

EL MAL HUMANO INÚTIL. LA GUERRA DE SIRIA Y LA VIOLENCIA UNIVERSAL

USELESS HUMAN EVIL. WAR IN SYRIA AND UNIVERSAL VIOLENCE

Víctor Samuel Rivera

Universidad Nacional Federico Villarreal

Resumen: *La presente contribución es una crítica del humanismo como argumento para la intervención militar internacional, aunque también como argumento en general para justificar actos violentos. Se desarrolla de modo narrativo desde el pensamiento y la experiencia del jacobinismo en la Revolución francesa hasta la guerra de Estados Unidos contra Siria a inicios del siglo XXI. En el nudo de la argumentación se sostiene que toda violencia política genuina se basa siempre en un interés humano, y que la violencia por motivos humanitarios es, por lo mismo, perversamente inhumana.*

Palabras clave: *Jacobinismo, Joseph de Maistre, filosofía de la guerra, humanismo, violencia política.*

Abstract: *This contribution is a critique of humanism as an argument for international military intervention, but also as a general argument to justify violent acts. It develops narratively from the thought and experience of Jacobinism in the French Revolution to the United States' war against Syria at the beginning of the 21st century. At the heart of the argument, it is argued that all genuine political violence is always based on a human interest, and that humanitarian violence is, by the same token, perversely inhuman.*

Keywords: *Jacobinism, Joseph de Maistre, philosophy of war, humanism, political violence.*

JOSEPH DE MAISTRE: JACOBINOS Y CONSPIRADORES

“No hay más que violencia en el universo; pero estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*, mientras que el mal ha manchado todo”¹. Esto escribía el conde Joseph de Maistre en 1796 al público que había vivido las atrocidades y crímenes inenarrables que venían asolando Francia desde 1793, el tiempo del terror. Se trata de las célebres *Consideraciones sobre Francia*, un folleto que sería innumerables veces reimpresso en el siglo XIX y uno de cuyos temas centrales era la extremada violencia desatada por el jacobinismo. Aunque ya no hablamos más de jacobinismo (lo cual supone que nos hemos olvidado de los inenarrables crímenes también), el término conservó una sombra de perplejidad y temor hasta bien entrado el siglo XX, de tal modo que, a mediados de siglo, encontramos un texto del conocido ensayista uruguayo José Enrique Rodó que lleva ese título en la cubierta². Uno de los grandes pensadores peruanos de la época, el marqués de Montealegre, lo llamaba aún en 1905 (y sin que Rodó tuviera nada que ver con esto) “el jacobinismo, el funesto jacobinismo”³, en referencia quizá posiblemente al libro de Gómez Hermosilla, de la centuria anterior, con mismo nombre y exagerado uso de “funesto”⁴.

No hablamos ya de “jacobinos” en el lenguaje social; los reconocemos, sin embargo. Lo hacemos en tanto nuestros acompañantes en la historia de la modernidad política *pensada*. Los jacobinos de los que aún se hablaba hace una centuria eran la expresión de nuevos principios políticos relativos al hombre; estos marcarían la pauta del mundo moderno, al extremo de que la modernidad política se haría impensable si se prescindiera de ellos, lo que revela que, de alguna manera, la fundan y constituyen⁵. Y al que funda, participa de la

¹ Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France* [1796]. Par M le Comte Joseph de Maistre, ancien Ministre plénipotentiaire de S. M. le roi de Sardaigne près S. M. l'empereur de Russie, Ministre d'État, Régent de la Grande Chancellerie, Membre de l'Académie royale des Sciences de Turin, Chevalier Grand' croix de l'Ordre religieux et militaire de Saint-Maurice et de Saint-Lazare. Nouvelle Édition, la seule revue et corrigée par l'auteur ; suivie de l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Troisième édition, revue et corrigée par le même, Paris, Chez Potey, Libraire de S. A. R. Monseigneur Duc d'Angoulême, pp. 55-56. Cfr. La versión española al uso, Joseph de MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia* [1796], Madrid, Tecnos, 1990, p. 36. En general, se cita al autor en traducción española propia.

² José Enrique RODÓ, *Liberalismo y jacobinismo* [1906], Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2016.

³ José de la RIVA-AGÜERO, *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, Lima, Librería Francesa Científica Galland, E. Rosay, 1905, p. 202.

⁴ Cfr. José GÓMEZ HERMOSILLA, *El Jacobinismo. Obra útil en todos tiempos y necesaria en las circunstancias presentes*, Madrid, Imprenta de D. León Amarita, 1824, t. III, pp. 99, 231, 233, 440.

⁵ Sobre el conde Joseph de Maistre es definitivo el estudio de Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968. Cfr. Richard LEBRUN, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*, Montréal, McGill-Queen University Press, 1988; José María Osés, “Joseph de Maistre: Un adversario del Estado moderno”, en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época) 80 n(1993) 225-245; Claude BONCOMPAIN y Francois

fundación, o incluso se halla presente de modo que destaque como parte de su relieve le es dado, de alguna manera que dejaremos pendiente de explicar para otro texto futuro *en suspenso*, el mundo acontecido como una propiedad, pues es, inobjetablemente, ese mundo que funda o de cuya fundación participa, *su mundo*.

Los jacobinos fueron los fundadores y los realizadores de los nuevos principios. Estos principios, siendo de naturaleza metafísica, tuvieron la forma, sin embargo, de principios jurídicos, destinados a legislar para la humanidad, sin duda en nombre de sí misma; los jacobinos deben ser asociados así con la Declaración de los Derechos del Hombre que hizo posible legislar en 1791 la Gran Revolución. De Maistre no había sospechado mucho de esa misma declaración en 1789, cuando ésta fue proclamada por la Asamblea francesa; pero carecía entonces de *fuerza de ley*, de ese tono místico que hace que un deseo, un buen deseo, pueda luego transformarse en un dispositivo para imponer y realizar jurídicamente; como es bien sabido, esto ha sido observado antes por Jacques Derrida a propósito de las ideas que Walter Benjamin sobre el origen del mundo político y el tema anterior de la violencia en nombre del Derecho⁶. Benjamin, a su vez, tenía una relación empática en torno del origen del Derecho con Carl Schmitt⁷. Por el mismo camino han sido comentadas estas ideas sobre la violencia y el Derecho por Giorgio Agamben de diversas maneras en la cadena de textos que se conoce como *Homo sacer*⁸. Un lector de Agamben que conozca a De Maistre, sin embargo, comprende que el nombre de Benjamin, y aun el de Schmitt, pueden ser reemplazados al final por el del conde de Maistre, para todos los efectos un abogado, menos en lo referente al Derecho, para lo que era en cambio, un teólogo⁹. Lo mismo puede decirse de Derrida, de Benjamin y, naturalmente, de Agamben.

VERMALE, *Joseph de Maistre*, préface de Philippe Barthelet, Paris, Éditions du Félin, 2005; O.BRADLEY, *A Modern Maistre. The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, London, Lincoln, 1999. Sobre los usos e influencias de De Maistre en general, Jean Zaganiaris, *Spectres contre-révolutionnaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIXe-XXe siècles*, Paris, L'Harmattan, 2005.

⁶ Jacques DERRIDA [1994], *Fuerza de Ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 2018.

⁷ Particularmente como la fuente del ordenamiento jurídico, Carl SCHMITT [1922], "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 19-53.

⁸ Aunque de manera excepcional en Giorgio AGAMBEN [2003], *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.

⁹ Mario BATTINI, *L'ordine della gerarchia. I contribute reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia, 1789-1914*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995; Sandro CHIGNOLA, "I controrivoluzionari e il diritto moderno", en M. CAVINA y F. BELVISI, *Diritto e filosofia nel XIX secolo*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 175-235; José María Osés, "Joseph de Maistre: Un adversario del Estado moderno", en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época) 80 (1993) 225-245; José María Osés, "De Maistre y Donoso Cortés: Hermeneutas de lo inefable", en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época) 152 (2011) 75-114.

Pero volvamos al tema central. La Declaración de Derechos de 1789 fue lo que era, una manera de (declarar)/expresar deseos, en buena hora. Una declaración en sí misma no instituye, ni crea; mucho menos obliga ni exige, pues resulta carente del Derecho. Pero en 1791 la Revolución hizo de la Declaración de 1789 un texto que servía de prefacio para la Constitución. Era algo bastante singular, que le daba fuerza de ley a los deseos.

En efecto. Nunca antes cuerpo legal alguno, como bien anotó de Maistre en su momento, había legislado para la humanidad. Siempre lo había hecho para un pueblo, para un agrupamiento humano Tal y Tal, en un territorio Tal, incluso durante el tiempo Tal, quizá sobre la montaña de Tal, etc.; nunca se había legislado para el Hombre, esto es, no se había dado una legislación que tuviera sentido aplicar en relación jurídica al ser humano como tal. Que esto hubiera sucedido le hizo sospechar al conde que había un vínculo entre la invocación al *derecho del Hombre* y la crueldad y las atrocidades de la revolución, esto es, su carácter especialmente *violento*. Es notorio que los mismos que otorgaron al hombre derechos universales, que consideraban inapelables y moralmente exigibles, fueron los mismos criminales que ahogaron a Francia de sangre y cometieron, en nombre de la humanidad, las más terribles atrocidades. Luego de la revolución, cuando los derechos por ellos consagrados fueron abolidos, se les concedió a quienes aún vivían el perdón real y la libertad. Es así como lo recuerda el propio conde¹⁰; muchos jacobinos lograron después de 1815 una longeva vida tranquila, descansando al margen de la historia¹¹.

Todo esto no sería sino mera anécdota de la imbecilidad humana si no encerrara un problema filosófico. De Maistre tuvo motivo sobrado para preguntarse cómo una crueldad y una violencia sin precedentes podía tener lugar bajo principios humanos morales y exigibles. Pensó como respuesta que ningún interés verdaderamente humano podía inspirar acciones tan nefastas, de lo cual infirió que los agentes efectivos de la maldad no eran los verdaderos causantes ni los fundadores de nada de lo que, paradójicamente, ellos habían realizado.

Uno de los intentos más interesantes por humanizar la peculiar experiencia del mal en la Gran Revolución fue el conspiracionismo. La teoría conspirativa intentó ser una explicación de la crueldad y la violencia en el mundo social como la realización de un *plan* particularmente malicioso; sería la obra oculta de una comunidad especial de malvados. El mérito de haber hecho del conspiracionismo una explicación socialmente interesante de la violencia vinculada con el lenguaje de la humanidad corresponde al clérigo y ensayista francés Agustín Barruel. Barruel escribió, a la vez que de Maistre hacía lo propio, las *Memorias para una historia del jacobinismo*, en donde expone lo que ahora llamaríamos una teoría conspirativa de la crueldad revolucionaria; pronto, su

¹⁰ Cfr. Joseph de MAISTRE, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 27 y ss.

obra en varios tomos circularía en versión abreviada¹². Los jacobinos –según Barruel– habrían sido en realidad un colectivo de gente malvada que habría inventado principios imaginarios, pero retóricamente eficaces, para engañar a la sociedad; los jacobinos se habrían aliado con otros colectivos, junto a los *philosophes* y las logias masónicas, por poner los casos que a Barruel le parecían los más evidentes¹³. Todos juntos habrían sumado fuerzas para llevar a cabo una conspiración social bajo la bandera de esos mismos principios.

Según la narrativa conspiracionista del abate Barruel, los principios habrían sido incompatibles con un mundo histórico instalado, donde habían aparecido. A partir de esto hizo la inferencia de que los principios tenían por agenda *destruir* su lugar de origen, en el sentido filosófico de las expresiones *lugar* y *origen*, es decir, transformar de diseño para ser otro; para ello habría requerido la extensión de algo que podemos llamar el engaño social¹⁴. No se juzga aquí la sutileza o carestía del razonamiento. No con poco ingenio, Barruel se figura que la des/construcción del mundo social instalado, que la historiografía considera el Antiguo Régimen, habría sido posible gracias a las bondades de la tecnología de la publicidad, la imprenta y los cafés. En efecto, los principios habría podido circular por su difusión en panfletos y folletos, en diarios, periódicos o revistas impresas de diverso tipo, y gracias a lugares de la nueva publicidad de su tiempo, como los cafés, o el patio de ingreso o las salas de espera de los teatros¹⁵. Estos principios, que para Barruel serían irremediablemente falsos, habrían sido consciente y deliberadamente distribuidos y siguiendo un plan prefijado; en este caso, a través de folletos y gacetas, de literatura de baja calidad para ignorantes coordinados con el impulso de la agenda de los falsos principios entre cuerpos de élite de la misma sociedad en

¹² Agustín BARRUEL [1797], *Compendio de las memorias para servir à la historia del jacobinismo, por Mr. El Abad Barruel*. Traducido del francés al castellano, para dar a conocer a la nación española la conspiración de los filósofos, franc-masones e iluminados, contra la religión, el trono y la sociedad, por el M.I. señor Don Simón de Rentería y Reyes, Abad de la insigne Iglesia Colegial de Villafranca del Bierzo y de su territorio abacial, Villafranca del Bierzo, Pablo Miñón, 1812, 2 v.; edición extensa en cuatro volúmenes, en español: Agustín BARRUEL [1797], *Conspiración de los sofistas de la impiedad contra la religión y el Estado ó Memorias para la historia del jacobinismo*. Obra escrita en francés por el señor abate Barruel, y traducida al castellano, Madrid, Imprenta de Collado, 1814, 4 t. En francés la versión abreviada en un solo volumen, Agustín BARRUEL, *Abrégé des mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres, Le Boussonier & Co., 1798, a la que hemos aludido al inicio del párrafo.

¹³ “Con esta asociación con los jacobinos nacen todos los delitos y todos los desastres de la revolución”, Agustín BARRUEL *op. cit.*, t. II, p. 107.

¹⁴ Se sugiere aquí la lectura de las reflexiones de Agamben en torno de la noción griega de lugar en Giorgio AGAMBEN [2016], *¿Qué es filosofía?*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017.

¹⁵ En referencia al revolucionario español, tal cual Gómez Hermosilla debe haberlo conocido cuando redactó *El jacobinismo*, se redactó en la era de las Independencias que “Los escritos se leen con avidez en las tertulias, en los gabinetes de lectura, en los cafés, en los corrillos de los ociosos, en todas partes”. Alejandro MAGOLÍ Y ENDÉRIZ, *Fisiología del revolucionario*, Murcia, Imprenta de J.C. Palacios, 1813, p. 46.

destrucción. Barruel llega a dar hasta una suerte de mapa de los vínculos de estos en las cortes del Imperio Santo Romano¹⁶.

Barruel consagró la idea de que la violencia histórica de la revolución que casi al mismo tiempo estimaban de Maistre y otros ensayistas, preocupados por su crueldad, era obra pensada, *planeada* y puesta en obra por colectivos de gente malvada, que acordaba y componía los sucesos. No se percató de que repetía un esquema con que los ilustrados como Voltaire explicaban el origen de la religión: esta también sería el resultado de un engaño, esta vez de colectivos de sacerdotes malvados, que de antemano sabían que no había nada divino ni milagroso en los falsos principios que predicaban en sus templos. De más está decir que Barruel parece acercarse en esto a los talentos que Voltaire fuera capaz de usar a la inversa. La literatura sería sobre el conspiracionismo llega al siglo XX. Consagró en particular al historiador Reinhart Koselleck, creador de la historia conceptual, y quien le dio forma *científica* en su tesis de doctorado, ahora quizá no tan mentada, *Crítica y crisis del mundo burgués*¹⁷.

De Maistre creyó que la productividad explicativa del conspiracionismo no es muy buena y más bien resulta no solo falaz, sino poco realista. Puede concederse que hubo o incluso hay colectivos de malvados conspiradores, como Reinhart Koselleck parece haber demostrado. Frente al argumento para/ilustrado contra la religión del Hombre, habría que replicar que los jacobinos creían tanto en la verdad de los Derechos del Hombre como la gente piadosa en lo divino, y que justamente porque creían en ellos fueron capaces de ser crueles y malvados, de desarrollar la piedad cruel, por decirlo de alguna manera.

Si el hombre de los Derechos y el hombre cuya causa se llevaba a la realidad eran el mismo hombre, se trataba de alguien que de ninguna manera podía ser reconocido en el rostro de un ser humano concreto. La conspiración misma, en cualquier caso, requiere ser explicada. Habría que explicar por qué los jacobinos fueron tan malvados y cómo así fueron exitosos inventando principios basados en la humanidad para realizar sus objetivos, que es como explicar la creencia en los milagros en el talento para engañar de los clérigos, con el agravante de que, mientras la religión es una experiencia universal, la violencia en nombre del Hombre era una singularidad nunca vista. El conde de Maistre, en consecuencia, concluyó que el Hombre de los Derechos, e incluso el que los realizaba, ya que oculto como en las alucinaciones de una conspiración, debía ser un agente metafísico, característicamente *no humano*. Capaz de una violencia atroz, no es Dios propiamente. De Maistre dijo de ese

¹⁶ Como ciertamente ocurre en el mapa organizacional inserto como anexo sobre las logias de iluminados y masones en la edición de 1797 citada como Agustín BARRUEL [1797], *Abrégé des mémoires...*

¹⁷ Reinhart KOSELLECK [1959], *Crítica y crisis del mundo burgués*, Barcelona, Rialp, 1965.

agente que actúa en la historia que es el Ser, esto es, que es una instancia ontológica y que como tal debe tomarse. Una causa social ontológica puede ser divina, en el sentido de *no humana*. Aunque atribuir esa agencia a un ser providencial y lleno de ternura resulta más bien problemático, si de algo estaba seguro de Maistre es que ese agente no podía ser el hombre mismo, un hombre o un colectivo de malvados, en el sentido que se distingue de usted o yo.

Habría que agregar aquí que, incluso si se pudiera rastrear un colectivo de malvados a través de investigaciones históricas o sociales que de alguna manera antecederan a los acontecimientos humanistas de la Gran Revolución, que es como argumentó Agustín Barruel para crear el conspiracionismo a fines del siglo XVIII, eso no cambiaría nada las cosas. Epistemológicamente, una teoría conspiracionista es no explicativa.

Los jacobinos predicaban para ella, para la humanidad, y en nombre de la razón, la libertad, la igualdad y, sobre todo, la fraternidad, es decir, el amor de la amistad. Éstos eran los principios de la Ilustración europea que había surgido a mediados del siglo XVIII, aunque llevados a su extremo y plenamente realizados en el mundo histórico. Curiosamente, los jacobinos mismos, influenciados por Jean Jacques Rousseau, adjudicaban la procedencia de esos principios a la naturaleza humana, a la que consideraban esencialmente buena, constituyendo así un escenario de perplejidad inusual, pues entonces no solo los jacobinos terminaban siendo criminales en nombre de principios metafísicos humanos, sino que justificaban su crueldad en nombre de la bondad intrínseca de ese mismo ser humano con derechos, al que consideraban fraterno y libre.

Hacia el tiempo de la revolución, la prensa de Lima denominaba a los principios jacobinos, que hoy llamaríamos "humanistas", *principios revolucionarios*. El Virrey Gil de Taboada hizo poner un policía de incógnito en los cafés para investigar estos principios¹⁸. Una de sus características, de interés para esta exposición, es que se los consideraba incomprensibles e inexplicables, vale decir, intraducibles para los lenguajes sociales, razón por la cual debía considerárselos extraños a los intereses humanos que estos lenguajes expresaban. Por lo mismo, se pensaba que no eran representantes de *ningún interés*. De esta consideración tan extraña se podían extraer dos posibles consecuencias: o bien estos principios eran metafísicos, y por lo mismo, no eran principios políticos (como de Maistre pensaba), o bien eran principios dementes o malvados, que para los efectos es lo mismo, pues la frontera entre el mal y la locura es

¹⁸ Obsérvese el Decreto del Virrey del Perú, dado que "en las críticas circunstancias en que se halla la Europa por causa de las perjudiciales máximas (*scilicet* "principios") que bajo el oscuro velo de la libertad ha suscitado la Francia, las cuales como que pueden trascender a estos remotos países se hace preciso e indispensable tomar cuantos medios y arbitrios se consideren conducentes a impedirlo y evitar en tiempo unos males tan enormes". Lima, 19 de mayo de 1794, AGI, Estado, Leg. 73, N° 73.

indiscernible. Queda el tema de cómo así sería posible que tales principios fuesen exitosos socialmente. Sea como fuere, de ser cierta la segunda hipótesis, resulta que la realidad social de los Derechos del Hombre, que es también la de la violencia social e histórica del Hombre contra los seres humanos, es *no humana*, sino propia de un tipo de agente malvado no humano. De Maistre pensó que el caso era el mismo si los principios eran metafísicos. Es así como se los interpretaba en la Inquisición de Lima y como, en general, los interpretó la gente religiosa de su tiempo¹⁹.

Carl Schmitt, inspirado en de Maistre, así lo había ya sugerido durante la República de Weimar, justamente para explicarse el caos y la desesperación sociales producidas por los mismos principios humanistas o humanitarios implantados entonces en Alemania y que, no mucho después, habrían de colocar esa república en las manos del Nacionalsocialismo²⁰. Tales principios revolucionarios, basados en la idea del Hombre, no son políticos, sino metafísicos y, por la misma razón, son también socialmente no guiados por la razón, al menos no en la medida en que haya discusión sobre ellos, como ha notado por ejemplo Chantal Mouffe²¹. Para decirlo de otra manera, su carácter metafísico coincide con su carácter irracional. La humanidad vista metafísicamente es también loca, coincide con la demencia en la práctica social, y cuando esta se realiza en el mundo, unas atrocidades y una violencia inexplicables vienen con ella, *salvo una mejor explicación*.

Pero volvamos a la frase de Joseph de Maistre que encabeza este texto. Aparte de los destinatarios expresos del folleto *Consideraciones sobre Francia*, los exiliados franceses, hay un auditorio paralelo a quien estaban dirigidas las mismas palabras de la cita con la que se abrió este texto. Eran estos los filósofos de las luces, como Immanuel Kant, por ejemplo, pero más aún aquellos de ese segmento intelectual que resultaban ser sus amigos o conocidos de tertulia, como Madame de Staël, esposa del ex ministro del Rey, el hombre económico que fue Necker²², o bien el marqués de Condorcet²³. Todos fue-

¹⁹ Decía un oficio de la Santa Inquisición, en respuesta a la demanda del Virrey de estar al tanto en el reino contra los nuevos principios: "practiquemos cuantas diligencias sean conducentes a sofocar y extinguir en tiempo las perjudiciales máximas que han destruido la Religión Católica en Francia". Lima, 21 de mayo de 1794, AGI, Estado, Leg. 73, N° 73.

²⁰ Como ciertamente el autor reconoce haber sido declarado antes en *Teología política* por Carl SCHMITT, *op. cit.*, p. 61.

²¹ Chantal MOUFFE, "La política y los límites del liberalismo", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* 1 (1996) 171-190.

²² Madame de Staël emigró de Francia, pero su entusiasmo por la Revolución, a diferencia del de su amigo Condorcet, no disminuyó. La esposa de Necker no tuvo la desgracia de ser guillotínada. Cfr. Madame la Baronne de STAËL-HOLSTEIN, "Considérations sur les principaux événements de la Révolution Française", en *Œuvres Complètes de Madame la Baronne de Staël-Holstein*, Paris, Chez Firmin Didot et Frères, 1856, t. II, pp. 55 y ss.

²³ Cuyo nombre, místico si cabe, abre con fuerza de ley: Marie-Jean Antoine de Caritat. Es famoso por haber redactado en 1793, cuando era ya solicitada su cabeza por los jacobinos,

ron en vida fieros defensores del jacobinismo, así como de la *fuerza de ley*, del proceso de violencia de los *principios*, al extremo de que un conspiracionista podría tenerlos o haberlos tenido a ellos mismos por unos jacobinos/ateístas/masones en acción revolucionaria. En todo caso, debe subrayarse que el mundo de los hombres en que vivieron los consideraba en vida los filósofos de los *principios*. Hasta en la opulenta Lima, remota capital entonces del Reino del Perú, se comentaba en los cafés la fuerza mística de los nuevos principios, que los piadosos peruanos de fines del siglo XVIII, pensando en sus efectos –del jacobinismo precisamente– asociaban extrañamente con el libro santo del Apocalipsis de San Juan²⁴.

Pensadores como estos de los que se acaba de hacer mención sostuvieron en su tiempo que la violencia desencadenada por los principios revolucionarios era tolerable, porque creyeron también que era pasajera, que no habría de prolongarse en el tiempo histórico, extendiendo el mundo en una esencia social violenta. Creyeron que la violencia revolucionaria era fundadora de un mundo histórico esencialmente fraternal que bien valía el sacrificio de las generaciones presentes, en relación con la dicha incomparable de las generaciones por venir. No comprendieron que constituía la apertura de un mundo histórico donde la violencia de la metafísica del hombre habría de instalarse ella misma como el *relieve* del mundo, esto es, que a los posteriores de la revolución les esperaba algo tan terrible o aún peor que las atrocidades de las que se tenía recuerdo que los jacobinos hubieran realizado. Luego de que en 1815 los reyes legítimos regresaran a sus tronos y Napoleón fuera llevado a la cárcel de por vida, todo parecía volver a la normalidad. Los bailes coreográficos de la nobleza volvieron a las cortes reales y se oficiaron grandes misas de acción de gracias. Se contó para el efecto con la invaluable música, hoy tristemente olvidada, que compusieron Luigi Cherubini y Giacomo Rossini, entre los músicos políticos que han tenido la suerte de subsistir en el recuerdo social de lo demás olvidado.

En el momento singular de la historia del Occidente en que de Maistre diagnosticó un mal inexplicable, para lo que sin duda no estaba solo, nadie percibió la naturaleza metafísica de la violencia acontecida, excepto de Maistre, a saber, ese carácter extraño de ser cosa que, de principios del Hombre, no tenían al hombre por responsable. El noble conde nacido en Chambéry comprendió que esta violencia política de los principios era una violencia

el conocido *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Una edición científica de esta obra es CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1971. Cfr. Jean-François ROBINET, *Condorcet, sa vie, son oeuvre (1743-1794)*, Genève, Slatkine, 1968.

²⁴ Véanse si no estas palabras sobre la Gran Revolución contemporánea en Francia para la prensa de Lima: “Ésta es aquella Bestia monstruosa, de quien habla San Juan, misterio de iniquidad, madre de todas las inmundicias y abominaciones de la Tierra”. *Mercurio Peruano*, 15 de junio de 1794, pp. 218-219.

ontológica y que, por lo mismo, había fundado un orden de cosas que la paz de 1815 no podría conjurar, porque el Ser no es conjurable.

Es pertinente aclarar que el proceso de violencia generalizada que siguió en el siglo XIX fue de un tipo muy peculiar. No estaba guiado por intereses, que pueden a veces ser legítimos, en disputa por el malentendido o la fatalidad, pero también mezquinos, como el afán de riqueza de un señor feudal, la lujuria de un monarca o la ambición de un agente que hace marketing político mintiendo a sus electores. Los intereses humanos, fuera de lo que hayan escrito en los últimos decenios los pacifistas liberales y sus adláteres humanistas, implican violencia, pues vienen con ellos los malentendidos, la mala suerte y aspectos tan humanos como la codicia, el rencor o la envidia. Esa violencia de los intereses debe ser considerada un existenciarío, esto es, un *a priori* de las relaciones humanas. Importa subrayar que esa violencia, que viene junto con los intereses en disputa, es política. Los intereses que la justifican son los que conducen a la guerra. Esta es también, debe ser indicado así, una violencia sobre la que tiene sentido pensar que uno puede sentarse a conversar, incluso hasta coactivamente, ya que tal cosa es posible, y es ciertamente también una manera de negociar, solo que menos amable. Y esta característica nos permite reconocer la violencia política genuina. Esta puede siempre ser objeto de una negociación, pues es un evento propio de los intereses el diálogo sobre ellos, y hasta puede ser indicado que la violencia política no es sino un diálogo más terco, siempre que pueda ser revertido en una fórmula no violenta, relacionada con intereses y resuelta con intereses.

El gran problema es una posible enemistad o estado de violencia, aunque no fuese sino una potencia de violencia, cuyo motivo no tuviera por límite un interés, el interés que en cada caso fuera el de *x* o *y*. En efecto, como ya se ha sugerido, la violencia que diagnosticó de Maistre en la Gran Revolución y creyó fundada en el jacobinismo estaba más allá de los intereses humanos y no se explicaba por ellos. Estaba guiaba –al menos nominalmente– por ideas, por ideas filosóficas, algo que, aunque se llamaba “principios”, deliciosamente se denominaba ya en el siglo XVIII y hasta bien avanzado el siglo XIX “falsa filosofía” o “filosofismo”²⁵. La guerra y la violencia humanistas que Joseph de Maistre pensó en sus obras eran de naturaleza filosófica, basadas en *principios*, en principios no negociables. Es posible tener puntos no negociables, ciertamente, pero ajustados a intereses que siempre son negociables²⁶.

²⁵ Resultaría interesante estudiar alguna vez la semántica social de términos como “filosofismo”, etc. Se sugiere: Marqués de CARACCILO, *La religión del bien del hombre, contra los nuevos sectarios de la incredulidad*. Por el marqués de Caracciolo, etc. Traducido del francés en Español por Francisco Mariano Nipho. Segunda Impresión con Privilegio y las licencias necesarias, Madrid, Miguel Escribano, 1776.

²⁶ Como he sostenido en Víctor Samuel RIVERA, “*Novum*, evento y violencia fundante. Bagua (Perú)”, en *Estudios Filosóficos* LXIII, n. 183 (2014) 323-342.

Es humano que las guerras vayan acompañadas de algunas atrocidades, pero las del siglo XIX no eran solo crueldades propias de situaciones humanas extremas, sino que además estaban justificadas por principios, esto es, pretendían ser racionales o filosóficas y, por lo mismo, actos implícitos de bondad moral sobre la cual no era posible negociar. Eran buenas crueldades, crueldades por ello necesarias e incluso exigibles moralmente, hasta incluso dignas de una cierta alabanza, como veremos que lo fueron en el pensamiento de Immanuel Kant.

KANT: HISTORIA A PRIORI Y VIOLENCIA EXCUSADA

Cuando uno piensa en los jacobinos y el ejercicio de una violencia extrema en nombre de principios humanitarios es razonable aceptar que, como una cuestión fáctica, una multitud indiferenciada de gente, en grados diversos, considerasen esa violencia, “el mal del universo”, como una expresión peculiar de la bondad de la que la especie humana es capaz, de su deseo por la tolerancia, la igualdad u otras razones que toca desentrañar a la historia de los conceptos políticos. Alguien tan distinto de Joseph de Maistre como podría ser Immanuel Kant consideró que las guerras a causa de principios humanitarios eran buenas guerras. Kant argumentó que, precisamente porque la violencia que desataban los jacobinos estaba justificada por “principios revolucionarios”, uno debería incluso alegrarse del acontecimiento de esa violencia²⁷. Kant parece haber sostenido que esas guerras humanitarias tienen –por así decirlo– *la violencia excusada*, es decir, que su violencia es en algún sentido muy buena, y que todo lo que horroriza en ella al observador debe ser omitido en función de su significado desde los principios que la fundan.

Kant, un moralista liberal que quería fundar un mundo republicano de iguales, consideraba que el filósofo liberal justamente ve en la violencia de principios la acción, no de los hombres malvados, sino de una entidad característicamente más esencial y poderosamente humana: la razón. Un jacobino sería fundador no porque en él hubiera la fuerza, la capacidad de la violencia, sino porque es posible decir (o pensar) que la voluntad del jacobino es racional, aunque el jacobino mismo no lo sepa, para lo cual lo racional debía ser capaz de actuar de manera superpuesta al agente²⁸. De este modo, la fuente de la acción, la voluntad que obra la violencia, sería en realidad la

²⁷ Sobre cómo reaccionaba emocionalmente Kant a la Gran Revolución, *cfr.* Ludwig Ernst BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, estudio preliminar, traducción y notas de Agapito González Ruiz, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 79, 84, 92, 102.

²⁸ Advirtiendo que el presente texto no tiene la incómoda pretensión de ser una exégesis especialmente ceñuda de lo que pudo o no haber pensado Kant sobre la representación de la temporalidad histórica y del pensamiento que aloja el sentido de los hechos, lo cual es decir que los aloja moralmente, remito a las observaciones generales sobre Kant en Sandro CHIGNOLA, “Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck”, en Sandro CHIGNOLA y Giuseppe DUSO,

manifestación de la razón como forma de la historia humana en general, con lo cual los hombres malvados en particular, aun si hubieran sido conspiradores malos ansiosos de destruir una sociedad, serían meros instrumentos de una instancia moralmente superior. Lejos de ser este un argumento propio de los antimodernos, como ha subrayado Compagnon²⁹, se trata más bien del argumento metafísico moderno por antonomasia, que al día presente justifica y legitima la violencia política como deseable³⁰. Como esta última afirmación que viene de atribuirse a Kant debe parecerle al lector liberal difícil de ser aceptada como suya (de Kant, pero también del lector que acontece fundando e instalando), vamos a hacer una cita extensa de un texto en que este filósofo alemán defiende la crueldad y las atrocidades del humanismo en nombre, justamente, de la filosofía que han creado sus principios. No debe perderse la cuenta de que a este filósofo se le atribuye una de las ramas más importantes de fundamentación del liberalismo metafísico moderno.

En su pequeño texto *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, Kant escribió, en referencia al inmenso mal y la violencia jacobina lo siguiente:

La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule (...) miserias y crueldades (...). Esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano³¹.

Un lector lejano de la obra de Kant comprende sin dificultad que el maestro de Königsberg considera que hay un punto de vista desde el cual las “miserias y atrocidades” de la revolución y los “peligros que comporta” son un efecto colateral de una exigencia moral históricamente considerada. El “entusiasmo” al que se hace referencia es extraño a los intereses de las partes, entendidas estas socialmente como los intereses concretos de agentes humanos, económicos, étnicos, religiosos o de otro tipo. Pero ni siquiera son intereses políticos, en el sentido de que fueran intereses que se hallan en conflicto, pero

Historia de los conceptos y filosofía política, prólogo de José Luis Villacañas, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2009, pp. 282 y ss.

²⁹ Antoine COMPAGNON, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

³⁰ Cfr. Félix DUQUE, *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 18 y ss. Duque lo explica a su manera, nosotros a la nuestra.

³¹ Immanuel KANT [1798], “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor 1798”, en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 197. Los subrayados son nuestros.

que bien pudieran entrar en negociación o, sencillamente, cesar de estarlo. Los intereses políticos solo entrañan algo como el aplastamiento o incluso el exterminio del enemigo cuando la negociación no es posible, lo cual es una situación fáctica, que depende de circunstancias aleatorias y sometidas por ello al azar. Un conflicto político, donde agrupaciones humanas entran en una relación violenta, una guerra exterior o una guerra civil, etc. termina cuando tiene que terminar.

En efecto. No hay en el concepto de tener un conflicto, o estar en un conflicto (con el partido o la secta de Tal y Tal, con los reyes de Tal y Tal, con la comarca Tal en el tiempo de la dinastía de Tal) nada que implique otra atrocidad que la necesaria para justificar el cumplimiento de lo intereses en juego. Cuando los intereses se han definido, uno sabe anticipadamente cuándo el mal que el conflicto comporta es inútil. La inferioridad de una de las partes, por ejemplo, no la hace presta a ser aniquilada por la parte más fuerte, de tal modo que la enemistad pensada en estos casos tiene por límite el interés cumplido. Es evidente que eso no ocurre con la violencia llevada por principios. El lector no nos negará la gentileza de aceptar que el texto citado de la obra de Kant sugiere claramente que la única negociación posible cuando se trata de una presunta “disposición moral del género humano”, es decir, de una conflictividad llevada por principios, es la violencia. ¿Y cuándo cesa esa violencia?, podría acaso pensar, camino del cadalso, uno que entrega su sangre por principios. Uno se hace esa pregunta en este contexto y resulta que la paz *no puede ser pensada*.

De acuerdo a la postura de Kant, la violencia jacobina o humanitaria termina no en un acuerdo, una negociación, etc., sino inexorablemente con el exterminio del enemigo o, para decirlo de manera más amable, cuando la disposición moral del género humano ha florecido como una virtud.

Es muy conocido el folleto de Kant *Historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, en que intenta explicar que los propósitos morales, tomados como intereses humanos sociales, solo son posibles a través de la violencia y que, por lo mismo, esta es un elemento necesario (una condición necesaria) para lo que desde su época ya se trataba como “el progreso de la humanidad”. Los hombres pueden estar inspirados por intereses altruistas o egoístas, pero lo que verdaderamente dirige las acciones de los seres humanos es el sentido de sus efectos en la historia, esto es, el “progreso”³². Se trata de otra versión para justificar cómo actúan los principios revolucionarios y por qué son buenos moralmente, incluso si están bañados en sangre inocente. También por qué son *metafísicos*, en el sentido en que se usa aquí la expresión, en lugar de ser

³² Immanuel KANT [1784], “Historia universal desde un punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, pp. 43 y ss. Sobre Kant, en general, Pierre HASSNER, “Immanuel Kant,” en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 549-584.

principios políticos. En la argumentación de Kant en general los propósitos morales solo son humanos si son asumidos de manera general, y nunca en particular, esto es, un grupo humano determinado solo puede tener propósitos morales en la historia, a través de violencia social o guerras de diverso género, si el interés que lo motiva es la humanidad misma. Esto es algo que, curiosamente, solo parece haber ocurrido una vez en la historia hasta el tiempo de Kant, cuando los jacobinos realizaban las atrocidades que es conocido que Kant celebraba con “entusiasmo” en su casa mientras leía los reportes de las aberraciones que justificaba.

Habría que preguntarse por qué nunca nadie antes de 1789 había producido cambios histórico-sociales largamente criminales en nombre de la humanidad, aunque se hubiesen hecho por diversas otras razones, que solo son interesantes en último término para el historiador. Este mismo hecho descalifica lo que la *Historia universal* de Kant deseaba argumentar, pues deja al resto de la historia institucional humana sin sentido alguno.

Es razonable, ante una realidad singular de la historia, actuar con cautela antes que con entusiasmo. En cualquier caso, Kant entendía que la guerra, como expresión histórico-social de la violencia real y concreta, podía y quizá debía estar inspirada en intereses determinados, los de la burguesía, los de Napoleón, los de los franceses, etc. aunque comprendía que no eran intereses sociales los que asignaban a la violencia su sentido histórico, sino un punto de vista externo, que es intrínsecamente correcto y que legitima, por tanto, todas sus consecuencias. Kant lo llamó “historia *a priori*”³³. Kant nunca se preguntó por qué, exceptuando la revolución que le era contemporánea, su teoría no se aplicaba a ningún otro hecho con sentido para el hombre que hubiera existido jamás, como la coronación de Carlomagno, la ocupación de Constantinopla por los turcos o el martirio de San Pedro que, a todas luces, son momentos fundantes con sentido para significar el sentido histórico de muchos seres humanos, y esa es la razón por la que se los recuerda cuando son recordados. Y –dicho sea de paso– no encajan con nada que se parezca al “progreso de la humanidad”, pues ¿de qué manera habría progresado la humanidad con la toma de Constantinopla por los turcos? ¿Hacia dónde habría llegado el Hombre donde antes no estuviera?

Como se ve, no se le había escapado a Kant, como tampoco a Joseph de Maistre y posiblemente a nadie de su tiempo, que la Revolución en Francia, así como las guerras y atrocidades que le siguieron, no estaban llevadas por intereses humanos identificables. De Maistre subraya que los supuestos intereses sociales revolucionarios, supuestamente realizados por agentes humanos, se dejaban llevar –por usar una metáfora del conde– por “el carro de la

³³ Jürgen HABERMAS y Joseph RATZINGER [2006], *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

revolución". Se trata de una metáfora ontológica para mostrar que la agencia efectiva de los acontecimientos no recae sobre esos mismos humanos concretos, como podrían haberlo sido los jacobinos o los masones.

Curiosamente, Kant veía en la violencia divorciada de los intereses sociales una prueba del carácter moral que era necesario asignar a estos hechos. Él oponía la moralidad a los intereses, y la ausencia de éstos parecía ser un criterio cierto y privilegiado, en el sentido en que Ludwig Wittgenstein acuñó el concepto "criterio"³⁴, de que se halla presente la moralidad en esa misma *violencia*. En un plano ideal, en que hubiera acontecimientos dentro del mundo humano que carecieran totalmente de objeto, tendríamos un signo, un indicio muy fiable, de que se hallaría en obra algo así como una voluntad universal moralmente orientada. Para el filósofo de Königsberg, si la narración de las atrocidades de Francia podía ir acompañada de un cierto "entusiasmo", era porque en el carro de la revolución –que en realidad era el coche que llevaba los cadáveres a la fosa común– de alguna manera iba la voluntad humana misma, que llevaba secretamente la dirección de los acontecimientos. La voluntad humana debía verse a sí misma como si estuviera en condiciones de "poner en orden" –por así decirlo– el estado actual del mundo humano, que sin duda estaba muy mal, y reemplazarlo por el estado de *lo que debería ser*. Kant había tomado esta idea de la voluntad humana en general de sus lecturas de Rousseau³⁵, de quien extrajo la misma creencia jacobina de la bondad intrínseca de esa voluntad y su incapacidad de cometer atrocidades, o bien de justificarlas *a priori*. Como buenas y deseables atrocidades.

En un tiempo que aun puede ser tenido por reciente, el punto de vista de Kant ha sido defendido por Jürgen Habermas. Se trata, de modo resumido, de la perspectiva ilustrada de legitimar (y pensar) la crueldad en nombre del Hombre como una cuestión relativa al tiempo de espera de los bienes que un mundo de principios humanitarios construye o conlleva, aunque el plazo de espera de su acontecimiento pueda ser particularmente fatigoso³⁶: Condorcet en 1793, *esperando* en la cárcel, como girondino, el triunfo de los principios.

³⁴ Cfr. Robert ALBRITTON, "On Wittgenstein's Use of the Term *Criterion*", en Georges PITCHER (Dir.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, London, MacMillan, 1968, pp. 231 y ss.

³⁵ El lector podrá reconocer en el resumen que hace de las ideas de Rousseau y su impacto en la forma moderna de entender la política bajo la sombra de (las de sobra sospechosas) "magnitudes morales", a Schmitt. Cf. Carl SCHMITT, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, versión de José Díaz García, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 163 y ss.

³⁶ A partir de aquí usaremos "acontecimiento" dentro de la gama en la que la filosofía contemporánea usa evento, y tal y como lo hemos definido nosotros mismos también. Enrico REDAELLI, "Evento", en R. RONCHI (ed.), *Filosofía teoretica. Un'introduzione*, Torino, UTET, 2009, pp. 21-45; Víctor Samuel RIVERA, "Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre?", en *Diánoia* LXII, n. 79 (2017) 40-75.

Es conocida la conferencia que dio Habermas sobre la modernidad y el aparente lapso muy largo en que se cumplen sus promesas, impresa en 1983. En enero de 2004 Habermas argumentaba de este mismo modo contra el Papa Benedicto XVI, que de manera algo sañuda le echaba en cara su famoso texto de 1983, sin que considerara interesante mencionarlo así al público³⁷. En la época de la conferencia de Habermas frente al Papa Benedicto se había comenzado a cuestionar muy seriamente, por diversos motivos, como Benedicto XVI le hizo recordar a Habermas, si el sentido de los acontecimientos de terror en un mundo ilustrado debía recogerse desde un lugar moralmente privilegiado. En la práctica, este lugar moralmente privilegiado bien parecía a muchos, como a los gobernantes de China, no existir³⁸, o bien parecía existir ficticiamente, como metáfora y, por lo mismo, haber sido inventado socialmente, para nuestro interés, por desgracia, por los que luego llevaron a cabo las atrocidades que son aquí el caso y que, justamente por haberse prolongado en el tiempo éstas se descubren como principios imaginarios o metafóricos o no totalmente dignos de crédito. Se sabe de un lugar que es ficticio porque no acontece aquello que debía alojar, por ejemplo, a la Humanidad. Claramente, mucho tiempo social como es el que media entre la Declaración de los Derechos y 2004 es un criterio de prueba, que Hans-Georg Gadamer llamó *eficacia histórica*³⁹.

¿Un prolongado tiempo social, no una eficacia histórica, sino una gran ineficacia, no desmentía acaso las ilusiones que Condorcet o Madame de Staël se habían hecho en el siglo XVIII? Ellos pensaron seriamente (mientras vivieron) que luego de terminada la revolución, incluso, eventualmente, después de su propio martirio –en el caso de Condorcet en la prisión redactando con esperanza su *Esquisse* mientras esperaba el *acontecimiento* de su ser ejecutado por los jacobinos–, se fundaría un mundo humano pacífico regido por la razón. Estamos de paseo en las sombras de la mente de Benedicto mientras se espera la respuesta a su pregunta de 2004. La respuesta de Habermas ante los cuestionamientos del Papa Benedicto puede resultar algo conmovedora, por lo persistente que, desde 1983, puede ser la opinión de un filósofo sobre la vigencia de unos principios que en gran medida son sociales, pues se espera de ellos que algo ocurra, lo cual es la razón del suspenso de estar suspendidos en el tiempo⁴⁰. Pero antes de explicarla, sería mejor subrayar el contexto en que el Papa echó el reproche del lugar moralmente privilegiado, etc., pues

³⁷ Cfr. Joseph RATZINGER, en Jürgen HABERMAS y Joseph RATZINGER [2006], *op. cit.*, pp. 55 y ss.

³⁸ Cfr. *Id.*

³⁹ Hans-Georg GADAMER [1960], *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 160 y ss.

⁴⁰ A riesgo de sorprender a los eruditos, que quizá piensen que se trata aquí de citar en exceso, se recuerda que la experiencia moderna del tiempo como una suspensión se vincula de manera genealógica con el tiempo soteriológico de la religión cristiana, como bien ha sido subrayado hace tiempo por la mejor obra de Karl LÖWITT [1949], *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

fue precedido por esta frase sobre la justificación del terror, que es el tema de fondo de la reunión de 2004: si hay derecho, si el Derecho tiene el derecho al terror, y si otro terror que no sea el terror jurídico no podría quizá acaso tener derecho:

“De ahí que se haya desplazado la cuestión del derecho y el *ethos*: ¿en qué fuentes se alimenta el terror? ¿Cómo podemos llegar a eliminar desde dentro esta nueva enfermedad de la humanidad? En este sentido –agrega el Papa– es inquietante que el terror se esté otorgando en cierto modo una legitimación moral”⁴¹.

Habermas respondió ante estas inquietudes declarando que la modernidad es por definición *un proyecto inacabado*, es decir, que el tema verdadero relativamente al mal aparente o la crueldad o el terror en el mundo moderno presente era que la voluntad moral kantiana aún no se había instalado plenamente en el mundo humano. Precisamente por eso, porque el fin aún no habría acontecido, las atrocidades no tenían cuando acabar, pero acabarían algún día⁴². El tema del acontecimiento estaría di/ferido, en el sentido de que acontecería a la manera de una suspensión, de un paréntesis emocional que habría de cerrarse solo cuando el proyecto fuese terminado, aunque el argumento de fondo sería que el acontecimiento consistiría en la di/ferencia, esto es, en el suspenso mismo y que, por esta razón, sería propiamente sin fin, como *un acontecimiento suspendido*, que sería la mejor manera de expresar lo del *proyecto inacabado*. Esto es lo que ha nuestro juicio habría sostenido Jacques Derrida en *Políticas de la amistad*. Esto sería para explicar el carácter irrevisable (a la vez que siempre revisable, pero sin salida) de la democracia, o quizá sería mejor decir, de las formas modernas de régimen político⁴³.

Condorcet tuvo esperanza en 1793, y pensaba que las crueldades y la muerte de la que de pronto sería objeto tenían su justificación en tanto suspenso de un acontecimiento posible. Es muy difícil rescatar para la imaginación la idea de tener la experiencia de un acontecimiento suspendido que, a la vez, pudiera tener en suspenso (que es la expectativa de su fin en el acontecimiento de su fin) a quien lo sufre. Quizá no hubiera sentido el mismo entusiasmo Condorcet redactando su *Esquisse* sobre el progreso humano si hubiera podido proyectar su propia experiencia de crueldad, si hubiera descubierto que

⁴¹ Cfr. Joseph RATZINGER, *op. cit.*, p. 42.

⁴² Jürgen HABERMAS [1983], “El concepto normativo de la modernidad”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 363-413.

⁴³ Jacques DERRIDA [2018], *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998; Laura LLEVADOT, “Democracia y mesianidad. Consideraciones acerca de lo político en J. Derrida”, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 48 (2012) 95-109; Cristina de PERETTI y Paco VIDARTE, « L’auto-délimitation déconstructive : la démocratie indéconstructible? », en VV. AA., *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Éditions Galilée, 2004.

dos siglos después los principios en cuyo nombre se esperaba volverían a conducirlos a la prisión donde redactaba la *Esquisse*. Muy previsiblemente, por cierto, después de 200 años de atrocidades, es evidente que no habrán de acabar nunca, pues dos siglos son bastante tiempo para demostrar que una predicción es equivocada si el resultado eficaz de lo propuesto, por ejemplo, es el inverso, como no dejará de aceptar el lector avieso.

Es notorio, haciendo lectura de los ensayos de Kant sobre la filosofía de la historia, es decir, el pensamiento del suspenso en el tiempo, que el propio autor sospechó de la ineficacia predictiva de su modo de explicar la revolución y creó una muy elaborada teoría de la razón actuante en la historia humana para prevenir los reproches que aquí se hacen⁴⁴. Habría sido, pues, más astuto que Condorcet. Es posible que cuando Habermas razona en 1983, o bien en enero de 2004 y desestima objeciones como las del Papa Ratzinger, y trata de rescatar ideas de Kant en favor de mantener/conservar el tiempo del acontecimiento en suspenso, para estar allí siempre por venir quizás algún día, no haya notado que Kant desarrolló, para no caer en la penuria conceptual en que hemos apresado a Condorcet, algunas ideas metafísicas sofisticadas, como la teoría de los dos mundos o el valor regulativo de las ideas de la razón, que no es el caso tratar aquí, para justificar el carácter *inacabado* del proyecto, el carácter suspendido del acontecimiento que se espera en suspenso que no ocurra, aunque por su concepto ya de antemano se ha concluido que el hecho de que acontezca le ha sido negado a ese mismo acontecimiento, por lo que entonces ya no puede decirse de él que es *un acontecimiento posible*⁴⁵. Quizá Habermas, quien no comparte la teoría de los dos mundos, etc. y que justamente por ello es un ilustrado famoso, haya suspendido la idea de que los argumentos de Kant sobre dos mundos, etc. son hoy inaceptables en el discurso filosófico.

El argumento de Habermas está tipificado por el psicoanálisis como “compulsión por la repetición”. Se trata de una patología por la cual se busca un bien deseado que no se ha logrado por los mismos medios por los que se ha fracasado en lograrlo hasta el presente, haciendo caso omiso de la experiencia, que a una persona saludable le habría enseñado que es necesario actuar de

⁴⁴ José GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

⁴⁵ Muy posiblemente en esto radique el misterio de la experiencia moderna de la temporalidad, tal como ha sido tratada en su momento por Reinhart Koselleck como un fenómeno social (y ontológico) característico de la era moderna. La temporalidad es un concepto que ha alcanzado gran interés filosófico a partir de su trabajo primero en Henri Bergson, y luego en Martin Heidegger. Nosotros tomamos la expresión como en general es recibida en las disciplinas históricas y sociales, como en el ahora ya clásico libro de François HARTOG [2003], *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2012. Inevitable volver a citar obras de Koselleck: Reinhart KOSELLECK [2000], *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001; Reinhart KOSELLECK [1975], *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004; Reinhart KOSELLECK, [2000], *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pretextos, 2003; Reinhart KOSELLECK y Hans-Georg GADAMER [1987], *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

manera diferente. Hemos tomado esto como un dispositivo metafísico, que podemos remitir al museo de las patologías filosóficas en torno de la experiencia del tiempo. Pero no declaramos esto enfermizo, sino *no humano*. Basta que quienes sean los responsables de las consecuencias colaterales del proyecto inacabado tengan claros los "principios revolucionarios" en su mente y, por así decirlo, pongan su buena voluntad.

BARACK OBAMA: HUMANITARISMO EN SIRIA

Tratar sobre Joseph de Maistre y la revolución en Francia parece un motivo de no mayor interés en el siglo XXI. Tratemos, pues, de la extensión del mundo histórico fundado por la *humanidad* y los jacobinos hasta el presente. En el discurso de la hermenéutica, el criterio de la comprensión es la aplicación, esto es, la transferencia de lo comprendido allí donde se aplica⁴⁶.

Permítaseme ser incorrecto políticamente⁴⁷. A los líderes del nacional-socialismo que sobrevivieron a la Segunda Gran Guerra se los colgó de una cuerda, para lo cual se invocó los Derechos del Hombre. En dos décadas, fueron castigados con la muerte otros 100 mil de los miembros sobrevivientes de dicho partido. Tiempo ha que hemos visto a los islámicos de Siria, y a veces incluso a los cristianos de Siria, no todos los cuales son necesariamente terroristas, ni combatientes, como no lo son los niños, aplastados con bombas en sus refugios, por motivos relacionados a los Derechos del Hombre, con invasiones/intervenciones militares *humanitarias*, mientras a sus verdugos se les otorgan premios y reconocimientos de diversa índole por su contribución a la paz, lo cual manifiesta una extraña aporía que recuerda al lector el tema de la democracia o el humanitarismo de los principios como un estar *en suspenso*, donde la crueldad acontece como el suspenso de la Ilustración, hasta que esta llegue en un día que sabemos no figura como acontecimiento posible, cuyo acontecer se ha suspendido o es inacabado, que es lo mismo. Antes de proseguir, se habrá de hacer una anotación sobre las formas modernas de régimen *acontecidas*.

Desde este momento, nos referimos no ya a un tema de 1791, sino claramente a uno actual, ya que la guerra de Siria apenas si la han concluido in/exitosamente los rusos, sin que las tropas de sus invasores americanos se hayan retirado completamente cuando este texto ha sido revisado, es decir, en

⁴⁶ Cfr. para la definición del término gadameriano Jean GRONDIN, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, pp. 158 y ss.; el resumen de Gadamer al respecto en Pepi PATRÓN, "Tensión conceptual entre 'aplicación' y 'lingüística' en la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer", en *Areté* (Lima) 1, n. 1 (1989), pp. 111 y ss. En el propio Gadamer, cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método.*, pp. 68 y ss., 261 y ss.

⁴⁷ Se remite al lector a un texto que el autor inscribe la cuestión de los principios en un contexto de filosofía contemporánea: Adolfo SÁNCHEZ VÁSQUEZ, "Ética y política", en Atilio BORON (comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, pp. 277-284.

este año de 2020. Para evitar estrellarnos con el mundo de habladurías de la actualidad, y referir el tema de los principios humanitarios a un alcance en torno del pensamiento, nos valdremos desde ahora de la idea de democracias emplazadas o metafísicas, un término feliz diseñado hace unos años para referirse a los regímenes modernos en tanto y en cuanto profesan, como una cuestión de hecho, la idea de la violencia en nombre del Hombre como su experiencia del tiempo⁴⁸.

Pocos meses después de ser electo presidente de los Estados Unidos, Barack Obama recibió de manos del Rey de Suecia el Premio Nobel de la Paz, aunque no se recuerda que hubiera hecho algo por la paz alguna vez en el contexto de las guerras del Medio Oriente llevadas a cabo por los Estados Unidos, las mismas guerras que tuvieron que esperar dos periodos de gobierno de Obama para cesar, sin que hubiesen triunfado, ciertamente, los Estados Unidos en ellas. Richard Rorty, respecto del atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001, hizo la distinción entre la policía del mundo y los malvados, los criminales, que es decir lo mismo que Kant o Habermas, aunque de manera algo menos grandilocuente y pretenciosa⁴⁹. Se trataba con Barack Obama de la policía de la humanidad contra los malvados. Desde entonces Estados Unidos y las democracias metafísicas que le están subordinadas ocupan o han ocupado militarmente y aún bombardean extensas zonas del Medio Oriente. Son responsables de centenares de miles de muertos, de una expansión sin precedentes del narcotráfico en Asia, de financiar el terrorismo árabe, que tiene en jaque a Europa, África del norte y el Cercano Oriente, y de varios

⁴⁸ En esto seguimos a Gianni Vattimo y Santiago Zabala, cuyo vocabulario ha sido poco exitoso, quizá debido a que hicieron un libro político impreso en el mismo medio que pretendían cuestionar con fines políticos. Nuestro pensamiento, aquí, es no territorial ni estatal. No se refiere al Estado de Tal y Tal, o a los reinos de Tal y Tal, o a las federaciones de Estados de Tal y Tal. Si un sector de la burguesía alta latinoamericana o española o norteamericana, etc. cree seriamente que sus respectivos regímenes o sus agrupaciones políticas o ellos mismos como particulares moralmente alojados en el lugar correcto tienen derecho, el Derecho del Hombre, para intervenir violentamente, por guerra humanitaria, o practican la sanción y el castigo a los disidentes de esa misma idea de lo humanitario con palos o piedras y creen, por tanto, que el tiempo en suspenso en que ellos mismos viven tiene consecuencias no éticas, sino jurídicas para los que no lo viven, ese sector de la burguesía o esos mismos particulares moralmente situados, etc., serán denominados "metafísicos". No los podríamos llamar "jacobinos", pues ese concepto es inactual e ineficaz. A los regímenes, en el sentido foucaultiano, a los que los metafísicos se hallan adscritos, los llamaremos como Zabala y Vattimo *framed democracies*, "democracias emplazadas" o "democracias metafísicas", con lo que queda la reserva de que haya Estados, o reinos, o particulares no humanitarios ni metafísicos y que sean reales en la actualidad, como el autor sospecha de las víctimas, cuyo tiempo social no se halla en suspenso. Cfr. Gianni VATTIMO y Santiago ZABALA, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 11 y ss.; Gianni VATTIMO, "Fundamentalismo democrático y dialéctica del pensamiento", en VV. AA., *Democracia profunda, reinventaciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro, Editora Universitaria Candido Mendes, 2007, pp. 403-410.

⁴⁹ Cfr. la entrevista de Eduardo Mendieta en Richard RORTY, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, edición de E. Mendieta, Madrid, Trotta, 2005.

millones de desplazados que han huido y huyen, hasta hoy, a Alemania e Italia, donde llegan de la mano de miles de terroristas que cometieron, casi cada semana, atroces escenas de terror desde Estocolmo hasta Londres.

Estados Unidos, al menos nominalmente, ha convocado para efectos tan atroces unas 60 naciones de la Tierra, que avalan así consecuencias sobre un país que se sienta con ellas extrañamente en la Asamblea General de las Naciones Unidas en nombre del Derecho Internacional. Se trata de la desgracia humanitaria más terrible del Occidente desde la Segunda Guerra Mundial. Desde 1945, nunca hubo tanto dolor y sufrimiento en el mundo occidental. En este contexto, curiosamente, los Estados Unidos tienen alianza, financian y asesoran en Siria a la misma organización terrorista que llevó a cabo el atentado del 11 de setiembre en Nueva York en 2001. Cuando todo esto se explica *humanamente*, como el resultado colateral del esfuerzo de la policía mundial por contener a los matones, que es como argumentaba Richard Rorty⁵⁰, es inevitable echar una mirada de retorno a 1793, como Kant hizo antes, aunque con el agravante de que han pasado más de dos siglos de atrocidades entre el terror de 1793 y el que se produce hoy en Medio Oriente.

Hay ocasiones en que los números son metafísicos y no dejan lugar a duda. 60 naciones involucradas, 17000 ataques aéreos de Estados Unidos en un lapso que no llega al año y medio, 250000 muertos contabilizados al presente, y unos 6 millones de seres humanos desplazados que padecen hambre y precariedad. ¿No sigue siendo cierto que todo es violencia en el universo, aunque la filosofía moderna, vale decir, los teóricos y los filósofos del Occidente, como Habermas, la razón y los principios revolucionarios hoy en uso, digan que todo está bien? Ningún *interés* que podamos llamar *humano* puede jamás desear un número tan grande de *mal humano inútil*. Las cifras corresponden, si hay un agente, con un agente claramente *no humano*, vale decir, un agente al que de ninguna manera podría tener sentido caracterizar como una voluntad universal *moralmente* orientada. ¿Cómo se le explica a un hombre de buena voluntad que las atrocidades aludidas arriba se hallan moralmente orientadas por un agente incognoscible, a la vez que infalible? ¿Que está en marcha el progreso de la humanidad, que es ese agente moralmente bondadoso de quien, por alguna razón, no tenemos fotografía?

Sí se le puede explicar al hombre de buena voluntad, en cambio, que las atrocidades son el costo de una situación política, pues hay intereses políticos en juego. Eso se hace cuando se justifica el bombardeo masivo sobre la población civil alemana en los últimos 6 meses de la Segunda Guerra Mundial, quemándola viva día y noche con material incendiario, incluso cuando ya los soviéticos habían cercado la capital de Alemania y era evidente que el Reich de Hitler podía rendirse sin esas masacres. O las bombas atómicas arrojadas

⁵⁰ Richard RORTY, *op. cit.*, p. 199.

contra gente indefensa, contra todo criterio de generosidad para con mujeres, niños o ancianos orientales, que era todo lo humano que allí se podía matar, en el Japón, en iguales condiciones. Si hubiera algún agente histórico incognoscible detrás de estas acciones criminales, no diríamos que es *humano*, en el preciso sentido de comprender la inutilidad del mal perpetrado. En este caso Estados Unidos desea que el puerto de la ciudad de Latakia, de importancia estratégica para el control del Mar Mediterráneo, pase de manos de los rusos a las suyas propias. Eso sí es comprensible para un hombre de buena voluntad, y podría justificar razonablemente la causa humana de las atrocidades, si los intereses en cuestión contaran como propios, naturalmente, pues es razonable pensar si la crueldad y la violencia ejercidas por esa causa valdrían en una negociación política.

Es sin embargo un hecho que hay que destacar que los mismos agentes humanos que en este caso se menciona, vale decir, la policía del mundo, desconocen y niegan las razones políticas de sus atrocidades. Nunca se escucha que fueran agentes guiados por intereses. Ratifican esto aduciendo que obran en cambio por “principios”, es decir, por los antiguos “principios revolucionarios”, que representan el interés de la humanidad y que ahora se travisten en democracia emplazada y Derechos Humanos. Los criminales, la policía del mundo, no menos que sus víctimas, son llevados por el carro de la revolución, pero no conduciendo las riendas, sino en la parte trasera del mismo.

Es desesperante pensar o creer que alguien sostenga que los principios revolucionarios sean las pautas de algún agente humano o de una voluntad moral universal que obrara a través del presidente de los Estados Unidos, por ejemplo, y frente a la cual no importasen los costos sociales, o estos debiesen darse por bien pagados porque los dictase la razón o la democracia metafísica, que es su sinónimo actual en el lenguaje metafísico popular. Es claro que quien lleva a los muertos en el carro de la revolución no es Barack Obama, quien, a pesar de ser homónimo del peor enemigo de los Estados Unidos en los últimos decenios, ha sido en el tiempo de la guerra el presidente de dicho Estado, algo que sospechosamente ningún humano razonable hubiera sido capaz de planear o calcular o incluir en la lista de sus intereses, lo cual revela también, de alguna manera, la presencia de algo *no humano* que ha venido obrando en el carro del señor Obama.

Hubo alguna vez un demócrata *entusiasta* que seleccionó a Barack Obama como candidato a presidente de una potencia nuclear asediada por el terrorismo islámico. Debió recordar ese demócrata, pues es inevitable que haya sido un ser humano, que el del candidato era el mismo nombre del agente humano que diseñó el atentado del 11 de setiembre, Osama bin Laden. Y no lo hizo. No haberlo hecho, o haberlo sabido y que el candidato homónimo haya ganado finalmente las elecciones en que las víctimas del terrorismo votaron por él por millones es *no humano*. Es tan no humano como que, en nombre de principios

revolucionarios, la democracia o los Derechos Humanos, Obama haya financiado y equipado militarmente a la organización terrorista del señor Osama en su rama en Siria por ocupar un puerto, al costo que ya hemos mencionado. Estas afirmaciones, que pueden parecer muy místicas, son en realidad bastante *humanas*, en el sentido corriente de la expresión. Expresan que cuando los súbditos del señor Obama asienten y obedecen, actúan de manera *no humana*, es decir, que el sentido de sus decisiones y acciones no puede ser explicado por los medios de lo razonable o lo conveniente para ellos mismos. Se trata de lo útil y lo razonable en asuntos que les conciernen a ellos mismos como seres humanos en tanto pertenecen al reino o la república de Tal y Tal, bajo normas de interés Tal y Tal, etc.: hacen lo que no desearían hacer si esas normas de interés fueran lo que ellos tuvieran en mente.

Permítaseme aquí un excursus. Haber electo a Barack Obama es tan humano como haber elegido en la Segunda Guerra Mundial de presidente al candidato germano-americano Heinz Hitler, más o menos, con la finalidad de gobernar los Estados Unidos, hacer la guerra al nacionalsocialismo en Europa y realizar la doble operación de financiar y equipar a las SS para hacer terrorismo en Rusia y socavar, a través del nacionalsocialismo, a un Estado comunista. Nada de eso hubiera parecido humano por ninguna parte. Ni siquiera hubiera podido calificarse de estúpido, pues la estupidez implica una cierta *alerta hermenéutica*, que es propia del hombre. Esa alerta hace de límite de la estupidez y se manifiesta, en su carácter humano, en un agente reconocible; en este caso no se reconoce ningún agente humano que haya hecho alarde de *alerta hermenéutica* alguna. Igualmente, no es humano que los hombres de Estados Unidos hayan elegido de presidente a un hombre con el nombre de su peor enemigo, y que luego haya financiado la organización terrorista de ese mismo enemigo con sus propios impuestos sin que se haya escuchado de algún norteamericano que dé una *alerta hermenéutica* sobre lo que eso significa. Tolérese aquí una dosis más de misticismo. El vicepresidente de Obama cuando se iniciaron los ataques en Oriente Cercano, que ahora sabemos tenían por objeto despojar a Rusia de un puerto, fue el señor Joe Biden.

Obama y Biden. Un conjunto sospechosamente parecido a la forma anglicana de referirse a Osama bin Laden. No se recuerda a ningún norteamericano haberse quejado nunca por esto que se viene diciendo. Es verdad que en inglés la pronunciación de los nombres aludidos no calza, pero en cambio la ortografía no deja lugar a la duda.

EL MAL HUMANO INÚTIL

Si las matemáticas son metafísicas, los grandes números hablan de grandes cosas. De grandes cosas que no son cosa del hombre. Insistiremos en que, aparte del excursus que se acaba de hacer, hay siempre algo *no humano* en

todo esto, que es lo que nos interesa argumentar, y atribuirlo a una voluntad humana con un punto de vista privilegiado sobre la bondad de la historia, como hicieron o hacen Habermas o Kant, no parece ser ni siquiera *humano en absoluto*. Kant pensó que el entusiasmo que las atrocidades de Francia le producían era el resultado de su vínculo con una voluntad humana universal moralmente infalible, aunque, ya que esa voluntad no resulta humana en un sentido inteligible, como se ha visto, el hermeneuta se pregunta si otras explicaciones, incluso algunas bastante estrambóticas y anómalas, no parecen mejores, incluyendo la teoría conspiracionista del abate Barruel. De Maistre dio una explicación satánica a esta clase de raptos espirituales que Kant o seguramente Obama experimentan⁵¹. Un entusiasta es, etimológicamente al menos, un poseído, se halla poseído por un cierto espíritu. Satanás, a diferencia de una voluntad kantiana bondadosa, no tiene la pretensión de hacer pasar por humano lo inhumano y refiere de manera más enfática la inutilidad del mal para el que se arguye con principios metafísicos. Pensar que hay algo satánico tiene en su beneficio ser más interesante, y aun más creíble, que pensar que hay algo moralmente bondadoso en atrocidades injustificables.

Allí donde Kant vio una disposición moral del género humano, esto es, una voluntad universal que no es de este mundo (aunque se apoderaba de él) de Maistre vio un interés metafísico, vale decir, un interés *no humano*. Es problema escolar si es posible que la metafísica, como un elemento *no humano* operante en el mundo humano, tiene derecho de hacerles hacer a los hombres lo que hacen contra sí mismos, y es casi una broma filosófica decir que ese mal es en realidad el esfuerzo llevado a la historia de lograr algo mejor, que es lo que Kant quería significar en el contexto del que se tomó la cita original. Kant, que no ignoraba el punto de vista que podemos llamar satanista sobre estas cosas, y que era el de Joseph de Maistre, lo despreció por considerarlo inspirado por la religión y el oscurantismo, que le parecía menos rentable heurísticamente que la razón o los principios revolucionarios para dar un horizonte de sentido a la violencia social, la guerra y las atrocidades que se cometen en nombre de algo que no responde a un interés humano reconocible. Deberíamos decir que la explicación religiosa de una violencia incomprensible, especialmente cruel y atroz, que los hombres ejercen bajo la creencia de tener derecho a hacer a sus semejantes como algo decisivamente *no humano*, hasta inhumano, parece bastante más plausible que atribuirla al sentido histórico que en cualquier caso solo el filósofo podría captar.

En cualquier caso, Kant, ante los mismos hechos, solo vio una tercera alternativa, que es esta: que la historia careciera de sentido alguno. *Pero no es el sinsentido lo que se capta en los acontecimientos sociales violentos, las revoluciones y las guerras, sino siempre un sentido*, con lo cual se destruye el

⁵¹ Cfr. Joseph DE MAISTRE, *op. cit.*, pp. 77 y ss.

reconocimiento simbólico, y así también la *gnosis* de la causación en la historia de los hombres. Cuando este se explica por intereses concretos es que ese sentido resulta completo. Pero el asunto es que hay casos en que los intereses son rechazados y cambiados por *principios*, en base a lo cual se realiza en el mundo la atrocidad y la estupidez. Cuando esto es así, la exigencia de sentido nos orienta metafísicamente.

Retrocedamos un poco ahora. La violencia que fundó la revolución en Francia, ya que no justificada por intereses humanos, como aparentemente siempre lo había sido, no era, pues, *humana*. Una forma de expresarlo fue decir que tenía carácter satánico, cosa que de Maistre hizo, pero claramente el autor quiso decir que lo *no humano* que caracterizaba la violencia antedicha era de naturaleza metafísica. Al hacer referencia al carro de la revolución, quiso el conde de Maistre decir que el hombre aparecía como el cochero, pero era en realidad el bulto que la carreta cargaba. Quien llevaba la revolución era el Ser. Curiosamente, la opinión de Kant termina siendo, a este respecto, la misma. En Kant la metafísica, al ser portadora del sentido de la vida humana, es eso *no humano*, es decir, no histórico, bajo cuyo imperio los hombres instituyen un mundo político. Sus motivos pueden tomarse del comercio, la industria, la comunicación, la ambición o la expansión territorial, incluso de la bondad humanitaria, pero su legitimidad es metafísica. La guerra de Francia fue metafísica y, allí donde la violencia obedece siempre a “principios revolucionarios”, se trata esencialmente de lo mismo, una intervención *no humana* en el mundo humano, a la que los hombres prestan lealtad metafísicamente.

El carácter metafísico de la violencia de su tiempo pareció revelar a de Maistre la esencia de la guerra y la violencia. Fue la transfiguración histórica de la violencia. En efecto, una guerra que se justifica a sí misma y justifica las más terribles atrocidades por cuestiones de principio, en lugar de hacerlo por la tristeza de la condición humana, por ejemplo, es una guerra filosófica. Los científicos sociales o los historiadores dirían tal vez que es una violencia *ideológica*, donde inconmensurables modos de comprender el orden social se estrellan entre sí; pero esa manera de expresarse acerca mucho la violencia del siglo XIX a las guerras de religión, y es necesario aclarar que eso es un error.

Las guerras de religión, como otras guerras, están constituidas por conflictos entre intereses contrapuestos. Una guerra por la salvación del alma es también una guerra por interés, por interés de ir al Cielo o a algo semejante al Cielo. Osama bin Laden hizo violencia en 2001 contra Nueva York por ir al Cielo de los islámicos, lo cual es un interés humano que, como todos los intereses, puede parecer laudable o no compartirse. Las guerras religiosas, por tanto, se explican *humanamente*, como interés del hombre concreto que muere, hace violencia o es violentado, pero también hace pactos, intercambios y practica la indulgencia y la compasión. En ese sentido, uno puede en una guerra de religión comprender al otro, aunque lo rechace; uno comprende la

intensidad y el valor de los motivos con los que se enfrenta o los que persigue o por los que es perseguido. San Francisco de Asís, por ejemplo, durante la Santa Cruzada, fue a visitar al Sultán jefe del islam, y este lo recibió y escuchó amablemente, sin causarle daño alguno. La guerra religiosa puede ser atroz, pero es aún una violencia *humana*. Tiene inicio, pero puede también tener un final; si está en suspenso, si es experimentada como un suspenso, no es esencialmente la experiencia de suspensión de un acontecimiento no posible.

Aunque haya un motivo *no humano*, suponiendo a los efectos que los dioses son un motivo de ir a la guerra, la guerra –por así decirlo– no es desatada por los dioses; es del ámbito del hombre y es tan razonable u horrible como una guerra dinástica, económica o territorial. Se puede decir que una guerra o violencia por *principios* (y no por intereses) es ideológica si queda claro que es también por ello *metafísica*, es decir, no inspirada humanamente.

Reflexionar sobre la guerra y la religión nos devuelve un instante al conde de Maistre. El carácter genuinamente metafísico de la guerra y la violencia diagnosticada por de Maistre se halla en que los “principios revolucionarios” carecen de criterio de negociación⁵². Los “principios revolucionarios”, o como fuera que luego se diera en llamarlos, exigían de manera tal que eran incompatibles con cosas tan humanas como la compasión, el perdón o el olvido del motivo del conflicto. Pero eso tiene una consecuencia metafísica: hace de la violencia una situación permanente e irresoluble, cuyo límite se halla propiamente en la muerte del enemigo y prolonga la enemistad y la crueldad indefinidamente. Habría que decir: de manera *esencialmente inútil*.

Carl Schmitt ha subrayado en diversas ocasiones que es curioso que sean los que se autodenominan humanistas los únicos en la historia humana que no son capaces de compasión, negociación o perdón⁵³. Los que crearon los Derechos del Hombre masacraron y torturaron y fueron responsables de la muerte de millones de hombres. Esto se debe, según Schmitt, a que los humanistas no perciben la guerra políticamente, sino –diríamos nosotros– de manera *metafísica*⁵⁴. Una guerra religiosa, en cambio, sí es política. En una guerra de religión se presupone la posibilidad de negociar una convivencia; en una

⁵² Usamos aquí “criterio” en el sentido que tuvo en la obra del segundo Ludwig Wittgenstein, como condición necesaria de la significación en un contexto en que algo tiene esencia en la medida en que hay acciones que la manifiesten. En este caso, “ser negociable” es criterio de que un conflicto entre partes enemigas es político y no metafísico. Cfr. Robert ALBRITTON, “On Wittgenstein’s Use of the Term *Criterion*”, en Georges PITCHER (dir.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, London, MacMillan, 1968, pp. 231 y ss.; Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 115-117; Alfonso GARCÍA SUÁREZ, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid, Tecnos, 1976.

⁵³ Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*. Texto de 1932 con un prólogo y dos corolarios, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 86 y ss.

⁵⁴ Carl SCHMITT, “Teología política I”, p. 61.

violencia metafísica la convivencia es inaceptable. Pongamos un ejemplo. Una ciudad puede ser dividida entre judíos, musulmanes y cristianos, como estaba dividida Jerusalén en tiempos del Gran Turco. Antes de la Primera Guerra Mundial, el Sultán de la Puerta contaba para la seguridad de estas gentes diversas con apenas 14 policías, lo que indica cuán poca violencia había allí durante el régimen del Califa. Hoy la misma ciudad, gobernada por el Estado de Israel, asolada por crímenes supuestamente “religiosos” todo el tiempo sin fin, se halla virtualmente en estado de sitio, lo que prueba que no es la religión la que reina en esa ciudad, sino algo metafísico, que habría que preguntar a sus ocupantes políticos actuales a qué atribuyen, pues es incierto que asignen esa responsabilidad al hombre.

Hace unos pocos años que el Estado de Israel ha construido un muro de concreto para rodear toda la franja de Gaza y aislar a los palestinos de los judíos, más o menos como Alemania hizo con los judíos de Varsovia tiempo más atrás. Permítasenos contemplar un caso adicional. Berlín fue dividida después de la Segunda Guerra Mundial por los vencedores del Nacional Socialismo en dos sectores, uno capitalista y otro comunista. Pronto hubo de construirse un muro entre ambos para evitar su comunicación y se asignó policía especialmente para impedir o controlar la circulación de personas y bienes entre un sector y el otro. Estas últimas reflexiones, y para concluir, nos pueden orientar hacia uno de los primeros teóricos de la violencia social que intentó abordar este carácter metafísico y *no humano* de la violencia en búsqueda de causas y soluciones al alcance del hombre.

En 1840, cuando Francia y el mundo entero parecían atravesar un instante de paz, un profesor de filosofía de Dijon se propuso hacer una suerte de tratado de sicología social de la revolución y la violencia, cuyo modelo puso en la violencia contra sí mismo, es decir, en el suicidio. Eso indica una especie de diagnóstico de psicología social. La violencia que era de interés de Joseph de Maistre aparece como una suerte de enfermedad mental de la sociedad, aunque sería mejor decir, del mundo histórico instalado por los principios revolucionarios que era lo que realmente le interesaba explicar humanamente a Tissot. Jean Tissot publicó ese año de 1840 su *De la manía del suicidio y del espíritu de revuelta, de sus causas y remedios*⁵⁵. En resumen, la revolución o lo revolucionario, para este autor, no estaba justificada en principios, presuntamente inspirados por la filosofía o la razón, sino en su contrario, en la completa falta de razón en el orden social. Tissot quiso significar así que la violencia de su tiempo, del siglo XIX (del que tanta violencia le faltaba aún experimentar) era una especie de demencia, esto es, de pérdida social de la razón. Agregaríamos nosotros, de falta de *humanidad* en la existencia social pos-revolucionaria. *De la manía del suicidio* tenía la

⁵⁵ Jean Tissot, *De la manie du suicide et de l'esprit de révolte. De leurs causes et de leurs remèdes*, Paris, Ladrague, 1840.

pretensión de ser un libro científico. En su tiempo, eso significaba que era un tratado descriptivo, que ponía de manifiesto una realidad factual determinada, innegable y que requería de diagnóstico. En calidad de precursor de las ciencias sociales, pretendía Tissot a su vez que su reflexión debía ser útil para la práctica social y el gobierno. Interesa aquí porque, en términos diversos, interpretó y reconoció el carácter metafísico, es decir, *no humano* de la violencia. Coincidió en mucho con de Maistre y Kant al relacionar el tema de la violencia social asociándola con la Revolución francesa y el tiempo que le siguió. Para comenzar, destacó su carácter único; a diferencia de lo que se hacía en la comprensión histórica de los acontecimientos sociales, Tissot pensó que, para ser comprendido, este fenómeno no debía ser análogo o comparado con ninguna experiencia histórica anterior. Reconoció Tissot el aspecto inexplicable de las atrocidades llevadas a cabo en nombre de la humanidad, cuando parece evidente que no hay nada humano allí, y se le ocurrió que esta ausencia de humanidad se debía a una *enfermedad*. Así como son enfermos mentales aquellos que desean auto/ aniquilarse en el suicidio, así también las sociedades que deseaban hacerlo consigo mismas estaban enfermas, solo que de una manera peculiar. Y como toda enfermedad mental no es sino la pérdida de la razón, postuló la violencia como una locura. La enfermedad social del siglo XIX sería calificada como “el espíritu de revuelta”⁵⁶.

Permítase una cita inusualmente extensa de este raro libro del siglo XIX:

En todas las épocas de la historia –dice Tissot– se han visto conspiraciones contra el poder, revoluciones palaciegas, ejércitos luchando contra la realaleza, o pasar de la monarquía moderada al despotismo; los pueblos mismos se han insubordinado contra sus amos cuando han sufrido opresión, pero ahora –agrega Tissot– ya no hay un yugo realmente intolerable que se quiera sacudir, no se trata de una dinastía que uno quiera reemplazar por otra, no hay ya una injusticia consagrada por leyes de privilegio que se trate de hacer caer, sino que es el orden social mismo que se exige destruir

⁵⁶ Sin duda en claro sentimiento liberal, Émile Durkheim se hizo eco del texto clásico del profesor Tissot en un libro de finales del siglo XIX, *El suicidio*. Esta obra estaba dedicada a tratar de demostrar que el suicidio en las sociedades de régimen moderno no es ni mayor ni más interesante que el ocurrido en otras épocas o lugares y que, por lo mismo, no podría concederse que muestra o dice algo patológico de las sociedades que lo cobijan. Durkheim, quien creía de sí mismo que era poseedor de un conocimiento especialmente más científico que sus predecesores, si cabe, pues le había puesto un método, sostuvo que no había razones para creer tal cosa. Es obvio que, teniendo por antecedente el libro de Tissot, lo que quiso decir Durkheim era no solo que el suicidio era normal (o sea, en absoluto una patología social), sino que era además normal y sano socialmente “el espíritu de revuelta”, es decir, obrar atrocidades humanitarias debido a unos principios metafísicos del Hombre, algo que ciertamente no se atrevió a poner por escrito que fuese *normal*. Cfr. Émile DURKHEIM [1897], *El suicidio. Un estudio de Sociología*, Madrid, Akal, 2018, pp. 314-315.

completamente (...); no es el carácter del poder el que lo hace odioso, sino su existencia misma (...).

A todo poder que estuviera en el lugar del que se quiere destruir ciertamente se le adjudicarían los mismos defectos, puesto que el poder es necesariamente amigo del orden, *sin importar cómo se entienda ese orden*⁵⁷.

Tissot, que no era un místico como de Maistre, ni un liberal metafísico como Kant, se vio forzado, ante la extensión aparentemente indefinida de la violencia humanitaria luego del fin de la Revolución, a admitir que nada de lo que ocurría en la violencia social podía tener explicación racional, entendiendo aquí por “racional” acciones cuyas consecuencias pudieran justificarse o explicarse por intereses que los hombres tienen o pueden tener. En concordancia con lo anterior, Tissot creyó que los supuestos principios revolucionarios que habrían establecido un mundo para el hombre no podían ser dictados por la razón, como Kant, o también Madame de Staël y Condorcet habían imaginado, aunque tampoco por Satanás, que es el nombre para el mismo agente *no humano* desde el punto de vista del conde de Maistre. En ambos casos se trata de lo mismo: del mal humano inútil y de su explicación, ya que es imposible, apelando a un agente de otro mundo, cuya influencia en este se conoce, entre otras cosas, por una crueldad inútil que se pretende justificar apelando a supuestos principios. En un ensayo de extraño positivismo, dado que se reconoce el efecto, debe acudirse a la causa. Y ya que el humanitarismo o una moral universal o Satanás no parecían calificar como el agente de ese efecto manifiesto, infirió Tissot que no había en realidad *ningún agente*. Al apelar a la demencia, aparece una sugerencia deliciosa como alternativa, una sugerencia que hace de la nada la fuente del mal humano inútil, así como del humanitarismo, cuando lo justifica.

Tal vez Tissot no comprendió, o no quiso aceptar, o no se le ocurrió, que los síntomas de la locura y la expresión de algo metafísico podían, en el fondo, identificarse. De haberlo hecho, habría hallado al menos a un agente que para 1840 no tenía aun nombre: el nihilismo.

2020, enero. Volvamos hoy, para terminar, a los jacobinos, al “funesto jacobinismo” y, con éste, a la frase de Joseph de Maistre con que iniciamos este texto. “No hay más que violencia en el universo; pero estamos mimados por la filosofía moderna, que ha dicho que *todo está bien*, mientras que el mal lo ha manchado todo”⁵⁸. Centenaria hoy, una violencia insólita se ha instalado en el mundo de los hombres y ha usurpado su nombre genérico para perpetuarse en un suspenso en el tiempo, en un suspenso donde lo que ha de acontecer es

⁵⁷ Jean TISSOT, *op. cit.*, pp. 156-157; el subrayado es nuestro.

⁵⁸ Joseph de MAISTRE, *op. cit.*, pp. 55-56; Joseph de MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*, p. 36.

la espera de que el mal acaso cesara. No estamos en 1840, sino en el siglo XXI, y la locura, el nihilismo, una voluntad infalible o bien Satanás parecen haber seguido, durante largos años que apenas se apagan, porque no se apagan, conduciendo en Siria hoy el carro de la Humanidad.

Víctor Samuel Rivera
Universidad Nacional Federico Villarreal
Facultad de Humanidades
Av. Nicolás de Piérola N° 351, Lima / Anexo 10
vrivera@unfv.edu.pe