejemplo el caso de Tocqueville. Pero otra vez, se trata de la igualdad en un sentido ampliado, referido entonces a la nivelación de las capacidades como efecto de una ampliación del espacio de la participación social. Un elemento central que Tocqueville reconoce como un agente activo en la constitución republicana de los Estados Unidos, que anuncia su inminente irrupción en la vieja y decadente Europa, y en torno a la que giran sus ilusiones pero también los peores temores que se avecinan para ambos espacios geográficos.¹⁴ Estas dos clases de liberalismos (auto)críticos son ejemplos claros del modo en que el mismo liberalismo se puede modificar, sin embargo, sería incorrecto pensar que esto es resultado de una capacidad inmanente al mismo liberalismo. Como la historia lo muestra, la modificación (por lo menos la que estamos tratando), es el resultado de la sensibilidad que tiene el pensamiento liberal para reconocer e incluir una realidad que aparentemente le es ajena pero que está fundida con sus entrañas: la realidad de la desigualdad que implica diferencias de clase, de sexo, de ciudadanía y, finalmente, de capacidades sociales. Es entonces cuando el liberalismo puede reconocer la justeza de las críticas que le hace el pensamiento socialista de tipo marxista, cuando lo vincula de un modo inseparable con el surgimiento y expansión de la sociedad capitalista. De ahí nacen esos intentos desconcertantes por fundir liberalismo con socialismo, es decir, libertad con igualdad (social), eliminando a la vez aquellos componentes que los oponen y los vuelven antagónicos, como el utilitarismo económico del lado liberal (sin que ello suponga eliminar el mercado), y la superación de la desigualdad producida por las distinciones de clase mediante la intervención en la distribución desigual de bienes y recursos, del lado socialista. Tal fue lo que intentó, al final de su vida, el mismo J.S. Mill.¹⁵

El ejemplo histórico que brevemente he tratado sólo para el siglo XIX se puede continuar hasta el presente, y al utilizar el criterio teórico elaborado por Dworkin se pueden llegar a las siguientes conclusiones. Como en el caso de J.S. Mill, hoy sin duda se puede reconocer la presencia abrumadora de un liberalismo sensibilizado con el problema de la igualdad (social) y por ende con la justicia. Sin embargo, me parece que

¹³ Sobre este punto véase el estimulante trabajo de Richard Ashcraft, “Conflicto de clases y constitucionalismo en el pensamiento de J.S. Mill”, en Nancy L. Rosenblum (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

¹⁴ Véase Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (1835), especialmente la segunda parte, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

¹⁵ Véase uno de sus últimos manuscritos que contiene el plan de un libro [1869], “Capítulos sobre el socialismo”, en J.S. Mill, *Sobre la libertad y otros escritos*, Orbis ediciones, Barcelona, 1985.

es un error encerrar en un mismo concepto las variedades de liberalismo que asume el problema de la justicia. Propongo distinguirlos a partir no sólo de cómo entienden y resuelven el problema de la justicia distributiva, sino sobre todo de las premisas de las que parten para encarar tal problema. Así, tendríamos un liberalismo que, a pesar de todas sus críticas, sigue preso de principios filosófico utilitaristas y que son los responsables de producir problemas de coherencia lógico-argumental cuando trata de encarar el problema de la justicia distributiva partiendo de criterios de elección individual, por ende, de libertad y racionalidad en la elección. De ahí surgen problemas normativos que llevan a preguntar ¿cómo fundar una sociedad justa sustentada en el principio del equilibrio de las preferencias y de las elecciones individuales? Es decir, una sociedad en la que todos puedan realizar sus capacidades individuales (cualesquiera sean), sin que exista de por medio un conflicto en la decisión de cuáles son más importantes o vitales que otras. Este es el problema que se plantean abiertamente John Rawls y Amartya Sen, aunque por vías diferentes. Ambos parten de principios utilitaristas que tratan de corregir, sin abandonar un supuesto fundamental: el principio de la libertad y la racionalidad (perfecta) individual de la elección. Rawls partió de este supuesto a partir de su famoso principio del “velo de la ignorancia”, mismo que fue ampliamente criticado.¹⁶ A partir de estas críticas Rawls emprendió un infatigable trabajo de autocorrección de su principio fundacional para definir una sociedad justa,¹⁷ lo cual lo llevo a tratar de conciliar la libertad individual con la intervención estatal para alcanzar criterios justos de distribución. ¿Lo logro? No lo creo, simplemente por un supuesto que nunca abandonó y que fue el primer blanco de sus críticos: el supuesto psicológico-hedonista que anima su concepción de la justicia que le da prioridad a la libertad de elección. Este supuesto nació con el mismo utilitarismo, y fue precisamente uno de los primeros objetos de crítica de J.S. Mill. Se trata, como lo describe Mill, en su crítica de Bentham, de una concepción que hace de las personas sujetos guiados por la doble cualidad que los define que es el placer y el dolor, y de la racionalidad que aplican para maximizar una y disminuir la otra. Una decisión racional sería aquella fundada en este cálculo. De ahí nace una sociedad no sólo atomizada sino además profundamente insolidaria, por lo tanto, ajena e indiferente al problema del dolor causado por la desigualdad social. Rawls reconoció este problema pero no lo pudo resolver, toda vez que siguió preso de la vieja herencia utilitarista que nunca abandonó. Lo mismo

¹⁶ Entre otros, véase Brian Barry, *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de la justicia de teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

¹⁷ Así nació *Liberalismo político* (Fondo de Cultura Económica, México, 1996), que intenta situarse más allá de su concepción de partida que primero formuló en *Sobre las libertades* (Paidós, Barcelona, 1990).

ocurre con Amartya Sen, que sin desconocer su profundo interés por resolver problemas morales y sociales surgidos de la desigualdad en la distribución (como el hambre y la miseria social), ello no implica que abandone el mismo supuesto del que parte Rawls para definir la justicia como equidad: la libertad en la elección racional individual, libertad basada en el supuesto psicológico utilitarista ya mencionado. Pero a diferencia de Rawls, Sen considera que todavía es conciliable tal libertad con el mercado, en tanto éste actúe como un mecanismo de distribución de medios y recursos para lograr la realización de las capacidades individuales. Cuando, por el contrario (como es el caso histórico), el mercado es controlado por los grandes monopolios, funciona como un medio no de liberación sino de opresión social.¹⁸ En ambos casos estamos frente a un tipo de liberalismo sensible al problema de la igualdad pero incapaz de resolverlo, mostrando así los límites del mismo pensamiento liberal cuando no abandona sus premisas de partida, una de éstas es el supuesto psicológico hedonista compartido por filósofos morales y economistas reconvertidos en filósofos.¹⁹ Más a la izquierda existe el caso de un filósofo preocupado también por el problema de la justicia, pero que se distancia de los dos anteriores y con ellos de las premisas utilitaristas clásicas del pensamiento liberal. De ahí que opta por romper con la psicología hedonista de esta tradición filosófica para poner en su lugar premisas histórico-sociales acerca de lo que son las personas en el plano de su vida diaria y a partir de un contexto que determina sus biografías. De este modo se acerca más a una visión social de las personas. De ahí que su premisa de partida es comprender la desigualdad a partir de la experiencia de la subordinación (en todas sus formas de manifestación). Sólo explicando lo que causa la subordinación se puede encarar el problema de la justicia, pues éste supone tratar la distribución a partir de la monopolización de recursos, bienes y capacidades, que es lo que producen las desigualdades. Una sociedad justa es una sociedad igualitaria cuando se han eliminado todos los tipos de subordinación y de distribución desigual de recursos y capacidades. De ahí que en lugar de perderse en las complejidades

¹⁸ Véase, por ejemplo, su ambigua evaluación del mercado, en “Mercados y libertades. Logros y limitaciones del mercado en el fomento de las libertades individuales”, en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁹ Un examen como el que he esbozado de la teoría (liberal) de la justicia en Rawls y Sen, es el que hace de un modo más detallado Perry Anderson en el contexto de un examen de la conciliación que intenta realizar Norberto Bobbio entre liberalismo y socialismo, entre libertad e igualdad. Sin embargo, llega a una conclusión similar a la mía: Bobbio fracasa en su empresa toda vez que le da (por razones filosóficas distintas a los de Rawls y Sen), la prioridad a la libertad como capacidad individual sobre la igualdad. Véase, para más detalles, Perry Anderson *et al.*, *Socialismo, liberalismo. Socialismo liberal*, *op. cit.*

de argumentos normativos, decide abordar el problema de la justicia como un suceso empírico-social, que ha sido tratado de modo distinto a lo largo de la historia de las sociedades, utilizando diversos y conflictivos criterios distributivos.²⁰

Como resumen de lo anterior puedo concluir con lo siguiente: en todos los ejemplos anteriores (pasados y presentes), estamos de cara a una clara transformación del liberalismo a partir de una ampliación de sus conceptos fundacionales, lo que lleva a reconocer la presencia de un *liberalismo igualitario*²¹ que convive al lado y al mismo tiempo que un liberalismo restringido solamente a la defensa del principio de la libertad (negativa) y que concluye con una apología del Estado liberal como Estado mínimo; con un concepto de lo social atomista y agregativo, regulado espontáneamente por el dios del mercado.²² Es éste, más que el primero, el que está fundido y unido a la contracara negativa de la libertad que defiende: como ya lo mencioné, al colonialismo, a la explotación, a la discriminación (social y sexual) y finalmente, sobre todo a la justificación de la necesidad de una oligarquía. Por lo tanto y de acuerdo con la discriminación que he hecho, es de esta clase de liberalismo del que trata el presente trabajo, a partir del vínculo constitutivo que mantiene con la guerra y la violencia.

EN LAS RAÍCES FILOSÓFICO-SOCIALES DEL SUEÑO LIBERAL DE UN MUNDO SIN GUERRAS NI VIOLENCIA

Sin duda el deseo que subyace en los discursos actuales que suponen la paz y no la violencia tienen una raíz ideológico-social que es coherente con el dominio que ha conquistado una visión ideológica del mundo: la visión de un *cierto tipo* de (neo)liberalismo que nos domina desde hace décadas y que desde que surgió en el siglo XIX asumió que la guerra y la violencia sólo podían existir ahí donde sobreviven elementos atávicos que hundían a las sociedades en pasados históricos que no habían podido superar. Sin embargo, una vez eliminados estos elementos a partir del dios del mercado o de fuerzas civilizatorias como el deporte y la cultura, entonces los impulsos que inducen a la guerra y la violencia se transformarían para invertirlos en la creación de obras sociales positivas y productivas.

²⁰ Véase Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

²¹ De este modo doy respuesta a una de las valiosas observaciones que me hizo uno de los dictaminadores del presente artículo.

²² Su más claro defensor y exponente actual es Robert Nozick en su ya clásico libro, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Sociológicamente, esta es la posición que se esforzó por sustentar empíricamente Norbert Elias²³ y que presupone la concepción psicoanalítica de Sigmund Freud²⁴ de la sublimación de los instintos y las fuerzas inconscientes de naturaleza agresiva. Lo que se ignora con esta visión es que la misma tiene un lado oscuro, que supone también la presencia de la guerra y la violencia. Veamos esto con más detenimiento.

La filosofía política liberal de la paz tiene dos versiones que se confunden por los lazos estrechos que mantienen. Una es la versión utilitarista liberal de la paz que nació con la economía política inglesa y adora al dios del mercado (su mejor representante es Adam Smith). La otra es la versión republicana que formuló por primera vez Kant y que supone el poder pacificador de la universalización del régimen republicano.²⁵ Ambas versiones surgieron en respuesta a la visión desmoralizadora que proponía la concepción realista de la paz que surgió de la filosofía política de Thomas Hobbes. En esta visión hay un problema que no resuelve: una vez que funda la sociedad a partir de un Estado basado en el miedo y la represión, deja sin resolver la pregunta acerca de cómo superan los Estados que se han fundado a partir de una condición natural en la que viven de modo similar a la que vivían los hombres y que los llevó a crear la sociedad.²⁶ Hobbes sólo puede suponer que es posible que los Estados se auto restrinjan y produzcan espontáneamente un estado de equilibrio entre ellos, en tanto que estarán más preocupados por mantener la seguridad interna de sus fronteras. De no ser así será inevitable una guerra entre Estados, con lo cual Hobbes despoja a las relaciones internacionales de toda posibilidad de orientación normativa y deja actuar libremente el principio realista de la fuerza.

El liberalismo en sus dos versiones trató de resolver el problema que dejó Hobbes eliminando el principio realista de la fuerza y poniendo en su lugar la acción de medios pacificadores que son los que invierten la visión hobbesiana de la realidad social. En lugar de pensar que vivimos en medio de una realidad fundada en la fuerza y la agresión que son contenidas y/o reprimidas por el Estado, esta clase de liberalismo propuso que vivimos en una sociedad que tiende hacia la paz en la medida en que fuerza y agresión se modifican, canalizando los impulsos que la soportan a partir de medios que los transforman en acciones productivas. Tal es lo que propone el liberalismo utilitarista

²³ Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

²⁴ S. Freud, "El malestar en la cultura" [1929], en Theodor Reik *et al.*, *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI Editores, México, 1983, pp. 22-116.

²⁵ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 34.

²⁶ T. Hobbes (1651), *Leviathan. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

por medio del mercado y el liberalismo republicano a partir de la universalización de la ley. En ambos casos se supone que el dominio de un medio (el mercado y la ley) es suficientemente poderoso para transformar la violencia y la agresión, sublimándolas en acciones inducidas por un fin útil: en el mercado la violencia se sublima en competencia no agresiva, lo cual da lugar a una lucha pacífica entre individuos que actúa como un promotor del progreso y la civilización. Con la universalización de la ley republicana se instaaura la preeminencia de la norma sobre la imposición de la fuerza y se neutraliza la violencia, reprimiendo el impulso agresivo a partir de la imposición de la ley. En ambos casos la paz es un fin no sólo deseable sino además posible, mientras que la violencia y la guerra, dentro de las sociedades como entre ellas, son una realidad que tiende a desaparecer y cuando se mantienen es sólo porque sobreviven fuerzas atávicas que no han logrado ser suprimidas o transformadas. Por ello es que adquieren una forma individual y de tipo instrumental que atacan principalmente a los bienes particulares que se sintetizan en la propiedad privada. Los seres violentos son entonces sólo criminales individuales que actúan de modo irracional como seres primitivos. La violencia sólo sería algo excepcional en el curso normal de una sociedad liberal que tiende hacia la paz.

Esta visión es tan atractiva que la hace deseable para pensar la realidad de las sociedades actuales. El único problema es que tiene un lado oscuro que tiende a reprimir y del cual surge una violencia colectiva tan cruel y destructora como la que piensa haber eliminado a partir del mercado y la ley. En un caso se trata del vínculo del liberalismo con la historia del colonialismo y del imperialismo. En otro, se trata de la sobreimposición del poder y la voluntad de un Estado hegemónico a la ley que regula las relaciones entre los Estados. En suma, se trata del lado oscuro del liberalismo con el que los propios liberales se tuvieron que conciliar para hacer realidad su sueño de un mundo sin guerras ni violencia.²⁷ Veamos por separado cada uno de estos dos lados oscuros.

El liberalismo utilitarista fue impulsor y defensor de una política exterior colonialista e imperialista, porque fue suficientemente sagaz para unir la solución de los conflictos internos de sus sociedades con la promoción de la expansión del mercado y con el traslado de sus excesos de población hacia territorios de pueblos no occidentales que convirtieron en colonias. Así surgió el *imperialismo de libre mercado*.²⁸ Se trata de un liberalismo agresivo que se funda en la conquista del mercado mundial a partir de la hegemonía de la industria, de los métodos de producción y de los cálculos de innovación que ha logrado alcanzar una nación. También se basa en el dominio, primero militar y después

²⁷ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 37; cursivas del autor. Un claro defensor de esta concepción es J. Schumpeter (1951), *Imperialismo. Clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1986.

comercial, de territorios comerciales y poblaciones no occidentales que se anexan a su esfera de influencia. En ambos casos el liberalismo imperialista supone que la paz se produce como un resultado no planeado a partir del libre curso tanto de las fuerzas del mercado como de la colonización de pueblos catalogados evolutivamente como inferiores y que por medio del dominio occidental pueden alcanzar el progreso y la civilización. La dogmatización de los efectos pacificadores del libre mercado y el colonialismo pierde de vista los costos considerables que ambos conllevan, tanto en las relaciones entre naciones como sobre las poblaciones que son objeto de estas políticas. Desde el primer ángulo es evidente que la expansión mundial del libre mercado conlleva desigualdad y desequilibrios entre naciones, toda vez que una gran parte de éstas quedan supeditadas al rol de liderazgo que ejercen aquellas que monopolizan los mercados industriales y sobre todo los medios de transportación de las mercancías como ocurría en el siglo XIX, durante el cual el poder exportador dependía del control del mar por medio de una flota mercante poderosa. En cuanto a las poblaciones colonizadas, fueron objeto de explotación y dominación que suponen grados considerables de violencia para supeditarlas al control de políticas que se decidían en las metrópolis occidentales. En suma, contra lo que este liberalismo utilitarista supone, la paz que trae el mercado se sustenta a partir de un gran costo humano que supone violencia y destrucción, pues una economía liberalizada sólo se puede imponer si no se reprimen o se soslayan las consecuencias que supone su realización,²⁹ y que Karl Polanyi³⁰ describió a partir de la reconstrucción histórica que hace de las consecuencias que implicó la implantación del libre mercado en las naciones occidentales desarrolladas:

Porque de este ritmo dependía principalmente que los desposeídos pudieran ajustarse al cambio de las condiciones sin dañar fatalmente su sustancia humana y económica, física y moral; que pudieran encontrar un empleo nuevo en los campos de oportunidades indirectamente conectados con el cambio; y que los efectos de las mayores importaciones inducidas por el incremento de las exportaciones permitieran que quienes perdían su empleo a causa del cambio encontraran nuevas fuentes de sostenimiento.³¹

La versión liberal republicana de la paz está vinculada a un universalismo que también tiene un lado oscuro. Los filósofos han dedicado muchas reflexiones a las condiciones

²⁹ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 38.

³⁰ Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

normativas que Kant estableció para realizar lo que llamó como “paz perpetua”.³² Un ejemplo actual de la vigencia de esta clase de reflexiones normativas es la que hace Habermas.³³ Pero quienes así piensan pierden de vista un dato histórico importante: que fueron los herederos de Kant en Alemania los que llegaron a la conclusión de que era legítimo usar la violencia para transformar otras naciones en Estados republicanos porque sólo así se podría realizar la paz perpetua de Kant.³⁴ El liberalismo republicano se convirtió así en la ideología política en la que podían ampararse una naciones para intervenir en otras en nombre de principios políticos que tienen el poder de imponer la paz. Dos guerras mundiales fueron suficientes para que las naciones involucradas llegaran a la conclusión de que era necesario crear un orden normativo internacional que fuera vigilado por una organización creada por esas naciones y que debería actuar de un modo neutral en los conflictos entre Estados. Esto es lo más cercano a lo que Kant deseó con la “paz perpetua” pero que también hizo posible la creación de una ideología que legitimó las intervenciones en otras naciones en nombre del progreso, la paz y la democracia. Y el orden normativo que crearon las naciones y que sigue vigente hasta hoy, no logró escapar a la paradójica implantación de un universalismo de la paz utilizando la guerra y la agresión. Ya en su momento, después de la Primera Guerra Mundial, cuando tuvo lugar la primer reunión de naciones vencedoras que se plantearon crear un organismo responsable de instaurar un orden normativo universal, Carl Schmitt³⁵ les preguntó: qué procedimiento habrían de seguir estas naciones para decidir cuándo se comete un acto que rompe el orden normativo que se ha instaurado y cuál es el castigo que merece el infractor. Al preguntar por el procedimiento lo que Schmitt estaba dejando en claro era que finalmente lo más importante es la pregunta *quién decide* en cada caso específico lo que es correcto, en qué consiste la paz y sobre todo, cuando se produce una agresión contra una nación que ha transgredido el orden normativo, ¿cómo establecer los linderos entre guerras justas e injustas? Si la guerra termina en una confrontación entre criminales y policía mundial, entonces aparentemente la guerra está justificada para implantar la paz, pero en realidad es un argumento que una nación hegemónica siempre puede utilizar para declararle la

³² I. Kant (1795), *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

³³ J. Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, México, 1999, pp. 147-188. Y más recientemente, J. Habermas, “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, en J. Habermas, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 107-126.

³⁴ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 38.

³⁵ Carl Schmitt (1950), *El nomos de la tierra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

guerra a otras naciones con fines legitimados en nombre de la paz y la civilización. Lo que ahí se puede ocultar es una política liberal imperialista como la que antes examiné. La advertencia de Schmitt, a pesar de los propósitos ideológico-conservadores que subyacen en su visión, es que una institucionalización internacional de un orden normativo que regule las relaciones entre las naciones, sólo puede llevar a una erosión de los medios neutralizadores de la agresión en la medida en que no se aclare cómo y quién decide la transformación de una nación en un enemigo al que hay que declararle la guerra como un acto justo de violencia.³⁶ En suma, el liberalismo republicano es tan potencialmente agresivo y violento como lo es el liberalismo utilitarista del libre mercado. En ambos casos la paz sólo se puede crear sobre la base del ejercicio de una violencia que oculta su rostro en la máscara ideológica de la visión de un mundo sin guerras ni violencia.

Lo que puedo sacar como lección de la concepción liberal de la paz es que se necesita invertir los términos si en realidad se quiere pensar qué se requiere para hacer posible la paz entre naciones y dentro de éstas. Esto significa empezar por examinar la naturaleza misma de lo que produce la violencia y lo que entonces sería necesario hacer no para reprimirla o devaluarla sino para intervenir en ella con propósitos de dirección de la dinámica interna de la violencia. Con esta reflexión retorno a la percepción del presente de la que partí.

La ambigüedad que percibo en la realidad social actual ahora la puedo situar como resultado de un conflicto producido entre la expansión de una cierta visión (neo)liberal del mundo y el desconocimiento que impera sobre las condiciones que han hecho posible que esta visión domine. El liberalismo que promete un mundo liberado de la guerra y la violencia, él mismo en sus entrañas es creador de un mundo fundado en la agresión. Sin embargo, lo que el liberalismo crea no se puede examinar y desentrañar con recursos liberales porque son los que inducen a un desconocimiento de las raíces profundas que producen la violencia. Y quizás nunca antes como ahora las ciencias sociales y la filosofía producidas en los países occidentales desarrollados se han vuelto corresponsables en el desconocimiento al que induce esta visión (neo)liberal del mundo. En ambos casos se asumen supuestos liberales, ya sea utilitaristas o republicanos, dentro de los cuales se

³⁶ El reconocimiento de esta realidad histórica no implica devaluar y desconocer los esfuerzos realizados por organismos no gubernamentales que buscan implantar tribunales internacionales cuyo cometido es llevar a la justicia naciones o grupos responsables de haber cometido crímenes contra la humanidad. ¿Cuál es la eficacia y por lo tanto el éxito de estos tribunales internacionales? Es una pregunta que encierra un problema empírico-social que aquí no puedo responder, pero no pretendo desconocer. Doy así una respuesta, quizás no del todo satisfactoria, a una de las objeciones hechas por uno de los dictaminadores de este artículo.

concibe la geopolítica del mundo actual. Por lo menos esta es mi percepción tanto del discurso acerca de la globalización como del empeño por concentrarse en el aspecto normativo de las relaciones internacionales entre naciones. En ambos casos resurge tanto el poder liberal del mercado como la visión de un mundo regido por acuerdos normativos que son capaces de neutralizar conflictos o de establecer la figura del enemigo justo. Sin embargo, lo que en realidad ocurre tras la realización de ambos medios de pacificación es la creación de un mundo tan violento que el mismo liberalismo no reconoce debido a su visión moralista de la violencia. Y quizá pecando de anacronismo, el único nombre que conviene para denominar esta realidad es el de capitalismo:

El capitalismo significa que la sociedad se ve dominada por la economía [o más bien] por la ilusoria imagen de una economía liberada de todo control social, imagen que conduce al incremento de las desigualdades y de cuantas formas de marginación y de exclusión sean posibles.³⁷

De esta imagen surge una comprensión instrumental e individualista de la violencia que la moraliza en términos de una concepción negativa, pues hace de ésta la manifestación de un acto cometido por seres criminales que retornan a un estado de tipo primitivo o que guardan una naturaleza patológica. El reto que tiene frente a sí la sociología es comprender el mundo actual explicando la violencia que le es inherente no como una desviación en su tendencia hacia la paz, sino como un elemento que le es constitutivo. Sin embargo, no puedo ignorar el “hecho” teórico de una aparente alternativa al dilema político y moral que subyace a la concepción liberal de la paz y la violencia y que declara abiertamente proceder de la izquierda y de una visión (neo)marxista de la sociedad. Me refiero a la concepción que proponen Michael Hardt y Antonio Negri en torno a lo que califican como “imperio”,³⁸ y que pasó casi desapercibida entre la comunidad académica que se ocupa de la investigación social en México. Voy a examinar brevemente esta supuesta concepción alternativa a la visión liberal, con el fin de mostrar que reproduce sus mismos términos, llevándolos al extremo, y derivando por ello en una contradicción al concluir en una propuesta de resistencia y lucha contra las tendencias que, desde un principio, se afirman que apuntan a la fundación de una paz que, sin embargo, también se reconoce está sustentada en la violencia.³⁹

³⁷ A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*, Paidós, México, 1999, p. 20.

³⁸ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

³⁹ El examen crítico que llevo a cabo de los argumentos y no los hechos, que proponen Negri y Hardt, tiene la intención de mostrar su vínculo no declarado con la con las visiones (neo)liberales de la paz y la violencia de tipo utilitarista y republicana que antes traté. No es mi intención apoyar

LA PAZ ARMADA DEL “IMPERIO”

Michael Hardt y Antonio Negri proponen una visión que en realidad no se opone a la concepción liberal de un mundo sin guerras ni violencias, aunque su declaración de intenciones es oponerse a ella al identificarse como de izquierda y (neo)marxista.⁴⁰ ¿Cuál es su punto de partida? Un diagnóstico del estado histórico en el que se encuentran hoy las sociedades, interrelacionadas a través de un sistema complejo que ha dado lugar al nacimiento de lo que llaman *Imperio*. Es decir, ellos van más allá de aquellos que saludan con entusiasmo la formación de una sociedad global fundada en el libre intercambio de hombres, mercancías y sobre todo de información, que sintetizan en el concepto de “sociedad de la información”, como por ejemplo Manuel Castells.⁴¹ La supuesta existencia de una red mundial a partir de la cual fluyen hombres, cosas y conocimiento, no sólo ha dado lugar a la formación de un alto sistema complejo de interdependencias entre naciones-estado que, otro supuesto, terminó por destruir las antiguas fronteras que delimitaban la soberanía del Estado-nación. Sobre esta red mundial también se ha constituido una nueva configuración de interrelaciones entre naciones que ha dado lugar al surgimiento de un sistema formal que rige estas interrelaciones en el que, primero, no existe centro o nación hegemónica alguna, y, segundo, este sistema formal es el que ha dado lugar, hoy, a la formación de una paz global fundada, sin embargo, en el derecho a utilizar la violencia para imponer la paz ahí donde se reclame su utilización para intervenir en cualquier nación. A esto Hardt-Negri le llaman *imperio*, concepto que oponen explícitamente al de *imperialismo*, y al cual le dan al menos seis sentidos, tres de éstos dominantes, a saber:

1. Imperio como la constitución de un orden jurídico internacional que ni es espontáneo pero tampoco el resultado de un poder único y un centro de racionalidad *que trasciende* las fuerzas globales.⁴²
2. Imperio como la formación de un nuevo tipo de derecho internacional, o más bien, la formación de un nuevo tipo de legitimidad de la autoridad internacional y de las normas legales de coerción que garantizan los contratos y resuelven los conflictos.⁴³

o no, el argumento de Negri y Hardt de la inexistencia de un mundo global dominado por el imperalismo estadounidense. Si existe o no tal dominio imperialista, es una cuestión de hecho que aquí no me planteo. Doy respuesta así a una de las observaciones que me hizo otro de los evaluadores de este artículo.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 18, 53, 89.

⁴¹ Manuel Castells, *La era de la información*, vol. I, “La sociedad red”, Alianza, Madrid, 1996.

⁴² M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, *op. cit.*, p. 21 (cursivas de los autores).

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

3. Imperio como la cristalización de un conjunto específico de valores, que lleva a la coincidencia de lo ético con lo jurídico, y del cual dimana la paz: en el imperio, escriben, hay paz, existe la garantía de justicia para todas las personas, bajo un concierto global del que emerge un poder unitario se impone la paz social y produce sus verdades éticas.⁴⁴
4. Pero la paz que impone el imperio no es posible sin el uso legítimo de la violencia. De ahí que el imperio es inseparable de la intervención en nombre del derecho para imponer la paz y de la definición de “guerras justas e injustas”. En este concepto, afirman, se combinan dos elementos distintivos: primero, la legitimidad del aparato militar, siempre que tenga una base ética y, segundo, la efectividad de la acción militar para lograr el orden y la paz deseadas.⁴⁵
5. Por ende, el imperio es un sistema global que funciona como una maquinaria que tiende a la paz, el equilibrio y el cese del conflicto,⁴⁶ que asigna a cada nación un lugar, una función, y que impone procedimientos de acuerdos continuos que conducen a equilibrios sistemáticos, una máquina, escriben, que crea un continuo requerimiento de autoridad.
6. Finalmente, el imperio actual tiene connotaciones del viejo concepto sólo en tanto surge como resultado no del uso de la fuerza sino sobre la capacidad de presentar dicha fuerza como un bien al servicio de la justicia y de la paz.⁴⁷ Su base es el surgimiento de consensos internacionales que se plantean cómo resolver los conflictos entre naciones. En suma:

El Imperio está emergiendo hoy como el centro que sustenta la globalización de las urdimbres productivas y lanza su red ampliamente inclusiva con la intención de abarcar todas las relaciones de poder que se dan dentro de este orden mundial; y al mismo tiempo despliega una poderosa función policial contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan este orden.⁴⁸

Estos sentidos de imperio no forman una unidad lógica coherente, no sólo porque existen contradicciones entre ellos, sino sobre todo, porque no incluyen una dimensión que Hardt-Negri incorporan al final de su libro y que no aparece en ninguno de ellos: las acciones de resistencia y oposición al imperio, que apuntan a la formación de un

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

contraimperio, “una organización política alternativa de los flujos y los intercambios globales”.⁴⁹ Y si hay resistencia y oposición al imperio, esto implica que los “nuevos bárbaros y esclavos” que lo amenazan, son una expresión no sólo de disenso sino sobre todo de lucha contra los “enormes poderes de opresión y destrucción” que también contiene el imperio. No hay posibilidad de conciliar estos sentidos de imperio, en tanto lo que domina en ellos, es un sentido liberal procedimental del que parten sus creadores y al cual se adscriben intencionalmente desde el inicio de su libro. De ahí la figura rectora que los guía y a la que se someten voluntariamente: Hans Kelsen. Es su concepción liberal del derecho, y del derecho internacional, la que se encuentra transfigurada en los tres primeros sentidos de imperio, y es ésta la que da lugar, como conclusión lógica, al derecho de intervención en nombre de la paz, de ahí el paso siguiente es lógico: la declaración de guerras justas e injustas. ¿Cuál es el problema que encierra esta concepción liberal de la paz y la violencia? Primero, pese a su dominio formal fundado en la concepción de un derecho internacional que supone una neutralización de los conflictos a partir de la formación de un organismo supranacional, responsable de realizar la “paz perpetua de Kant”, y que Hardt-Negri reconocen fue elaborada por Kelsen,⁵⁰ esta concepción plantea un problema que ambos reconocen: ¿cómo puede ser construido en realidad el sistema? Es decir, ¿cómo resulta factible pasar de la fórmula normativa a la realización material de la misma? La solución que dan a este problema los llevas más allá de Kelsen, para caer en los brazos de su acérrimo enemigo: Karl Schmitt. En efecto, ambos reconocen que la relativa (pero eficaz) correspondencia entre un derecho internacional que reproduce el Estado de Derecho nacional sólo es posible en el terreno de la crisis, es decir, en los momentos que Karl Schmitt calificó de “excepcionales”, y en los cuales, por lo tanto, se suspenden las normas fundamentales, para sólo dejar actuar la fuerza y la violencia, y la definición del “enemigo justo”:

Al Estado, en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *ius belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo en casos concretos y por la fuerza de una decisión propia.⁵¹

Este reconocimiento realista, Hardt-Negri lo transforman en el principio a partir del cual opera la “norma fundamental” internacional de Kelsen, a saber: 1) es necesario concederle a la autoridad legítima una capacidad de intervención, y 2) que por lo tanto

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁵¹ Carl Schmitt (1939), *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985, p. 41.

ésta sea capaz de poner en marcha las fuerzas y los instrumentos que puedan aplicarse de diferentes maneras a la diversidad y la pluralidad de los acuerdos que estén en crisis. A esto le llaman, en breve, el “derecho de policía”, justificado supuestamente en valores universales. Sin embargo, el supuesto real que está actuando en este “derecho” es el que previamente esclareció Schmitt: la capacidad que tiene una entidad centralizada (sea el Estado o un organismo supranacional), para declarar la *jus belli* y definir al “enemigo justo”. En suma: no es la norma fundamental la que actúa sino *quién* decide. Por lo tanto el imperio de Hardt-Negri, que oscila entre lo normativo y lo realista, se puede leer como una expresión de la misma contradicción en la que se debate la visión liberal de un mundo sin guerras ni violencias, que en su caso se puede resumir en la fórmula de la “paz armada del imperio”. Los críticos que se ocuparon de este libro, no siempre fueron capaces, a su vez, de escapar en su crítica del mismo dilema inherente al sueño liberal. Y por ellos entiendo principalmente aquellos que en Iberoamérica tomaron el libro de Hardt-Negri como objeto de examen y sobre todo de refutación.

Aunque para pocos de estos críticos el tema de la paz y la violencia se convierte en objeto explícito de análisis y evaluación al hacer el examen crítico del libro de Hardt-Negri, éste aparece tratado bajo la forma explícita de lo que hoy convoca a la ciencia social en general: la realidad conflictiva de la globalización. Carlos Vilas⁵³ resume bien el debate que encierra este aparente conflicto, al identificar el campo de posiciones que forma y divide la interpretación de esta realidad. Por un lado se encuentran los defensores de lo que yo llamaría, abusando del concepto creado por Wallerstein,⁵⁴ “sistema-mundo” según el cual, el poder de extensión y difusión de un conjunto de “sistemas-expertos”⁵⁵ son los agentes responsables de la creación de una red global que carece de centro y sobre todo, pasa por encima de las fronteras y soberanías de los Estados-nación. Frente a esta concepción se opone otra, que sostiene lo inverso-simétrico, es decir, la existencia de la red global que hoy supuestamente unifica las sociedades en un “sistema-mundo”, es el resultado de acciones llevadas a cabo por cierto tipo de Estados-nación. Vilas se propone mediar entre ambas posiciones asumiendo una intermedia que concilia ambas, a partir de una visión en la que la globalización es un proceso inducido por Estados que

⁵² M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, *op. cit.*, p. 32.

⁵³ Carlos Vilas, “Imperialismo, globalización, imperio: las tensiones contemporáneas entre la territorialidad del Estado y la desterritorialización del capital”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 13-34.

⁵⁴ I. Wallerstein, *Capitalismo histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1989.

⁵⁵ A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995.

concentran conflictos de poder dentro y entre éstos.⁵⁶ Utilizando esta tipificación de posiciones sobre la globalización, puedo entonces situar las críticas que se le han hecho al libro de Hardt-Negri. Para unos, “imperio” no es otra cosa que el nombre virtual de un sistema mundial que en realidad está fundado en la hegemonía de una nación-Estado: los Estados Unidos,⁵⁷ de ahí que algunos no temen en dar el paso de la crítica del imperio al “imperialismo norteamericano”,⁵⁸ en el sentido más ortodoxamente marxista del término. Para otros, “imperio” convoca a pensar en la necesidad de normar y regular las relaciones de interdependencia entre naciones a partir de una red global de tipo formal que explícitamente se proponga formar una “constitución internacional” que se oponga abiertamente a la cultura hegemónica estadounidense y que tenga su centro en Europa occidental, como cuna de la Ilustración y de los derechos universales del hombre.⁵⁹ Paz y violencia están implícitos en ambas concepciones, por medio de la repetición de los viejos argumentos liberales que ya revisé: la concepción que pasa del “imperio” al “imperialismo” y que identifica a Estados Unidos como la nación responsable de la guerra y la violencia que hoy viven otras naciones (por ejemplo Irak), sostienen una concepción “realista” hobbesiana de la política internacional, que se funda en el hecho desnudo del uso de la violencia. Tanto el derecho como los organismos internacionales, se encuentran sometidos a los intereses de esta nación y, por ende, derecho y paz sólo son medios tras de los que se esconde el rostro bélico de una nación. Por el contrario, los que defienden la creación o existencia de un derecho internacional similar al que cada nación-estado tiene para fundarse como estado de derecho, son los que se representan el orden mundial como un orden normativo que tiende hacia la paz y el uso de la violencia es permitido cuando está fundado en el mismo derecho de intervención:

⁵⁶ C.Vilas, “Imperialismo, globalización, imperio...”, *op. cit.*, pp. 22-31.

⁵⁷ J.M. Iranzo, “El ‘Imperio’ como fantasía y deseo de las globalizaciones”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 35-61; María Rodríguez Fouz, “Las voces del imperio. Sobre la semántica de la justicia y del derecho a la guerra”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 63-84; y J.L. Piñeyro, “¿Imperio o imperialismo en el nexo México-EU?”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 85-97.

⁵⁸ María Rodríguez Fouz, “Las voces del imperio. Sobre la semántica de la justicia y del derecho a la guerra”, *op. cit.*; J.L. Piñeyro, “¿Imperio o imperialismo en el nexo México-EU?”, *op. cit.*; y ante todo Atilio Boron, *Imperio. Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Clacso, Buenos Aires, 2002.

⁵⁹ Heidrun Friese, “La otredad de Europa”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 99-112; Peter Wagner, “Europa y el pensamiento político del imperio. Hacia una crítica del modernismo imperial”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 113-125; y sobre todo J. Habermas, “Constitucionalización del derecho...”, *op. cit.*

En un sistema global con varios planos la clásica función de ordenamiento del Estado, es decir, garantizar la seguridad, el derecho y la libertad, sería transferida a una organización mundial supranacional que se habría especializado en las funciones del aseguramiento de la paz y la imposición de los derechos humanos en todo el globo.⁶⁰

En conclusión: los críticos de “imperio” no van más allá de las oscilaciones que describen Hardt-Negri en sus posiciones, es decir, van del “realismo” hobbesiano más crudo y duro al formalismo ideal más típicamente (neo)kantiano. ¿Es posible salir de esta falsa dicotomía teórica, para comprender y explicar el fenómeno social de la paz y la violencia? Responder a esta pregunta no es fácil, y por ahora sólo me limitaré a tratar la raíz teórico-social de la que se puede partir para elaborar una respuesta alternativa a la concepción liberal de la paz y la violencia. Mi propósito es pasar de un enfoque macroestructural a uno microsocial cuyo punto de partida es superar las alternativas en torno a las cuales ha girado la sociología al momento de explicar la acción social, superar la tentación del modelo liberal-utilitarista como su contracara que es la concepción normativa de la acción. A partir de esta superación de los dos modelos dominantes de la acción resulta posible empezar a penetrar en la naturaleza íntima de la dinámica de la violencia. Con esto voy a concluir a continuación.

DINÁMICA DE LA VIOLENCIA Y ACCIÓN COLECTIVA

La sociología cuando ha pensado la violencia lo ha hecho a partir de dos alternativas: una consiste en concebirla como un efecto de acciones que rompen los límites de la legalidad y de lo que es moralmente aceptable; en las que se expresan protestas de actores que luchan contra una condición a la que han sido reducidos, es decir, la de ser víctimas de algún tipo de opresión.⁶¹ Sus actos tienen la intención, por medio de la violencia, de protestar contra una injusticia y tratar de modificarla. La segunda alternativa consiste en enfocarse en los valores y las normas que estructuran la acción y dentro de las cuales se produce una ruptura que impide que actúen como medios de cohesión. Esto es lo que corrientemente califica la sociología funcionalista de anomia. La violencia entonces es el resultado de la discrepancia que existe entre los valores que una sociedad ha institucionalizado y las oportunidades que tienen los hombres para realizar lo que aquellos les prometen. Su única opción es actuar rompiendo el acuerdo tácito que se supone existe acerca del marco

⁶⁰ J. Habermas, “Constitucionalización del derecho...”, *op. cit.*, p. 111.

⁶¹ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 187.

normativo que estructura a la sociedad. La acción colectiva sigue un curso violento a partir del cual trata de introducir nuevos valores o por lo menos una modificación en las condiciones para la realización social de los que existen.⁶² El problema con estas dos visiones sociológicas que tratan el vínculo entre acción y violencia, es tanto de naturaleza empírica como teórica.

El primer problema consiste en la incapacidad de ambos modelos para poder abarcar la gran variedad y contingencia de la violencia colectiva e incluso los casos que tratan no siempre se adecuan a alguno de los dos modelos explicativos. Por ejemplo, la violencia cotidiana que hoy se ejerce sobre los extranjeros inmigrantes que llegan a establecerse en los países desarrollados occidentales, no nace de capas sociales que experimentan una pérdida de oportunidades de vida y de trabajo porque les son arrebatadas por los extranjeros que proceden generalmente de naciones pobres subdesarrolladas. En países como Alemania, esta violencia surge de jóvenes de orígenes sociales acomodados que han logrado alcanzar una educación y que no ven en el extranjero un competidor desleal, sino más bien una amenaza a la integridad de su identidad nacional.⁶³

El segundo problema, que es de tipo teórico, se refiere a la alternativa en torno a la cual siempre ha girado la sociología y que parece imposible de superar. Ésta consiste en alternar entre modelos racionales de origen utilitarista o modelos que estructuran la acción de acuerdo con patrones culturales que son interiorizados por los actores.⁶⁴ La primera alternativa surgió con la economía política y llega hasta hoy a partir de la teoría de la acción racional y produce un contramodelo de acción no racional como resultado de las exigentes condiciones teleológicas y psicológicas que le impone a los actores que, como lo estableció Parsons, hace de ellos científicos sociales en potencia. La segunda alternativa es la que acompaña al funcionalismo y fue la que dominó en la ciencia social occidental por varias décadas. Logró imponerse porque surgió en un momento de crisis del modelo racional-utilitarista y propuso una alternativa desde la cual no sólo lograban salvarse el liberalismo y la sociedad capitalista, sino además ofrecía un instrumento analítico con el cual tratar situaciones sociales de ruptura producidas por acciones violentas. Al no ignorarlas tomaba en cuenta las causas sociales que producían la frustración y que llevaban a la violencia, y al reconocer esto hacía recomendaciones técnicas de qué hacer para atacar los males que producían estas situaciones de ruptura. Generalmente eran recomendaciones que se enfocaban en la personalidad social de los que producían la violencia.

⁶² *Ibid.*, p. 188.

⁶³ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁴ Como ejemplo de cada una de estas concepciones, véase Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos*, Limusa Noriega Editores, México, 1992; y Neil J. Smelser, *Teoría del comportamiento colectivo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Ya sea en su forma empírica o teórica los dos modelos de la acción que han tratado de explicar la violencia contienen un límite que no logran superar. Se trata de la existencia de un punto de ruptura que produce la violencia como resultado del desencadenamiento de una dinámica social cuya condición es un doble tipo de relación, analíticamente separable pero realmente confundidas: una es la dinámica de las relaciones interpersonales que actúa en la escalada de la violencia; la otra es la dinámica intrapersonal producida por la experiencia de la acción colectiva y que modifica sensiblemente la identidad de los actores.⁶⁵ Dentro de los clásicos del pensamiento sociológico, fueron Durkheim⁶⁶ y Sorel⁶⁷ los primeros en percibir e identificar, de distinto modo, esta doble dinámica que vincula la acción con la violencia y así rompieron momentáneamente con el dominio de los dos modelos entre los que ha oscilado la sociología.⁶⁸ Lo que ellos iniciaron ahora es necesario continuarlo y esto sólo puede ocurrir a partir de la creación de un nuevo modelo de acción que aquí sólo voy a esbozar y en cuya base se encuentra la unión entre sociología y pragmatismo.

Como punto de partida central de este nuevo modelo de acción se encuentra la recuperación y modificación de la acción racional sin producir un contramodelo de acción no racional ni tampoco oscilar hacia un modelo normativo. Este nuevo modelo propone unir la creatividad de la acción de los actores⁶⁹ con la explicación de la génesis de los valores,⁷⁰ y al unir estos dos elementos puede explicar cómo se renueva la vida social por medio de una lógica racional de donde surgen vínculos de carácter extraordinario que crean identidades colectivas que son la condición para la formación de comunidades y grupos humanos. A partir de esta concepción de la acción se puede concebir la violencia como una dinámica interpersonal que da lugar a una escalada producida por la acción colectiva:

Que define ella misma los problemas con los que ella se vincula; genera motivos e identidades, forma nuevas relaciones y comunidades, da lugar a profundos cambios en la identidad (de conversión o regeneración), produce afectivamente símbolos y permite enlaces simbólicos capaces de estructurar biografías.⁷¹

⁶⁵ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁶ E. Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París, 2003.

⁶⁷ G. Sorel (1906), *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976.

⁶⁸ Este tema es el objeto de estudio de mi libro, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo*, próximo a publicarse por la UAM-Azcapotzalco.

⁶⁹ H. Joas, *La Créativité de l'agir*, Cerf, París, 1999. Prefacio de Alain Touraine.

⁷⁰ H. Joas, *The Genesis of Values*, Polity Press, Essex, 2000.

⁷¹ H. Joas, *War and Modernity...*, *op. cit.*, p. 192.

Los esfuerzos por cambiar esta dinámica de la violencia no pueden depender de la introducción de una racionalidad de tipo utilitaria o de una moralidad instrumental. Para romper con la tendencia de la violencia a perpetuarse ella misma, como si se tratara de un proceso autónomo que condena a todos los participantes a la impotencia, es preciso identificar la naturaleza de las relaciones interpersonales que se han soldado entre los agentes de la violencia y sobre todo en las modificaciones intrapersonales que ha producido la dinámica interpersonal de la violencia. La experiencia de la violencia actúa como un catalizador para la creación de vínculos extraordinarios y para la formación de una nueva identidad colectiva. Y sólo interviniendo, para modificarla, en esta experiencia es que pueden transformarse tanto los vínculos como las identidades que ella crea.

Como conclusión puedo establecer que la violencia surge de un componente experiencial que constituye a las relaciones intersubjetivas. Pero sería equivocado pensar que toda relación interpersonal puede llevar a la violencia. Sólo en condiciones especiales, de tipo extraordinario, es que ese componente se activa y puede crear vínculos intersubjetivos que modifican la subjetividad de los actores. Y es de esta modificación intersubjetiva de las relaciones sociales que pueden surgir las condiciones para el desencadenamiento de una dinámica de la acción violenta. Es entonces cuando los sujetos se sienten transformados y son llevados a experimentar un mundo trascendente al mundo en el que viven o a imaginar que es posible realizar sus ideales y sus sueños, que simbólicamente se pueden condensar en mitos sociales. Entonces los sujetos no sólo pierden los límites de su yo al fundirse en una comunidad imaginaria en la que se confunden todas las identidades. Sobre todo pierden de vista las fronteras que delimitan lo prohibido de lo permitido y como en los rituales orgiásticos crean un mundo fantástico en el que todo es posible. Este es el presente que percibo y observo a partir de una realidad cotidiana en donde la experiencia social de la violencia es un componente normal de la sociedad en la que habito y de las sociedades que pueblan el mundo actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry, "Norberto Bobbio y el socialismo liberal", en Perry Anderson *et al.*, *Socialismo liberal*, Nueva Sociedad, Caracas, 1993, pp. 11-80.
- Aschraft, Richard, "Conflicto de clases y constitucionalismo en el pensamiento de J.S. Mill", en Nancy L. Rosenblum, *El liberalismo y la vida moral*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, pp. 115-140.
- Bellah, Robert *et al.*, *Habits of the Heart*, Perennial Library, San Francisco, 1986.
- Barry, Brian, *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de teoría de la Justicia de John Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

- Boron, Atilio, *Imperio. Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Clacso, Buenos Aires, 2002.
- Castells, Manuel, *La era de la información*, vol. I, “La sociedad red”, Alianza, Madrid, 2001.
- Durkheim, Emile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París, 2003.
- Dworkin, Ronald, “El liberalismo”, en Hampshire, Stuart (coord.), *Moral pública y privada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 133-167.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Freud, Sigmund (1927), “El malestar en la cultura”, en Freud, S., Theodor Reik et al., *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI Editores, México, 1983, pp. 22-116.
- Friese, Heidrun, “La otredad de Europa”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 99-112.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995.
- Habermas, J., “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, México, 1999, pp. 147-188.
- , “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, en Habermas, J. *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 107-126.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Iranzo, Juan Manuel, “El ‘Imperio’ como fantasía y deseo de las globalizaciones”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 35-61.
- Joas, Hans, *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, The Mit Press, Cambridge, 1997.
- , *War and Modernity*, Polity Press, Essex, 2003.
- , *Guerra y modernidad*, Paidós, Barcelona, 2005.
- , *The Genesis of Values*, Polity Press, Essex, 2000.
- , *La Créativité de l'agir*, Cerf. Prefacio de Alain Touraine, París, 1999.
- Kant, Immanuel (1795), *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Laski, Harold J., *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Losurdo, Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, Madrid, 2005.
- Matteucci, Nicola, “Liberalismo”, en Norberto Bobbio et al., *Diccionario de política*, tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 905-931.
- Mead, G.H. (1927), “The Objective Reality of Persepectives”, en Andrew J. Reck (ed.), *Selected Writings. George Herbert Mead*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, pp. 306-319.
- (1929), “Teoría pragmática de la verdad”, en G.H. Mead, *Escritos políticos y filosóficos* (traducción de Silvia Villegas), Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, pp. 341-360.
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

- Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos*, Limusa Noriega Editores, México, 1992.
- Piñeyro, José Luis, “¿Imperio o imperialismo en el nexo México-EU?”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 85-97.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961.
- Isahía Berlin, “Dos conceptos de la libertad”, en Anthony Quinton (comp.), *Filosofía y política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 216-233.
- Rawls, John, *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1990), *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Rodríguez Fouz, María, “Las voces del imperio. Sobre la semántica de la justicia y del derecho a la guerra”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 63-84.
- Sen, Amartya, “El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias “Dewey” de 1984” y “Mercados y libertades. Logros y imitaciones del mercado en el fomento de las libertades individuales”, en *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona, 1984, pp. 39-108 y 123-153.
- Schmitt, Carl (1939), *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985.
- (1950), *El nomos de la tierra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- Schumpeter, Joseph (1951), *Imperialismo. Clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Smelser, Neil J., *Teoría del comportamiento colectivo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Sorel, Georges (1906), *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976.
- Stuart Mill, John (1869), “Capítulos sobre el socialismo”, en *Sobre la libertad. Capítulos sobre el socialismo y otros ensayos*, Aguilar, Madrid, 1985, pp. 205-279.
- (1873), *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 1986.
- (1838), *Bentham*, Tecnos, Madrid, 1993.
- Tocqueville, Alexis de (1835), *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Touraine, Alain, *¿Cómo salir del liberalismo?*, Paidós, México, 1999.
- Vilas, Carlos, “Imperialismo, globalización, imperio: las tensiones contemporáneas entre la territorialidad del Estado y la desterritorialización del capital”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 13-34.
- Wagner, Peter, “Europa y el pensamiento político del imperio. Hacia una crítica del modernismo imperial”, *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 113-125.
- Wallerstein, Immanuel, *El capitalismo histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1989.
- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.



XV

Paisaje Bunti 2 (1916)

Derechos reservados Fundación Pan Klub, Museo Xul Solar.