

Richard J. Bernstein, *Violence. Thinking without Banisters*, Cambridge/Malden: Polity, 2013*

OLIVER KOZLAREK

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Una vez más, Richard J. Bernstein presenta una obra de erudición filosófica realizada con gran maestría que extiende los límites de las convenciones hermenéuticas, impulsada por una extraordinaria inteligencia dialógica. En *Violence. Thinking without Banisters*, Bernstein discute las ideas de muy distintos pensadores quienes, sin embargo, y de una manera u otra, le han ayudado a desarrollar su propia argumentación en torno al tema que anuncia el título del libro. Aquí, Bernstein recupera revelaciones que encuentra en el trabajo de Hannah Arendt, en particular sus ideas sobre el pensamiento. Al inicio de su libro, el autor afirma que “El pensar [...] se concierne principalmente con el significado –con hacer sentido del mundo en que nos encontramos–” (VII), y enfatiza que se hace sentir en nuestro tiempo la necesidad de pensar acerca de la violencia, y de darle un significado incluso a este aspecto de la condición humana, pues “estamos abrumados con pláticas, escritos y, especialmente, imágenes de violencia” (VIII).

Después de estas observaciones preliminares, Bernstein entra directamente en su discusión de cinco autores: Carl Schmitt, Walter Benjamin, la ya mencionada Hannah Arendt, Frantz Fanon y Jan Assmann. Como veremos más adelante, no es coincidencia el que Arendt esté posicionada en medio, ya que sus ideas constituyen el centro de gravedad alrededor del cual Bernstein arma su argumento.

El primer autor que comenta Bernstein es Carl Schmitt, uno de los “más controvertidos pensadores alemanes del siglo xx” (2) debido

a su participación en el movimiento nazi y su abierto anti-semitismo. Bernstein reconoce que, a pesar de su biografía, Schmitt es leído hoy –incluso por los de la izquierda– porque parece evitar el “‘racionalismo’, ‘normativismo’, y ‘moralismo’ que, se supone, plagan gran parte de la teoría política contemporánea” (13). No obstante, al tiempo que discute la famosa dicotomía “amigo-enemigo” de Schmitt, Bernstein se da cuenta que inscrita en ella existe una justificación de la violencia física: “Dejamos de hacer justicia a la seriedad existencial de la política a menos de que nos demos cuenta de que implica la posibilidad (más no necesidad) real de físicamente matar en aquellos momentos cuando creemos que nuestra forma de vida, incluso nuestra existencia, se encuentra amenazada por un enemigo” (21).

De allí, Bernstein avanza rápidamente al siguiente punto relevante; a saber, que la concepción de Schmitt no es tan moralmente neutral como pretende parecer: “La polémica de Schmitt, que comienza trazando el más agudo contraste posible entre moralidad y política, termina con una concepción de la política que es intrínsecamente moral” (29). Es así porque las “decisiones” políticas *siempre* implican una “perspectiva normativa-moral”. Bernstein concluye: “[...] si queremos entender las decisiones políticas, entonces debemos considerar el papel del juicio político en la toma de decisiones. Y si queremos entender el juicio político, no lo podemos hacer sin una evaluación de la orientación normativa-moral de amigos y enemigos” (34).

Pero Schmitt no sólo engaña a sus lectores al ocultar el hecho de que las decisiones políticas siempre dependen de juicios normativos y morales, sino también disimula que su propia teoría no contiene elementos normativos. Como Bernstein descubre, Schmitt sólo es capaz de convencer a sus lectores de su propia neutralidad normativa porque jamás se cansa de lanzar agresivos ataques contra el “humanismo liberal”.

Aquí Bernstein detecta una profunda inconsistencia: “Quizá la más fundamental poría en Carl Schmitt es que nos lleva con claridad y

brillantez a apreciar la cuestión normativa-moral —así como las cuestiones políticas— que deben confrontarse para poder evitar una violencia absoluta e ilimitada; sin embargo, y al mismo tiempo, descarta —y socava— la misma posibilidad de confrontarlas de una manera seria” (45).

“Ambivalencia” es una palabra clave que se podría aplicar asimismo al famoso “Zur Kritik der Gewalt” de Walter Benjamin (“Crítica de la violencia” en español), que Bernstein comenta en el siguiente capítulo de su libro. Primero, reconoce que el joven Benjamin escribió un texto “extremadamente críptico” (48), y que una de las más difíciles ideas de tratar es la de la “violencia divina”. Para poder desarrollar un entendimiento de lo que pudiera significar este concepto, Bernstein aprovecha la ya bien establecida tradición de los comentaristas. Empieza con la evaluación de Herbert Marcuse de 1965 a fin de mostrar cómo se leía el texto de Benjamin en la década de 1960, especialmente en Alemania (47). Para él, Marcuse representa, antes que nada, alguien que busca entender que el texto de Benjamin ofrece una potencial justificación de la violencia bajo ciertas circunstancias.

Después de esta discusión, Bernstein dedica las siguientes 17 páginas a evaluaciones más recientes de las ideas de Benjamin, al enfrentarse críticamente a Judith Butler, Simon Chrichley, Slavoj Žižek, Jacques Derrida y Gillian Rose. Concluye diciendo que los “comentarios de Benjamin respecto de la violencia divina son demasiado condensados, opacos y elípticos como para interpretarse de manera definida” (72). Pero Bernstein no se conforma con esta evaluación negativa. Lo que también toma de Benjamin, y lo que la historia de la recepción de su texto parece confirmar, es que el enfrentar la posibilidad de la violencia siempre, y en realidad, significa que “debemos luchar con las posibles consecuencias de lo que decidimos hacer” (74). Aun cuando la violencia sea siempre un recurso posible y, a veces, una necesidad, no hay ninguna ‘regla de oro’ que pudiera librarnos de la carga de responsabilidad de recurrir a ella: “Lo único que podemos saber es que tenemos que enfrentar honestamente nuestra responsabilidad por nuestros actos” (77).

Pero, ¿qué significa esto exactamente? Es en el tercer capítulo –dedicado a Hannah Arendt– donde Bernstein propone una respuesta a esta interrogante. Como ya mencioné, en la arquitectura del libro este capítulo funciona como una articulación o bisagra que sostiene las extremidades del argumento: Schmitt en un extremo y –como veremos abajo– la teoría de la violencia religiosa que propone Jan Assmann en el otro. Para todos los que conocemos a Bernstein, no sorprende que asigne esta función crucial a Arendt.

El autor reconstruye con detenimiento la distinción clave que hace Arendt entre violencia y poder. Según ésta, poder y violencia son mutuamente excluyentes. Su teoría parte de un entendimiento acción-teórica que sostiene que el poder es la acumulación de las posibilidades de acción que los seres humanos producen, pero no individualmente, sino siempre en forma colectiva, en un *polity* (estado). No se puede esperar que este logro colectivo surja desde la violencia –que siempre tiene un carácter instrumental– sino sólo a través de la *persuasión*: “La persuasión, no la violencia, es lo que ‘rige’ un *polity*. El discurso y el debate quizá sean contenciosos y agonísticos y no necesariamente resultan en, ni presuponen, el consenso. Pero la política requiere un compromiso con la persuasión, y cuando fracasamos en persuadir, debemos al menos acordar procedimientos justos para la toma de decisiones” (83). Según esta definición, queda claro que la “[v]iolencia es anti-política. Así, hablando estrictamente, la mera idea de ‘violencia política’ es auto-contradictoria; y la idea de poder no violento, redundante” (84).

Además de este entendimiento político de poder y violencia, Bernstein se refiere a la crítica de la modernidad de Arendt, recordándonos que está enraizada en su antropología, según la cual la participación humana en el mundo siempre se caracteriza por una manera instrumental de actuar que, por lo tanto, puede entenderse –a la luz del antes mencionado carácter instrumental de la violencia– como esencialmente violento. No obstante, es especialmente en tiempos modernos que la condición humana tiende a reducirse –virtualmente– al carácter instrumental de

la acción, y que los humanos se entienden a sí mismos exclusivamente como homo faber. En términos de Bernstein: “[...] lo que [Arendt] dice acerca de violencia y poder, y sobre cómo la violencia es intrínseca al trabajo, y se vuelve peligrosa cuando la mentalidad del homo faber domina al pensamiento y la acción, es fresco e iluminador y ofrece una perspectiva muy necesaria para entender los [hechos] extremistas de los siglos xx y xxi” (99).

Pero a Bernstein no le interesa sólo lo que Arendt dice sobre violencia, sino también –y quizá más importantemente– lo que sugiere como una posible alternativa. Más que una especulación teórica, el poder como producto de una forma concreta de acción humana, en el sentido del empoderamiento, compensaría a la violencia. Bernstein siente que esta manera de pensar la violencia, mediante un contraste con el poder político, está siendo confirmada por los procesos históricos que empezaron a cambiar el destino de las sociedades de la Europa oriental hacia finales de los 80, ya que esos acontecimientos demostraron claramente que conforme se fortalece el poder la violencia simplemente deja de tener sentido (104).

El siguiente capítulo está dedicado a Frantz Fanon y sus ampliamente reconocidas reflexiones sobre violencia en el primer capítulo de *Los condenados de la tierra*. Aunque mucho lectores –siendo el más prominente Jean-Paul Sartre (véase Sartre 2004 [1961])– entienden que este capítulo constituye una justificación de violencia, Bernstein no está de acuerdo, y propone leer a Fanon “a contrapelo”. Esto implica, en primer lugar, incluir en cualquier posible evaluación del libro una consideración de los capítulos subsecuentes (107). Al “penetrar más allá de la superficie para poder captar sus profundas dinámicas estructurales” (107) Bernstein llega a la conclusión que el libro de Fanon puede leerse, incluso, como una crítica de violencia, ya que los capítulos posteriores al que trata de la violencia tienen un tenor común; a saber, tratan de los problemas que amenazan al éxito de los movimientos de liberación en países coloniales y poscoloniales. Aquí es importante mencionar la

crítica que ofrece Fanon de la “burguesía nacional” (112) y los “partidos nacionales” de los países poscoloniales (114), ya que su conducta puede bloquear el surgimiento del poder político no violento.

En resumen, Bernstein sostiene que Fanon piensa que la violencia podría ser necesaria para romper con el dominio colonial, pero después debe ser compensada con el “poder político”, en el sentido de este término que nos da Arendt. Es así que Bernstein llega a concluir que: “El análisis dialéctico del sistema colonial de Fanon pretende destruirlo y crear un *nuevo humanismo*” (116, énfasis del autor). A final de cuentas, esto significa que “La crítica de violencia [de Fanon] tiene como meta poner fin, de una vez por todas, a la violencia colonial; es decir, *la violencia de los colonialistas y de los colonizados*” (127).

En el siguiente capítulo, Bernstein se aleja otra vez de su centro de gravedad conceptual y normativo que encuentra, como ya vimos, en el capítulo sobre Arendt. Ahora examina el problema de la religión y, más concretamente, la relación entre monoteísmo y violencia. Retomando la interpretación de Jan Assmann de este tema, Bernstein se enfoca en lo que este autor llama la “distinción mosaica”; es decir, la distinción entre “judíos y gentiles, cristianos y paganos, musulmanes e incrédulos”. Según esta teoría, podríamos decir que lo que todas las religiones monoteístas introducen es una radical distinción entre los que ellas consideran “verdaderos creyentes”, por un lado, y “los que erran”, por el otro. La tesis de Assmann es que esta “distinción” introduce un potencial totalmente nuevo de “*intolerancia y violencia*” (128-129).

Bernstein concuerda con Assmann, y percibe en esta innovación religiosa las bases de una historia de intolerancia y violencia jamás conocida: “La distinción mosaica introduce un nuevo tipo de religión —una ‘contra-religión’— que rechaza y repudia como ‘paganismo’ todo lo que venía antes, y que está afuera, de sí... Mientras que el politeísmo o, más bien, el ‘cosmoteísmo,’ hace diferentes culturas mutuamente transparentes y compatibles, la nueva contra-religión bloqueó la traducibilidad intercultural. Dioses falsos no pueden ser traducidos” (130).

Simultáneamente, Bernstein enfatiza que la modernidad no está a salvo de la intolerancia y violencia posibilitadas por la “distinción mosaica”. Y afirma: “Cualquier teoría de la modernidad y la secularización, o de la iluminación progresiva, que pierde de vista *esto* es radicalmente deficiente” (157-158).

En el último capítulo, Bernstein recapitula su argumento. Primero, asegura a sus lectores que la suya no es una posición radicalmente pacifista (170). La violencia es una opción de la acción humana, ella forma parte de la *conditio humana*. Pero, la pregunta que le interesa es, más bien, cómo decidir si la violencia es necesaria y legítima. Una de las conclusiones de los primeros capítulos es que no puede haber una ‘regla dorada’ que determina cuándo la violencia es justificada. La deliberación es imprescindible, pero sólo es posible cuando la gente actúa en conjunto dentro del polity: “[...] Creo que es incorrecto y potencialmente peligroso pensar en la permisibilidad o justificación de violencia en casos excepcionales como una cuestión exclusivamente ética con la cual uno lucha en solitario” (183). Una vez más, es en la “esfera política pública” en un “sentido arendtiano” (183) donde Bernstein ancla sus esperanzas.

Pero queda un plano de preocupaciones más en este libro. Para Bernstein, la violencia es una forma de acción humana despreciable no sólo porque inflige daño físico en otras personas, sino porque es prácticamente deshumanizante. Bernstein analiza a detalle el hecho de que la “absoluta enemistad” de Schmitt precisa de la deshumanización del enemigo (38-39), pero dada la naturaleza extremadamente instrumental de todo acto de violencia, ¿no podríamos decir que la violencia deshumaniza no sólo a sus víctimas sino también a sus perpetradores?

Al leer el libro de Bernstein, parece quedar claro que la violencia es una forma de acción humana que está situada en el borde. Dicho de otra manera: la manera de lidiar con la violencia pone a prueba nuestra calidad humana. Aunque es parte de la condición humana, la violencia amenaza con perder nuestra dignidad humana. El dispositivo necesario

para lidiar humanamente con la violencia, lo encuentra Bernstein en lo que yo llamaría un “humanismo político”: la única compensación para la violencia es una esfera política pública en la cual la gente no renuncia a la actividad a la cual Bernstein decidió dedicar su libro: el pensar.

* Esta reseña aparecerá en su versión original en inglés en la revista *Thesis Eleven*.

Bibliografía

SARTRE, Jean-Paul (2004 [1961]), “Preface”, en: Frantz Fanon (2004), *The Wretched of the Earth*, Nueva York: Grove, pp. xliii-lxii.

