

Diez tesis sobre la violencia

Ten theses on violence

Antonio Campillo

Universidad de Murcia

Fuerza, agresividad y crueldad

La violencia se dice, se hace y se padece de muchas maneras. De hecho, solemos llamar “violenta” a cualquier acción singular y pasajera o a cualquier situación regular y duradera, susceptible de causar, sea de forma directa e inmediata o indirecta y diferida, alguna clase de daño sobre personas, animales, plantas o cosas. Sin embargo, esta definición de violencia es demasiado amplia e imprecisa, pues permite considerar a todos los seres naturales sin distinción, sean inertes, vivientes en general o humanos, como causantes o receptores de “alguna clase de daño”.

Ahora bien, si consideramos el “daño” desde el punto de vista de los seres que lo padecen, entonces hemos de establecer una distinción ontológica entre los seres sensibles y los no sensibles, pues solo los primeros pueden sufrir o padecer alguna clase de daño. No podemos decir, por ejemplo, que la piedra sufre la erosión del agua.

Y si consideramos el “daño” desde el punto de vista de las *causas* o *agentes* que lo provocan, entonces hemos de establecer una segunda distinción ontológica, esta vez entre tres tipos de violencia: la causada por los seres y fenómenos físicos, a la que llamaré *fuerza*; la causada por los animales en general, a la que llamaré *agresividad*; y la causada exclusivamente por los humanos, a la que llamaré *crueldad*.

En la violencia humana hay un rasgo suplementario y distintivo que no puede ser reducido ni a la mera *fuerza física* ni a la mera *agresividad biológica*, y ese rasgo diferencial es la *crueldad moral*. La *crueldad* es esa clase de “daño” que solo los seres humanos somos capaces de causar a otros e incluso a nosotros mismos. La *fuerza* y la *agresividad* las experimentamos como “violentas” en la medida en que se encuentran investidas por la *crueldad*, es decir, en la medida en que pueden ser atribuidas a *agentes humanos susceptibles de ser juzgados como responsables de sus actos*.

Toda violencia es un daño recibido o cometido, pero no a todo daño lo llamamos “violencia”; no, por ejemplo, a los daños que los humanos recibimos de los fenómenos naturales o de otros seres vivos, como una inundación o una epidemia, aunque ambas provoquen miles de muertes. Por tanto, llamaré violencia al *daño directo o indirecto, coyuntural o estructural, que los humanos causamos a otros humanos, a otros seres vivos e incluso a los seres inertes, sean naturales o artificiales, mediante el ejercicio más o menos deliberado de nuestras capacidades racionales, habilidades sociales y recursos materiales*. La violencia es una *cualidad específicamente humana*, más aún, una *cualidad normal* de la vida humana. Recordemos las palabras de Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1887): “La *crueldad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías (...) Es una propiedad *normal* del hombre”.

Violencia y ley

La diferencia decisiva entre la agresividad animal y la violencia humana, como señala Bataille en *El erotismo* (1957), tiene que ver con la *institución política de una ley común*, es decir, con el hecho de que *los humanos sometemos nuestra agresividad a toda clase de prohibiciones y prescripciones*. La humanidad aparece allí donde una pluralidad de seres vivos se constituye como un “nosotros” común e instaura una ley que prohíbe o limita la violencia en su propio seno y en cambio prescribe o permite practicarla de forma organizada con otros seres vivos, e incluso con otros humanos.

Así, no es que haya violencia allí donde no hay ley, sino que más bien *hay violencia allí donde hay ley*, allí donde hay una regla instituida que a un tiempo la prescribe y la prohíbe, esto es, que la regula, y al regularla la desdobra, la escinde en una violencia gloriosa y otra ignominiosa. La relación entre la violencia y la ley no debe entenderse a partir del dualismo jerárquico que, desde Platón en adelante, ha dominado el pensamiento occidental, es decir, como si la violencia fuera la *fuerza* material originariamente terrestre, ciega, oscura y caótica, y la ley fuera la *forma* espiritual originariamente celeste, que desde lo alto de su supremacía vendría a refrenarla y modelarla, sometiéndola al orden armonioso de la divina y clarividente razón.

La violencia no es solo aquello a lo que la ley se opone, como si ambas tuvieran dos orígenes diferentes y contrapuestos: el instinto y la razón, la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, la inmanencia y la trascendencia. Por el contrario, la violencia y la ley tienen un origen común y no cesan de remitirse la una a la otra: por un lado, la ley requiere de la violencia para instituirse y mantenerse; por otro lado, la violencia requiere de la ley para justificarse y perpetuarse.

Hay, pues, un doble vínculo entre la violencia y la ley: por un lado, es la ley la que prohíbe y castiga la violencia; por otro lado, es la violencia la que funda y sustenta la ley. En otras palabras, *la institución misma de la ley es la que hace que la violencia se desdoble en una violencia maldita e ignominiosa y una violencia bendita y gloriosa*. Según sean las leyes vigentes en una sociedad determinada, así será la línea divisoria que castigue unas formas de violencia y premie otras. Esta regulación de la violencia es históricamente variable y constituye el *régimen político* de una sociedad. Utilizo la expresión “régimen político” en su sentido más amplio, para referirme no solo al Estado sino al *conjunto de regulaciones sociales (parentales, económicas, territoriales y simbólicas) que en toda sociedad determinan quién, cómo, dónde, cuándo y contra quién puede o no puede ejercer de forma autorizada algún tipo de violencia*.

La modernidad como violenta utopía de la no violencia

El pensamiento político moderno trató de resolver definitivamente el problema de la violencia. El concepto mismo de “modernización”, en cuanto proceso histórico de “civilización” e “ilustración” de la humanidad, fue utilizado por las élites del Occidente moderno con el objetivo programático de conseguir la eliminación paulatina de todas las formas de violencia entre los humanos. Para alcanzar este objetivo, pusieron en juego tres

operaciones encadenadas: trataron de *abarcar* las diversas formas de violencia y *reducirlas* a una sola violencia fundamental, considerando a todas las otras como meras variaciones o derivaciones de ella; trataron de *explicar* esa violencia fundamental, y con ella todas las formas de violencia, a partir de una sola causa determinante o desencadenante; y, por último, como consecuencia de las dos premisas anteriores, creyeron haber encontrado la manera de *eliminar* definitivamente la causa que da origen a la violencia fundamental y, con ella, al resto de las formas de violencia.

Sin embargo, la puesta en práctica de este programa modernizador no trajo consigo una unanimidad ideológica. Por el contrario, dio origen a tres ideologías políticas diferentes: el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo. La paradoja está en que estas tres grandes ideologías, a las que me referiré como “tipos ideales” puros, acabaron enfrentándose violentamente entre sí. Sin embargo, las tres coinciden en su violenta utopía de la no violencia, es decir, en la triple pretensión de *abarcar*, *explicar* y *eliminar* definitivamente todas las formas de violencia entre los humanos.

El liberalismo reduce todas las formas de violencia a la hobbesiana “guerra de todos contra todos”, es decir, a la originaria lucha a muerte entre individuos aislados y autárquicos. Por eso, Hobbes creyó encontrar la solución al problema de la violencia mediante un pacto social fundacional, por medio del cual todos los individuos cederían su natural derecho de vida y de muerte a un soberano común: el Leviatán estatal. Esta solución al problema de la violencia ha sido y sigue siendo el fundamento jurídico-político del moderno Estado soberano, que reclama para sí el monopolio de la violencia legítima a cambio de garantizar la paz y la seguridad a todos los súbditos que están bajo su jurisdicción. Pero es una solución paradójica, pues desde el principio engendró dos nuevos problemas: la represión y la guerra, es decir, la violencia despótica que cada Estado puede ejercer sobre sus propios súbditos y la violencia militar que diferentes Estados pueden ejercer entre sí o contra pueblos sin Estado. Y los Estados liberales de Occidente han venido practicando estas dos formas de violencia hasta el presente.

El socialismo considera que el “estado de naturaleza” de los humanos no es la “guerra de todos contra todos”, sino la “compasión” de la que habla Rousseau y el “apoyo mutuo” del que habla Kropotkin. Por eso, la principal amenaza de la que hay que defenderse no es la violencia interpersonal, sino la de una minoría que pretende dominar a la mayoría. Y la solución no está en crear un Estado soberano para protegernos a unos de otros, sino en apoyarnos unos a otros para poner fin al poder de la clase dominante. Para el socialismo, la “lucha de clases” es el origen de todas las formas de violencia y el hilo conductor de la historia universal. Por eso, la única manera de acabar con la violencia consiste en abolir la división entre las clases sociales. A pesar de sus diferencias, anarquistas y marxistas coinciden en una tesis común: hay un vínculo esencial entre la propiedad privada, el Estado y la violencia, por lo que esta última sólo podrá ser desterrada de la vida humana cuando se constituya una sociedad socialista, sin Estado y sin propiedad privada. La paradoja es que, para instaurar una sociedad así, tanto Marx como Bakunin consideraron necesario recurrir a la llamada “violencia revolucionaria”, y debido a esta paradoja la solución socialista al problema de la violencia tuvo terribles consecuencias en los regímenes comunistas del siglo XX.

Por último, los nacionalistas critican tanto el individualismo liberal como el internacionalismo socialista. Para Carl Schmitt, la humanidad no se compone de individuos autárquicos ni de clases sociales enfrentadas, sino de comunidades étnicas netamente diferenciadas entre sí. Como dice Ernest Gellner, el principio fundamental del nacionalismo es que la comunidad política debe coincidir con la comunidad étnica o nacional, por lo que cada nación debe tener su propio Estado y cada Estado debe estar compuesto por una sola nación. Según la ideología nacionalista, todas las formas de violencia entre los humanos derivan y dependen de la dominación política que ejercen los pueblos colonizadores sobre los colonizados y la mayoría étnica de un Estado sobre sus diversas minorías. Si cada pueblo colonizado y cada minoría étnica fuesen libres para autogobernarse y preservar su propia identidad colectiva, los distintos pueblos podrían convivir en paz unos con otros. La violencia desaparecería si cada comunidad pudiera constituirse como un Estado soberano, políticamente independiente y culturalmente homogéneo, es decir, si se consiguiera una exacta correspondencia entre cada nación y cada Estado o territorio. Pero aquí, como en la solución liberal y en la socialista, se da una nueva paradoja, porque es precisamente ese deseo de conseguir una identidad colectiva pura el que ha engendrado y sigue engendrando algunas de las más terribles formas de violencia entre los humanos. Son las “identidades asesinas”, denunciadas por Amin Maalouf, Amartya Sen y Rafael Sánchez Ferlosio, entre otros.

Las tres grandes ideologías políticas modernas colisionaron frontalmente entre sí en la primera mitad del siglo XX, en la larga “guerra civil europea” de la que habla Enzo Traverso, y con ello pusieron de manifiesto su incapacidad para poner fin a la violencia entre los humanos, al irrumpir en el corazón de la Europa civilizada un doble fenómeno: la guerra “total”, que no distinguía entre objetivos civiles y militares, y que ponía en juego nuevos tipos de armas con un devastador poder de destrucción; y el Estado “totalitario”, que no protegía la vida y la libertad de sus propios ciudadanos, sino que los sometía a un régimen de terror continuo y los exterminaba metódicamente en las “fábricas de la muerte”. Como dijo Hannah Arendt, estos han sido los dos acontecimientos políticos más terribles del siglo XX, y nos han obligado a revisar todas las categorías heredadas de la tradición occidental. Entre otras cosas, nos han obligado a repensar la categoría de violencia más allá de las tres grandes ideologías políticas modernas; más allá, sobre todo, de su violenta utopía de la no violencia.

La violencia es inabarcable

Las formas de violencia son tantas y tan diversas que no pueden ser inventariadas exhaustivamente, ni reducidas a una sola forma o tipo canónico, ni comparadas y graduadas entre sí por medio de una medida común.

Por un lado, la violencia es inabarcable en un sentido enumerativo o tipológico, porque posee una versatilidad proteica, porque experimenta continuas metamorfosis, porque no cesa de cambiar en el espacio y en el tiempo. Aunque nos propusiéramos realizar un catálogo completo de todos los procedimientos e instrumentos que hemos inventado los humanos para causar daño a nuestros semejantes, nunca podríamos llegar a concluirlo, porque mientras tanto es muy probable que se hubieran inventado otros nuevos, de modo que nuestro catálogo permanecería siempre inacabado.

Eso no quiere decir que no debemos elaborar tales inventarios de la crueldad humana. Al contrario, es necesario que se lleven a cabo con la mayor exhaustividad posible, que sirvan de base para la elaboración de nuevas leyes y la actuación de los tribunales, que se conserven en archivos públicos y sean conocidos por todo el mundo. Todo eso es necesario para mantener vivo el sentido de la justicia, para castigar a los culpables y reconocer a las víctimas, para que las nuevas generaciones no olviden su propio pasado, en resumen, para que la convivencia política pueda construirse sobre una memoria compartida y una promesa de libertad e igualdad para todos los seres humanos. De hecho, desde el final de la Segunda Guerra Mundial y la fundación de la ONU, se han multiplicado las iniciativas de memoria y reparación de las víctimas.

Sin embargo, esta labor de inventario nunca podrá ser completa ni definitiva. La variedad de las formas de violencia es potencialmente infinita y, paradójicamente, solo podría ponerle fin la violencia más extrema: el exterminio de toda la especie humana. Pero, si damos por supuesto que el exterminio de la humanidad es la violencia extrema, el mal absoluto, la amenaza anunciada desde antiguo por todas las profecías del fin del mundo, y hoy hecha posible por las armas de destrucción masiva y la degradación acelerada de la biosfera terrestre, ¿eso quiere decir que podemos establecer una escala universal para comparar entre sí todas las formas de violencia, para establecer una jerarquía entre ellas y entre las diferentes sociedades que las practican, y, finalmente, para decidir si la suma total de la violencia ha aumentado o disminuido a lo largo de la historia de la humanidad? La respuesta es no. No es posible reducir todas las formas de violencia a una medida común, y por tanto no cabe compararlas conforme a un único criterio de juicio: la intensidad del daño causado, su duración, el número de afectados, las circunstancias agravantes o atenuantes de cada caso, etc.

Esto no quiere decir que no debemos hacer comparaciones entre diferentes tipos y grados de violencia. De hecho, las hacemos continuamente y no podemos dejar de hacerlas. Más aún, el derecho penal de todos los códigos jurídicos del mundo consiste precisamente en una clasificación de diferentes tipos de violencia y en una gradación de los mismos en función de su supuesta mayor o menor gravedad, a fin de aplicarles una pena considerada “proporcional”. Pero los juristas son los primeros en saber que todas esas tipificaciones y gradaciones son siempre convencionales y varían según los países y las épocas, porque en último término dependen de las relaciones de fuerza entre los distintos Estados y grupos sociales, y de los valores dominantes en cada sociedad y época histórica. Basta pensar en las dificultades para tipificar delitos como los de “terrorismo”, “feminicidio”, “crimen económico”, “crimen ecológico”, etc.

En resumen, la violencia es inabarcable porque sus diversas manifestaciones son cuantitativamente innumerables y cualitativamente incomparables, a pesar de que no podamos ni debemos dejar de enumerarlas y compararlas entre sí. Ha habido diferentes tipos y grados de violencia en todas las sociedades, pero es muy difícil, y en último término imposible, establecer inventarios exhaustivos y comparaciones justas.

La violencia es inexplicable

Las diversas formas de violencia no son reducibles a una sola causa o motivo que las origine y que, por tanto, permita explicarlas racionalmente, sea apelando a una racionalidad determinista de causas y efectos, sea apelando a una racionalidad intencional de fines y medios, sea recurriendo a una combinación de ambas.

La explicación determinista suele basarse en argumentos tomados de la biología evolucionista, y en especial de la darwiniana “lucha por la vida”. Este tipo de explicación no solo reduce la violencia humana a la agresividad animal, sino que describe esta última como una conducta innata y universal, programada genéticamente por la selección natural e inducida automáticamente por los estímulos del entorno y de otros seres vivos. En otras palabras, atribuye a la violencia una funcionalidad biológica ineludible y una racionalidad biopolítica incuestionable. De este modo, no solo se explica científicamente la violencia, sino que también se la justifica políticamente, ya que sin ella no sería posible la protección, conservación y reproducción de la vida.

Es cierto que los humanos, como los demás seres vivos, dedicamos muchos esfuerzos a protegernos, alimentarnos y reproducirnos, pero estas tareas biológicamente funcionales se encuentran investidas y contrapesadas por otro tipo de actividades no funcionales, sobre las que llamó la atención Bataille: el juego, la fiesta, el arte, la religión, el erotismo... y la crueldad en todas sus formas imaginables. No podemos explicar la violencia humana a partir de la agresividad animal, y menos aún justificarla por su supuesta funcionalidad biológica, porque la violencia cometida por los humanos es inseparable de la libertad, de esa precaria y “milagrosa” capacidad que, como dice Hannah Arendt, nos permite iniciar una serie de acciones no previsible de antemano.

En la crueldad moral, hay una dimensión irreductible de gratuidad, de espontaneidad, de libertad, que en último término es inexplicable e imprevisible. Si no fuera así, no tendría sentido instituir leyes para discriminar entre la violencia permitida y la prohibida, porque la ley es inseparable de la libertad. Como dice Kant, toda ley presupone que el legislador tiene la libertad de instituir la (y es lo que la hace legítima), y que el destinatario tiene igualmente la libertad de cumplirla o infringirla (y es lo que justifica la sanción contra el infractor). Tanto la violencia como la ley están inseparablemente ligadas a la libertad, a la humana capacidad de inicio, al espontáneo poder de comenzar nuevas cadenas de acciones y nuevas tramas de relaciones sociales.

Pero esto no quiere decir que la violencia pueda ser explicada recurriendo a una racionalidad intencional, como un medio “instrumental” para conseguir tales o cuales fines, o como un medio “expresivo” para afirmar tal o cual identidad personal o colectiva. Este tipo de explicaciones, a las que recurren los estudiosos de la llamada “violencia política”, resultan también insuficientes, porque la violencia no siempre es un medio utilizado de forma consciente por unos sujetos que persiguen unos fines más o menos comprensibles, sino que en ella se da muy a menudo una falta de profundidad reflexiva, una especie de conciencia (o, más bien, inconsciencia) engañosa y conformista, que, siguiendo una vez más a Arendt, podemos llamar superficial o “banal”, y que la hace inquietantemente irreductible a todo esfuerzo de comprensión.

El hecho de que la violencia sea en último término inexplicable no significa que no debemos intentar comprenderla, sobre todo si queremos evitar su proliferación o prevenir su aparición. De hecho, son muchos los

expertos, centros de investigación, ONGs, departamentos gubernamentales y agencias internacionales que se dedican a estudiar las diversas formas de violencia, a explicar las causas que las provocan o favorecen y a proponer las medidas más eficaces para eliminarlas o al menos reducirlas y controlarlas. Pero todas estas investigaciones y recomendaciones, a pesar de su importancia, son siempre aproximativas y no pueden explicar (y menos aún predecir) la gratuidad y banalidad con que se cometen las formas más crueles de violencia.

La violencia es ineliminable

La violencia ha acompañado a los humanos desde que aparecieron sobre la Tierra, y no es probable que vaya a desaparecer en el futuro, porque allí donde hay una pluralidad de individuos y comunidades que han de convivir entre sí, allí surge inevitablemente el conflicto, aunque esté regulado por costumbres y leyes. Toda sociedad cuenta con un régimen político que puede controlar la práctica de la violencia, pero que en modo alguno puede eliminarla. Como la violencia es inseparable de la libertad, para acabar con ella habría que convertir a los humanos en dóciles autómatas mediante técnicas de ingeniería social (sean conductistas, farmacológicas o genéticas), como plantean Anthony Burgess y Stanley Kubrick en *La naranja mecánica*.

La idea de que la violencia puede y debe ser definitivamente eliminada de la vida humana, surgió por vez primera en el seno de las grandes religiones de salvación. En el Occidente cristiano, han venido repitiéndose durante dos mil años las palabras de Jesús de Nazaret: “Ama al prójimo como a ti mismo”, “Si te golpean en una mejilla, pon la otra”, “Devuelve bien por mal”, “Bienaventurados los mansos de corazón”, etc. Estas máximas han sido adoptadas como una guía ética por muchos cristianos, pero no han permitido fundar ningún régimen político. Las “teologías políticas” derivadas del Dios bíblico han servido más bien para justificar toda clase de “santas” violencias.

Con el proceso de secularización seguido en Europa occidental, el ideal cristiano de la supresión de la violencia no solo no desapareció sino que se convirtió en uno de los principios fundamentales del pensamiento político moderno. Como ya he dicho en la tesis tercera, el propio proceso de modernización fue explicado y justificado por las élites de Occidente como un proceso paulatino de pacificación de las relaciones sociales, tanto entre los individuos como entre los pueblos. Todas las utopías políticas modernas, desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, fueron utopías del final de la violencia. Incluso los padres fundadores de las ciencias sociales entendieron la modernización como un proceso histórico de progresiva eliminación de la violencia.

Pero las terribles experiencias de violencia del siglo XX y comienzos del XXI han llevado a muchos teóricos sociales a revisar esta idea de una “modernización sin violencia” (Hans Joas). Desde la época de entreguerras hasta el presente, pensadores de muy diversas tendencias han cuestionado los supuestos fundamentales del pensamiento político moderno, comenzando por el supuesto de la eliminación de la violencia.

La violencia es contagiosa

La violencia se rige por una lógica replicante: se contagia por imitación y por reacción, por ósmosis y por antítesis. De uno u otro modo, la violencia engendra violencia. Es inútil buscar en otra parte el origen de la violencia, porque el único origen de la violencia es la violencia misma. Incluso cuando se pretende luchar contra ella, suele reproducirse, aunque cambie de forma y de dirección. Es el bien conocido fenómeno de la “espiral de la violencia”. Las tres ideologías políticas modernas buscaron la fuente única de todas las violencias en una violencia fundamental: el liberalismo la encontró en la hostilidad interpersonal, el socialismo en la dominación de clase y el nacionalismo en la colonización étnica. Pero la solución que propusieron para acabar con ella generó un nuevo tipo de violencia, tanto o más terrible que aquella contra la que combatía: la violencia civilizadora del Estado capitalista, la violencia revolucionaria del Estado comunista y la violencia purificadora del Estado fascista.

La violencia es doble

Quienes prometen eliminar la violencia de una vez para siempre, no pueden dejar de recurrir a un nuevo tipo de violencia, supuestamente invencible e indiscutible, y lo único que consiguen con ello es desdoblarla: instituyen una diferencia, más aún, una contraposición radical entre la violencia justa y la injusta, la revolucionaria y la reaccionaria, la liberadora y la opresora, la pacifista y la terrorista, la heroica y la diabólica. Es decir, la violencia de los “nuestros” y la de los “otros”. Esta contraposición radical permite agrandar hasta el horror y combatir sin piedad la maldad de la violencia ajena, y al mismo tiempo justificar y enaltecer la bondad de la violencia propia, hasta el punto de convertirla en un motivo de honor para toda persona de bien. El problema es que esta diferencia, pretendidamente absoluta, es instaurada por un determinado régimen político, en un determinado momento y lugar, a iniciativa de determinadas personas y grupos sociales, de modo que el carácter justo o injusto de la violencia depende de las leyes, tiempos, lugares, personas y grupos que la ejercen y la sufren.

La violencia es inocente

El mecanismo más frecuente y eficaz por el que la violencia se contagia y replica en una espiral sin fin, es también el mecanismo por el que se desdobra y contrapone entre una violencia gloriosa y otra ignominiosa: me refiero a la *santa venganza de la víctima*. Toda víctima se considera cargada de razón para exigir justicia y reclamar el castigo de sus verdugos. Pero es muy borrosa la frontera entre la justicia, que impone castigos proporcionados y limitados, y la venganza, que reclama castigos desproporcionados e ilimitados. La víctima poseída por el deseo de venganza se considera justificada de antemano para cometer violencia contra otros, más aún, se considera completamente impune, exenta de toda culpa, precisamente por su condición de víctima. La venganza de la víctima es la más santa e inocente de todas las violencias. No es extraño que muchas víctimas se dejen tentar por ella. No es extraño que se aferren a su dolor y alimenten el resentimiento, el deseo de venganza y la conciencia de impunidad.

El hecho de sentirse víctima inocente hace que la herida recibida sea aún más profunda, pero al mismo tiempo permite rentabilizar el sufrimiento, enaltecer su memoria y convertirlo en un capital moral, en una especie de aval para reclamar la venganza más implacable y al mismo tiempo conservar intacta la buena conciencia. Poco importa que el destinatario de la venganza no sea el mismo que causó la herida. Basta realizar una transferencia simbólica y emocional al elegido como chivo expiatorio. Tampoco importa que el sentimiento de víctima sea originado por una herida real o imaginaria. Basta el temor y el odio al otro, basta la desconfianza ante cualquier supuesta amenaza que pueda provenir de él, para justificar el “ataque preventivo” como un acto de “legítima defensa”. Siempre se ha dicho que “la mejor defensa es el ataque”, pero lo importante es convencerse a sí mismo de que es un “ataque defensivo”, porque ése es el gran argumento exculpatario que permite cometer violencia contra otros y al mismo tiempo conservar intacta la buena conciencia de la víctima.

La interrupción de la violencia

Toda regulación política de los conflictos entre los humanos se basa en una cierta idea de justicia. Ahora bien, toda idea de justicia conlleva tanto la exigencia de un reparto equitativo y proporcional de las obligaciones y los beneficios, como la exigencia de un castigo igualmente equitativo y proporcional de las infracciones y los perjuicios. Es decir, conlleva la administración equitativa y proporcional de la violencia, para imponer tanto el reparto como el castigo. En la medida en que toda justicia instituida se impone por medio de la fuerza, permite a las víctimas satisfacer su deseo de venganza, aunque sea en el marco de los límites jurídicamente establecidos. Pero, al mismo tiempo, estos límites permiten refrenar la furia de la venganza e impedir que estalle la espiral de la violencia. En este sentido, la regulación de la justicia como procedimiento equitativo de resolución de conflictos es uno de los pilares fundamentales de todo régimen político y una de las más importantes invenciones de la humanidad, puesto que gracias a ella las sociedades pueden *interrumpir* la espiral de la violencia.

Pero la justicia instituida y su recurso a la fuerza corren el riesgo de convertirse no en un freno sino en un acicate de la venganza, de la santa venganza de las víctimas. Para evitar que esto ocurra, es imprescindible que la justicia se vea acompañada y complementada por el perdón. Pero el perdón, a su vez, para que no se convierta en el simple olvido del daño sufrido y la simple impunidad de sus causantes, debe estar acompañado y complementado por la justicia. Perdonar no significa olvidar y disculpar el daño, sino permitir que tanto los culpables como las víctimas no queden atados a él por completo y para siempre, es decir, que puedan emprender una nueva vida e incluso compartir el mismo espacio de convivencia, una vez que los culpables confiesen su culpa y paguen la pena, y las víctimas reciban reparación y acepten el duelo.

Solo mediante la conjunción de justicia y perdón, es posible interrumpir la espiral de la violencia. Solo de este modo es posible desprenderse del daño padecido y no responder a la violencia con violencia. Hay sociedades que se han visto sometidas a formas extremas de violencia (guerras civiles, dictaduras militares, regímenes de segregación racial, secuestros y matanzas por parte de grupos armados, etc.), y que sin embargo han sido capaces de poner en marcha “políticas del perdón”, como las ha llamado Sandrine Lefranc, basadas en la

combinación de justicia y perdón, reparación y reconciliación. A estos procesos se les ha dado el nombre de “justicia transicional”, precisamente porque pretenden transitar de la violencia a la justicia.

Hay también muchas víctimas que han sufrido traumas terribles y sin embargo han sido capaces de recuperarse y emprender una nueva vida, sin transmitir a otros las heridas recibidas: son las personas dotadas de “resiliencia”. Según Boris Cyrulnik, el secreto de estas personas “resilientes” está en los profundos vínculos afectivos de los que gozaron en su primera infancia. Si la familia es la primera escuela de violencia, como nos han recordado las pensadoras feministas, eso quiere decir que es también la primera escuela de convivencia. Pero, *en la vida privada, como en la vida pública, no hay convivencia posible sin una inseparable combinación de justicia y perdón.*