

FILOSOFÍA

EL MUNDO DE LA VIOLENCIA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
EDITOR



ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
Editor

El mundo de la violencia



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición, 1998

Prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra intelectual, por cualquier medio,
incluyendo el diseño tipográfico y de cubierta,
sin el consentimiento de los editores otorgado por escrito

D.R. © 1998, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

D. R. © 1998, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5574-5

Impreso en México

SOBRE LA VIOLENCIA: DE SOREL A MARCUSE

Samuel Arriarán*

LAS REFLEXIONES sobre la violencia que hace Sorel resultan difíciles de comprender al margen de su contexto político y cultural. Dichas reflexiones se justifican como una reacción desesperada ante la estabilización del capitalismo y la integración del proletariado a fines del siglo XIX. En este contexto, la huelga general es para Sorel un acto de violencia a través del cual se llega a la ruptura del Estado. La idea de la huelga general como movimiento de transformación de la sociedad está ligada a su concepción del mito, capaz de liberar una gran energía revolucionaria. Así, del mito social surge para Sorel una "ética de la violencia".¹

Dicha ética no hay que entenderla como un conjunto de razones que justifican una exaltación de la violencia. Sorel, siguiendo a Marx, la concibe como contraviolencia que es legítima únicamente como defensa contra los opresores y sólo durante el tiempo necesario para que éstos sean vencidos. Uno de los discípulos de Sorel que mejor entendió esta tesis fue José Carlos Mariátegui, quien en uno de sus textos señala que "el proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa".² Así, Mariátegui redefine el mito: en relación con la revolución social y ya no como Sorel con la huelga general. Esta redefinición la realiza en función de la realidad latinoamericana. Sin el mito, dice Mariátegui, la existencia humana no tiene ningún sentido. El mito plantea valores que la racionalidad moderna no ha podido crear.

* Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional.

¹ Cf. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.

² José Carlos Mariátegui, "El hombre y el mito", en *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 28.

Al dudar de esa racionalidad y dar la prioridad al mito, la posición de Sorel ha sido interpretada ambiguamente (unas veces cercana al socialismo, otras al fascismo). Lo que hay que subrayar entonces es que Sorel, al igual que Hegel o Heidegger, tuvo discípulos de izquierda y de derecha. Es cierto que se apoyó en ideas de Nietzsche y Bergson, pero también de Marx. Es interesante señalar que el mismo Mariátegui no veía conflicto entre esas concepciones filosóficas. En varias ocasiones señaló que Sorel fue el que mejor supo aprovechar algunas ideas de los filósofos idealistas en favor del socialismo.³

La presencia de Sorel en Mariátegui fue a tal grado fructífera que le permitió filtrar las tesis fundamentales de Marx y Lenin. Esta presencia además de que se expresó en la concepción del camino revolucionario para llegar al socialismo también lo fue en la concepción de una nueva estrategia (la del socialismo indioamericano). Así, Sorel aportó al pensamiento mariateguiano la posibilidad de traducir el marxismo a la realidad de América Latina. Si como dice Sánchez Vázquez el marxismo en América Latina no debe entenderse como calco y copia del marxismo europeo, entonces el pensamiento de Mariátegui adquiere toda su originalidad, ya que comprendió la actividad del sujeto por sus condiciones históricas particulares. Tal era el marxismo de Mariátegui: un marxismo en el que su sorelismo trataba de hacerse compatible con su leninismo en cuanto subraya la importancia del factor subjetivo, aunque sin suscribir clara y abiertamente la tesis leninista de la introducción de la conciencia socialista, desde el exterior en la clase obrera.⁴

Se puede advertir que la influencia de Sorel en varios filósofos marxistas se evidencia en cuanto que permitió desarrollar una problemática distinta de la concepción leninista del partido. Sus reflexiones sobre la violencia hay que situarlas principalmente en el contexto del resurgimiento de la filosofía política de Marx a principios de siglo contra el reformismo de la Segunda Interna-

³ Cf. Luis Villaverde, "El sorelismo de Mariátegui", y Robert Paris, "Mariátegui: un sorelismo ambiguo", en José Aricó, comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Pasado y Presente, 1980.

⁴ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, "El marxismo latinoamericano de Mariátegui", en *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. 2. México, UNAM, 1992.

cional. Ese proceso de resurgimiento se da a través de varias situaciones sociales y políticas, pero confluye con el reconocimiento de la organización de los *soviets* en Rusia como una nueva experiencia estatal. No es todavía el tema del partido el que predomina en esos años, sino el del Estado como el lugar de la constitución política de clase. La recuperación de la violencia estaba motivada por una misma situación y por una misma intencionalidad. Se trataba de una concepción de los procesos revolucionarios en los que el papel del partido estaba todavía en un plano secundario. El esfuerzo principal era concretar la posibilidad de una organización obrera en las fábricas, es decir, de una democracia proletaria directa. A este esfuerzo corresponde la concepción de la huelga de masas de Rosa Luxemburgo en Alemania y de la organización por consejos de Gramsci en Italia. En estas concepciones hay coincidencias sorprendentes con Sorel. Es que a pesar de diferentes contextos y situaciones nacionales, la recuperación de la violencia se expresó en una misma motivación: rescatar la verdadera filosofía política de Marx frente al revisionismo de los socialdemócratas y en un mismo afán: el de encauzarla adecuadamente a través de nuevas organizaciones obreras como los sindicatos y los consejos.

Es innegable que Sorel compartió ciertos rasgos de una actitud anarquista sobre el Estado; es decir, postulaba como Bakunin que la transformación socialista no consistía en la conquista del poder estatal sino en su destrucción. Por eso no aceptaba la concepción gradualista de la transición democrática ni tampoco la idea de la instauración de un gobierno de la clase obrera. Pero no me parece muy exacto afirmar que por ello Sorel llegó a representar una actitud anarquizante de Marx frente a las versiones que tendían a inclinarse hacia el socialismo de Estado.⁵ No creo que haya habido tanta oposición entre Sorel y Lenin como con aquellos teóricos como Kautsky que hacían la apología de la democracia liberal, electoral y parlamentaria. Más acertado es afirmar que Sorel representó frente a Lenin una tendencia de izquierda, de radicalismo "espontaneísta" junto con Rosa Luxemburgo.

⁵ Cf. Andrew Arato, "La antinomia del marxismo clásico: marxismo y filosofía", en Eric Hobsbawm, coord., *Historia del marxismo*, vol. 6. Barcelona, Bruguera, 1981.

1. SOREL Y ROSA LUXEMBURGO

La idea de Sorel de la huelga general coincide con la concepción de Rosa Luxemburgo sobre la huelga de masas (aunque ella aclaró que su concepción intentaba superar la tradición del sindicalismo y el anarquismo). Para Rosa Luxemburgo la revolución de 1905 en Rusia modificó los términos de la discusión sostenida hasta ese momento. La tarea que ella proponía era quitarles el monopolio de la consigna de la huelga general. Los sucesos de 1905 demostraban que la separación entre luchas económicas y luchas políticas era un producto del parlamentarismo. En su texto, "Huelga de masas, partido y sindicatos", señala que en una acción de masas, lucha política y lucha económica son una sola cosa y la separación artificial trazada entre sindicato y partido quedaba cancelada. No existen dos luchas distintas de la clase obrera, una económica y otra política; existe sólo una única lucha de clases que tiende simultáneamente a enfrentar la explotación de los trabajadores y a suprimir al mismo tiempo el Estado capitalista.⁶ Esta concepción de la organización que Rosa Luxemburgo intentó fundamentar en la concepción de partido en Marx, la llevó a una serie de malentendidos con Lenin y más tarde con los dirigentes de la Tercera Internacional, quienes la tacharon de "espontaneísta". Sin embargo, el "espontaneísmo", en sentido estricto, nunca fue tal. Más bien coincide con el voluntarismo de Sorel en cuanto que se trataba de recuperar y de valorar la gran energía y capacidad de lucha del proletariado. De Sorel y de Rosa Luxemburgo lo que podemos revalorar hoy, después del derrumbe del "socialismo real", es la idea de la imposibilidad de sustituir el movimiento de la clase obrera. Hoy vemos que tal sustitución desembocó en la formación de una burocracia que bloqueó todos los esfuerzos de renovación del sistema socialista (ejemplo reciente y último: la *perestroika*).

Hay que resaltar que la posición de Rosa Luxemburgo nunca fue en términos antagónicos con Lenin. Una prueba es que en octubre de 1917 reconoció que él (y no ella) había tenido razón en el problema del partido. No está demás subrayar también que la posición de Sorel respecto a la Revolución rusa tampoco fue la de

⁶ Cf. Rosa Luxemburgo, *Obras escogidas*. México, Era, 1978.

un enemigo. Sorel nunca dejó de maldecir a las "democracias plutocráticas" que cercaban de hambre a Rusia. En uno de sus últimos escritos expresó lo siguiente: "Ojalá, antes de bajar a la tumba, pueda ver cómo quedan humilladas las orgullosas democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes".⁷

2. SOREL Y GRAMSCI

Otro autor que entendió bien las ideas de Sorel fue Gramsci. Esto se expresó en la reformulación de una táctica fundada en la idea de voluntad organizativa capaz de articular diversas formas de acción política. En este sentido, los sindicatos constituían un ejemplo de organización dual (como conservación del sistema y como espacio de resistencia). Para Gramsci, el defecto del sindicalismo consistía en su tendencia a concebir la legalidad como algo permanente. Esta tendencia a no pasar de una situación corporativa no era garantizada por la presencia del partido sino por la articulación entre todas las formas de organización de clase, articulación que debía ser dirigida por los consejos. Así, esta visión de la transformación social como un hecho de hegemonía en el que la clase obrera se "descorporativiza" y constituye al pueblo desde la sociedad civil a una nueva voluntad colectiva, intentó superar las falsas dicotomías entre acción económica y acción política. Los artículos que Gramsci publicó en el periódico *L'Ordine Nuovo* en 1919, constituyen una prueba de la buena influencia de Sorel. Esos artículos revelan un intento de replantear la relación entre acción corporativa y acción política, poniendo las bases para el desarrollo de la problemática de la hegemonía. En esa tarea organizativa se situaban los sindicatos y consejos como una red de instituciones dentro de las cuales se desarrolla el proceso de transformación socialista.⁸

⁷ G. Sorel, "En defensa de Lenin", en *op. cit.*, pp. 373-383.

⁸ Cf. Antonio Gramsci, *Antología*. Selec. y trad. de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI, 1980.

3. SOREL Y MARCUSE

Como Sorel, Rosa Luxemburgo y Gramsci, Marcuse no creía en la vía parlamentaria al socialismo porque dicha vía dejaba intacta la estructura social básica. Si la vía violenta es la que puede llevar a la ruptura del Estado capitalista, hay que replantear entonces la relación entre medio y fin: "La relación entre medio y fin —dice Marcuse— es el problema ético de la revolución. En cierto sentido, el fin justifica los medios" (cuando promueve la libertad). Este fin legítimo (el único fin legítimo) exige la creación de condiciones que faciliten y favorezcan su realización. Y la creación de estas condiciones puede justificar el sacrificio de víctimas como lo ha justificado a lo largo de toda la historia. Pero esta relación entre medios y fines es dialéctica. "El fin, para que pueda ser alcanzado, tiene que estar vivo y operante en los medios. También entonces los sacrificios implican violencia: la sociedad sin violencia queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr".⁹

La única cita explícita de Marcuse sobre Sorel se encuentra en su libro *Ética de la revolución*. En este libro nos da a entender que la concepción de la violencia de Sorel convirtió el medio en un fin. Los contemporáneos de Sorel —dice Marcuse— rechazaron su intento de cortar el lazo entre violencia y razón que, al mismo tiempo, era un intento de desligar la lucha de clases de todas las consideraciones morales. Comparando la lucha de clases con la violencia de las operaciones militares, Sorel se habría sometido a cálculos puramente técnicos: el fin consistía en la derrota total del enemigo, y la violencia era un medio de lograrlo; la relación entre medio y fin era técnica. La defensa que Sorel hizo de la violencia —dice Marcuse— quedó aislada de la realidad de su tiempo. Si alguna influencia tuvo, fue sobre el lado de la contrarrevolución. La violencia fue defendida como parte de una represión racional; es decir, de una represión de los derechos democráticos y a costa de medidas de austeridad y racionamiento. Esta violencia se practicó a favor de los fines de la revolución presentándose no como fines políticos sino como im-

⁹ Herbert Marcuse, *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus, 1969, p. 156.

perativos morales (mayor libertad para un número mayor de personas).¹⁰

Es claro que al interpretar así a Sorel, Marcuse se está refiriendo a aquellos revolucionarios como Trotsky, que afirmaban que el fin justifica los medios. El problema es que si bien la alteración radical y cualitativa de una sociedad supone la utilización de la violencia, sin embargo, no toda violencia es justificable.

Marcuse intentó justificar el empleo de la violencia como medio para alcanzar la libertad y la justicia social. Esto implica saber si puede haber criterios racionales para determinar las posibilidades. Si existen estos criterios, ¿ellos son históricos? Si no lo fueran, serían puras abstracciones (como si la violencia siempre tuviera la misma función o las mismas consecuencias sociales). Siguiendo a Marx, Marcuse sostiene que la violencia sólo es legítima como defensa contra los opresores. Se trata de un poder pasajero que se anulará a sí mismo porque sólo puede durar mientras el poder de la clase dominante anterior dificulte la transición al socialismo. Esto se debe al hecho de que la burguesía nunca abandona voluntariamente su posición. De ahí que sean siempre los primeros en emplear la violencia. Para Marcuse, el problema de la necesidad de este poder temporal se conecta con la cuestión de la justificación moral de la represión. Cualquiera que sea la manera como se justifiquen racionalmente los medios, hay formas de violencia que no pueden ser justificadas por ninguna situación ya que niegan los fines.

En este punto desearía expresar mi total acuerdo con Marcuse. Si los fines reclaman validez universal y se someten a escalas y juicios morales, ¿quién determina y decide la validez de esos juicios?; ¿quién decide los sacrificios requeridos?; ¿cómo diferenciar entre la violencia necesaria y la arbitraria?; ¿cuándo se puede llamar llamar "racional" a la violencia? En el caso de la Revolución rusa, si bien eran racionales en principio la industrialización rápida, la colectivización forzada y la supresión de la democracia, ya no lo fueron posteriormente debido a la situación de terror permanente. Como advirtió Rosa Luxemburgo: "de la necesidad se hizo virtud"; de lo que era una situación temporal se hizo una situación permanente. Esto explica, a mi modo de ver, el derrum-

¹⁰ *Ibid.*, p. 150.

be del "socialismo real". Era imposible que esta violencia arbitraria durara eternamente.

Se ha criticado la posición de Marcuse cuando justifica la violencia argumentando que es una posición moralista-abstracta; o sea: que no ve una contradicción entre la ética y la violencia. Entonces, habría que decir en su favor que su posición tiene muy poca relación con las justificaciones abstractas de Heidegger. Si algo hay de inaceptable en Heidegger es su apoyo a los nazis (apoyo nunca negado ni rectificado y que significó una opción por la violencia del peor tipo). Es importante aclarar que los problemas básicos que abordó Marcuse no se plantearon como consecuencia o reacción posterior a las vinculaciones nazis de Heidegger. Marcuse se separó de la ontología heideggeriana durante su estancia en Friburgo (1929-1932). Al parecer lo que motivó esta ruptura fue su descubrimiento en 1930 de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Según Marcuse, las deficiencias del enfoque heideggeriano consistían en aislarse de la investigación de las situaciones históricas. Según él, Heidegger abandonó el terreno de la concreción para limitarse a hablar de la "unidad de destino" nacional, de la tradición, del terruño o *heimat*, del pueblo o *volk*, etcétera. Para Marcuse, inicialmente, se trataba de hacer coincidir las ideas de Heidegger con Hegel y Marx, pero poco a poco se dio cuenta de las enormes dificultades de combinar las tesis de Heidegger con las tesis de Marx. En su libro *Razón y revolución*, se nota un alejamiento respecto a Heidegger. En la última parte de esta obra, intenta rescatar a Hegel de su asociación con el irracionalismo. La tesis de Marcuse es que la teoría crítica de Hegel, incluido su énfasis en el Estado, era inherentemente racionalista, mientras que los nazis eran irracionalistas. La filosofía del Estado de Hegel estaba vinculada de tal manera a las ideas progresistas del liberalismo que su posición política se hizo incompatible con el Estado totalitario. El Estado como razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas que vela por la protección de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente la forma del Estado que el nacional-socialismo no podía tolerar.¹¹

¹¹ H. Marcuse, *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 401.

Es curioso observar cómo este modo de entender el fascismo coincide con la crítica a Heidegger sobre su asociación con el nazismo. No hay evidencias de que Marcuse ya supiera del vínculo de la filosofía heideggeriana con la filosofía de los nazis. Sin embargo, su alejamiento del autor de *El ser y el tiempo* no se debe a esto, sino a que, como decíamos antes, estaba convencido de sus limitaciones para comprender las situaciones históricas. Es evidente, por otra parte, que Marcuse, ya en su trabajo titulado "La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado" (texto escrito en 1933), pensaba en términos análogos a *Razón y revolución* (texto posterior a 1960):

El nacional-socialismo establece la tríada de Estado, movimiento (partido) y pueblo (*Volk*). El Estado no es, bajo ningún concepto, la realidad política última de la tríada; es superado y está determinado por el "movimiento" y su dirección... el nacional-socialismo glorifica las masas y retiene al "pueblo" dentro de su condición natural y prerracional. Aun en estas condiciones, sin embargo, al pueblo no se le permite desempeñar un papel político activo. Se supone que su realidad política está representada por la persona única del Dirigente, que es la fuente de toda ley y todo derecho y el único autor de la existencia política y social.¹²

Está claro entonces que Marcuse se mantuvo lejos de Heidegger y del apoyo de éste a la violencia de los nazis (violencia además justificada en la concepción filosófica de que la fuente de toda ley y derecho reside en un dirigente). Tal vez por ello Marcuse prefirió orientarse por la filosofía política de Marx. A juicio suyo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se hallan las categorías fundamentales de la teoría de la revolución de Marx. En ellos se expone claramente el sentido original de las categorías fundamentales: se trata de un crítica filosófica de la economía. Esto es precisamente lo que hay que entender, es decir, que la economía y la política se han convertido, en virtud de una interpretación filosófica bien definida del ser humano y de su realización histórica, en la base económico-política de la teoría de la revolución.¹³

¹² *Ibid.*, pp. 402-403.

¹³ H. Marcuse, "Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico", en *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, pp. 10-11.

Incluso, ya en la década de los sesentas, y tomando en cuenta los fuertes debates de la época, especialmente entre humanistas y antihumanistas (como Althusser), Marcuse reiteró su tesis sobre los *Manuscritos*:

El potencial subversivo de la sensibilidad, y la naturaleza como campo de la liberación, son temas centrales de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Han sido reinterpretados una y otra vez, pero estos temas han sido en gran parte descuidados. Los *Manuscritos* han servido para justificar el concepto de socialismo humanista, en oposición al modelo soviético burocrático-autoritario, y dieron un ímpetu poderoso a la lucha contra el estalinismo y el postestalinismo.¹⁴

Para Marcuse, no obstante la prevalencia del naturalismo filosófico de Feuerbach, estos escritos se asocian a la idea más radical e integral del socialismo, y que es precisamente en esta idea donde la naturaleza y el cuerpo humano encuentran su sitio dentro de la teoría de la revolución.

Es cierto que hay en la obra de Marcuse un énfasis notable en la naturaleza y el cuerpo como espacios que hay que proteger de la violencia represiva. Este énfasis no proviene sólo de su interpretación de Marx (vía Feuerbach), sino que también se origina en una revaloración del psicoanálisis freudiano. La preocupación de Marcuse por la obra de Freud se debió a hechos posteriores. No fue hasta las implicaciones inquietantes de la Guerra civil española y los procesos de Moscú que Marcuse comenzó a leer a Freud seriamente. Una insatisfacción creciente lo llevó, como había pasado con Horkheimer y Adorno, a examinar los obstáculos psicológicos en el camino del cambio social. Pero mientras que en Adorno y Horkheimer esto fortaleció un pesimismo cada vez más hondo que desembocó en un abandono del marxismo, en el caso de Marcuse condujo a una reafirmación de su radicalismo.

Para Marcuse la razón podía tener un carácter represivo. Lo racional no siempre libera. Bajo el principio de la realidad se nos acostumbra a respetar la función de la razón; es decir, aprendemos a "probar" la realidad distinguiendo el bien y el mal, lo ver-

¹⁴ H. Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta*. México, Joaquín Mortiz, 1973, p. 75.

dadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo útil y lo nocivo, etcétera. Así llegamos a ser sujetos conscientes, pensantes, engranados a una racionalidad que se nos impone desde fuera.¹⁵

Con base en el enfoque freudiano, Marcuse afirma que lo más preocupante es que la razón, que en principio garantizaba la transformación efectiva de la naturaleza y ayudaba a la realización de las potencialidades individuales, se vuelve lo contrario. Los fines se convierten en medios. La razón se vuelve lógica de la dominación. Parecería que la razón, igual que la violencia, se vuelve un medio de control y de represión.

Frente a una sociedad violenta, Marcuse planteaba la tesis de la contraviolencia como elemento liberador, ya que sólo así se podía reaccionar a la razón represiva. Esta idea de que a la violencia sólo se puede responder con otra violencia estaba justificada también por el hecho de que el capitalismo margina a grandes sectores sociales como los jóvenes, las mujeres e incluso a poblaciones enteras del Tercer Mundo. La idea que hoy se subraya tanto acerca de la creciente marginación de esos sectores no es nada nueva; ya estaba en Marcuse. Quizá ello explique el enorme impacto de su obra en la rebelión juvenil de los años sesentas. Ante esa marginación tan irracional, ¿qué otra reacción era posible sino la indignación violenta?

Un mérito indudable de Marcuse es que se adelantó al diagnóstico de los problemas más graves de la actualidad, como el desempleo generalizado, la exclusión social y la consecuente protesta por medio de la violencia.

El radicalismo de Marcuse (aunque por razones y vías diferentes) coincide en lo fundamental con las posiciones de Sorel y sus discípulos de izquierda. Pero es curioso cómo las coincidencias abarcan incluso a posiciones sostenidas en nuestros días. En efecto, a raíz de la crisis cultural de los años noventas, se vuelven a presentar diversas expresiones de violencia. Resurgen entonces el espontaneísmo, el ultraizquierdismo y los radicalismos utópicos de diverso origen (como el anarquismo, el nihilismo neoexistencialista o actitudes místicas de suicidio colectivo). Todo ello en el contexto del fin del siglo XX y del fuerte impacto producido por el derrumbe del "socialismo real". Pareciera que el

¹⁵ H. Marcuse, *Eros y civilización*. Barcelona, Seix-Barral, 1968, p. 27.

espontaneísmo resurge como única protesta posible frente a la sociedad neoliberal. Al igual que a principios de siglo, hoy también las perspectivas del desempleo, de desigualdad social, de la explotación y la guerra, dan como resultado reacciones de indignación no racional, de náusea y malestar no consciente.

En la sociedad posmoderna que vivimos parecería entonces que adquieren vigencia autores como Sorel y Marcuse. No es extraño que sigan surgiendo entonces concepciones similares de la violencia. No hay muchas diferencias con los planteamientos de muchos filósofos posmodernos. Si bien no se puede decir que constituyen propiamente filosofías de la violencia, sin embargo, hay en ellos actitudes de negación radical de la racionalidad, lo cual significa postular nuevas formas anárquicas de violencia.

CONCLUSIÓN

De Sorel a Marcuse y el posmodernismo hay por lo menos dos importantes coincidencias temáticas: 1) la crítica a la racionalidad moderna y 2) el planteo de la violencia como única forma de protesta social. A pesar de la diferencia de épocas y circunstancias hay también similitud de preocupaciones y proposiciones, de actitudes y valores. En Sorel se desarrolló una fuerte reacción romántica anticapitalista a principios de siglo.

En Marcuse hay un malestar profundo que se expresó en el movimiento de la juventud estudiantil en los años sesentas y que justifica la rebelión y la resistencia espontánea frente a las formas de dominación capitalista. Y en el posmodernismo de los últimos años, ¿qué otra cosa encontramos sino el mismo movimiento espontáneo de una sensibilidad altamente indignada por la utilización de la razón para la acumulación exclusiva de poder y dinero?

El vínculo de Sorel y de Marcuse con el posmodernismo es la insistencia en la fuerza de la voluntad de indignación. Los jóvenes que actualmente protestan, también lo hacen motivados por un malestar cada vez creciente ante las profundas injusticias del capitalismo. Su reacción es más moral que intelectual, más de la voluntad que de la razón. Por eso el mundo acerca del que escribieron Sorel y Marcuse se parece tanto al nuestro. Sus ideas, al

igual que las que hoy sostienen los filósofos posmodernos, se dirigen principalmente contra los políticos que reducen los problemas sociales a cuestiones meramente técnicas. Pero no se trata simplemente de una continuidad filosófica, sino más bien de un fenómeno cultural donde la visión del mundo de Sorel y de Marcuse coincide con la imagen de un futuro cerrado que nos ofrece el neoliberalismo y que sólo produce una repulsión profunda en la juventud actual.

Lo que hace falta hoy en el posmodernismo, al igual que en las épocas de Sorel y de Marcuse, es pasar del plano de la reacción emotiva a la organización. No basta tener conciencia de los problemas que ocasiona el capitalismo, ni tampoco dejarse llevar por acciones desesperadas de violencia. Estas acciones desembocan en estallidos y actitudes románticas que muy poco cambian las estructuras sociales.

De Sorel a Marcuse y el posmodernismo hay un rechazo global de la sociedad racional opulenta y represiva. No se puede negar que dicho rechazo se fundamenta en ciertos rasgos de la vieja filosofía romántica contra la técnica y la sociedad industrial. Esta filosofía subestima el aspecto de la praxis o de organización política consciente. La razón sólo es vista como control y dominación instrumental. Es evidente que con esta filosofía sólo llegamos a una condena moral absoluta de la modernidad. Sin embargo, en América Latina podemos pensar *más allá* de Sorel, Marcuse y los posmodernos. La condena absoluta de la técnica sólo lleva a concebir la modernidad como pura razón instrumental, eficiente y productiva. Pero en el caso de sociedades indígenas como Chiapas se da el caso de una fuerte resistencia a la influencia de la razón tecnológica y a su culto a la eficiencia y al productivismo. ¿Por qué no puede haber entonces una opción donde la tecnología esté subordinada a los fines humanos? ¿Por qué no pensar en otra forma de modernidad según otras formas de racionalidad o según otro tipo de organización social?

Las sinrazones de Sorel, Marcuse y los posmodernos se advierten claramente cuando se ve que se refieren a un tipo de sociedad occidental que históricamente ha fracasado. No tienen razón para intentar generalizar los rasgos propios de una sociedad en particular. El problema es que esta generalización nos lleva a la creencia de que el mundo moderno sólo puede ser salvado a

través de un acto apocalíptico, inmediato, de destrucción violenta en gran escala. En vez de reafirmar las esperanzas y la organización hacia un cambio socialista, se deriva en la pura exaltación de la violencia. Si bien son válidos los comportamientos de indignación moral contra esa sociedad, sin embargo hay que diferenciar que se trata solamente de síntomas de una enfermedad social producida por la sociedad capitalista. Aunque los acontecimientos más recientes vienen a demostrar que el diagnóstico de esa enfermedad dista mucho de haber perdido vigencia, sin embargo, es difícil aceptar que no hay otras salidas.

¿Quién puede afirmar que el rechazo al poder y a la violencia sean solamente alternativas anarquistas? Aunque estas maneras de romper el circuito de la violencia pueden derivar en planteamientos anarquizantes, sin embargo, como nuevos problemas de la ética valdría la pena reflexionar sobre ellos (tal como lo ha hecho Luis Villoro, con mucha altura). Por supuesto que estas reflexiones pueden ligarse con la necesidad de otras formas de democracia que aún pueden representar alguna salida en los países latinoamericanos. En este punto desearía señalar de manera respetuosa mi desacuerdo con la tesis de Roger Bartra de que la demanda de autonomía indígena, que significa mantener usos y costumbres, equivale solamente a consagrar formas coloniales de dominación. Si se tiene en cuenta que, como en el caso de Chiapas, la demanda de justicia social va acompañada de la exigencia de respeto a la autonomía cultural, ¿por qué no pueden ser viables otras formas de democracia pluralista diferentes de la del tipo liberal, puramente electoral y parlamentaria? Por otra parte (y esto también lo digo con todo respeto), tampoco me convencer los argumentos de Javier Muguerza en torno a la necesidad de recuperar la ética discursiva de Habermas. Esos argumentos, al fundamentarse en el lenguaje y no en la realidad, ¿no llevan acaso a postular nuevas utopías? La violencia sólo puede ser combatida con acciones políticas organizadas y no con discursos y palabras. Esto no significa tratar de justificar la violencia, sino de comprender qué función le corresponde en la transformación social. En ese sentido, lo que nos ofrecen autores como Sorel y Marcuse son más razones que sinrazones.