

Teoría

La violencia en la dialéctica opresión - liberación

Una lectura de Marx

Gina Paola Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia
y FSOC - UBA - Argentina

Resumen

Para la autora, hay en Marx un reconocimiento explícito del papel jugado por la violencia en la historia. Sin embargo, para ella esta apreciación no desemboca en una valoración positiva de la misma aun cuando tienda a justificarse en la medida en que provenga de sectores de clase dominados y por lo tanto se halle enmarcada en procesos de liberación. En esta perspectiva, el siguiente trabajo busca indagar en los elementos ofrecidos por Marx para una crítica de la violencia, entendiendo el término no en el sentido axiológico de crítica como impugnación, sino en el sentido filosófico de crítica como conocimiento. La obra de Marx nos permite conocer los alcances y límites de la violencia tanto en su cara opresiva como en su eventual carácter liberador.

Palabras clave: Violencia - Marx - Debate marxista

Abstract

For the author, in Marx we found an explicit acknowledgement of violence role played in History. However, she thinks, this appreciation doesn't ends in a positive valuation even if it's justified coming from dominated class sector and therefore is framed in liberation processes. In this perspective, the following paper try to inquire in elements offered by Marx for violence critique, understanding critique not in an axiological way as imputation but in the philosophical sense of critique as knowledge. Marx work allows us to know the violence outreach and limits even in its oppressive face as in its liberating character.

Keyword: Violence - Marx - Marxist Debate

El recuerdo de esta cruzada de expropiación ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego.

Karl Marx
El Capital

Introducción

La violencia constituye la atmósfera en la que invariablemente transcurre la historia de los hombres. Su presencia se mantiene tanto en los espacios de la vida privada como en los de la vida pública, adoptando cambios en su dinámica e intensidad. No obstante su centralidad fáctica, la violencia ha sido expulsada fuera de los límites teóricos de la modernidad occidental, ya sea por su periféricización en el estado de naturaleza hobbesiano, o por su definición como momento negativo de la cabalgata hegeliana del espíritu.

La violencia ha devenido así un concepto límite de la modernidad, hasta el punto que su consideración por buena parte de las teorías liberales e ilustradas es marginal cuando no totalmente inexistente, en consonancia con una cosmovisión para la cual los conflictos violentamente dirimidos no son más que el resquicio de una época premoderna e incivilizada, no iluminada por las luces de la razón. Sólo aquellos autores que han mantenido una posición crítica con el proyecto moderno han desarrollado una reflexión sustantiva acerca de la violencia. Lejos

de negar su papel central en los grandes cambios históricos, otorgan un tratamiento directo y expreso del tema de la violencia, desentrañando el sentido y los mecanismos de su operación, y mostrando cómo ésta emerge tras cada uno de los conceptos fundamentales que constituyen la arquitectura conceptual del imaginario político moderno.

Ahora bien, la centralidad y aparente inevitabilidad de la violencia en la construcción de las sociedades no han de llevarnos a prescribir su carácter natural o deseable. Lejos estamos de sancionar su biologización o exclusividad como fuerza instrumental. Sin embargo, vale la pena detenerse en sus mecanismos de operación a fin de pensarla sustantivamente. En esta perspectiva, el siguiente trabajo busca indagar en los elementos ofrecidos por Marx para una crítica de la violencia, entendiendo el término no en el sentido axiológico de crítica como impugnación, sino en el sentido filosófico de *crítica como conocimiento*. La obra de Marx nos permite *conocer los alcances y límites* de la violencia tanto en su cara opresiva como en su eventual carácter liberador. No obstante esto, veremos que asumir a Marx como un apologeta de la violencia constituye un error insoslayable.

Del pacifismo utópico a la violencia dialéctica

Las Revoluciones Francesa y Americana trajeron consigo un cambio sustancial en la mentalidad del hombre europeo, quien desde entonces tomó conciencia de la importancia de las grandes transformaciones sociales. El reformismo social con fines igualitarios devino así imperativo en una época convulsionada que anhelaba encontrar un nuevo equilibrio institucional y político. En este contexto, el socialismo utópico, en sus diversas corrientes, constituyó un movimiento de crítica de la injusticia del orden existente que buscaba subvertir el histórico sometimiento de la mayoría trabajadora por parte de una minoría parasitaria a partir de una “teoría política y económica que combinaba el conocimiento de la realidad con la pragmática de su transformación” (Massuh, 1976: 9). No obstante las diferencias evidentes entre autores como Saint Simon, Fourier y Owen, es posible identificar un conjunto de rasgos comunes a sus teorías. En primer lugar, la presencia de una base humanista que rescataba valores como el individualismo, la igualdad y la libertad y que componía el sustrato mismo de la fe en el progreso social. Por otro lado, la creencia en el poder persuasivo de las ideas y su capacidad para agenciar cambios sociales radicales en un proceso gradual y pacífico. Tercero, la formulación de modelos sociales ideales en cuyo seno se superaría toda forma de injusticia y

dominación: la sociedad de los industriales (Saint Simon), las falanges (Fourier), las cooperativas (Owen).

Si bien la denominación de socialismo utópico corresponde a una diferenciación posterior operada por Marx que buscaba distinguirlo del socialismo científico, parece existir un punto real de coincidencia con tal sustantivo, relacionado con la aparente irrealizabilidad de sus propuestas. Así, en el *Manifiesto Comunista*, Marx reconoce la inmadurez del proletariado en tiempos del socialismo utópico y la consecuente ausencia de las condiciones materiales para su emancipación:

“Cierto es que los autores de estos sistemas penetran ya en los antagonismos de las clases y en la acción de los elementos disolventes que germinan en el seno de la propiedad gobernante. Pero no aciertan todavía en ver en el proletariado una acción histórica independiente, un movimiento político propio y particular.

Y, como el antagonismo de clases se desarrolla siempre a la par con la industria, se encuentran con que les faltan las condiciones materiales para la emancipación del proletariado y quieren crearlas mediante una ciencia social y a fuerza de leyes sociales.

Estos autores pretenden suplantar la acción social por su acción personal especulativa, las condiciones históricas de la emancipación por condiciones quiméricas, la gradual organización del proletariado como clase por una organización de la sociedad inventada a su antojo (...) Por eso rechazan todo lo que sea acción política, y muy principalmente, la acción revolucionaria; quieren realizar sus aspiraciones por la vía pacífica, e intentan abrir paso al nuevo evangelio social, predicando con el ejemplo, por medio de pequeños experimentos que, naturalmente, les fallan siempre (Marx, [1848], (1992): 280-281)”.

El carácter quimérico de los planteos utopistas parece provenir no tanto de la implausibilidad de sus objetivos como de la inoperatividad de los medios empleados y lo prematuro del momento histórico. Las tres grandes utopías confiaban en la posibilidad de crear dentro de la sociedad existente pequeñas unidades celulares que se multiplicarían paulatinamente y terminarían modificando al organismo social sin necesidad de apelar a la violencia y la autoridad. La idea de que el cambio en estas sociedades provendría de sus propias estructuras de una forma armoniosa y consensuada y no por la destrucción exterior y global de la estructura presente es la principal crítica esgrimida por aquellos que, como Marx, ven en el socialismo primitivo un optimismo excesivo en el asentimiento de las voluntades.

Ya en *El Dieciocho Brumario*, Marx acusa a algunos sectores de la clase obrera de “entregarse a experimentos doctrinarios, bancos de trueque y asociaciones obreras” y desalienta a la participación en un movimiento “que renuncia a subvertir el antiguo mundo con sus propios y poderosos medios totales [y] antes bien, trata de lograr su redención a espaldas de la sociedad, de modo privado dentro de su limitadas condiciones de existencia, y que tendrá que fracasar necesariamente”. (Marx, [1851], 2011). Más adelante, Engels ratificará el paso de un socialismo utópico a uno científico, mostrando las dificultades del primero para explicar y comprender las leyes objetivas del desarrollo histórico y sus soluciones al no tener real cuenta de las relaciones de dominación. (Engels, [1880], 2011) Desde esta perspectiva, si bien los utópicos juegan un papel importante en la denuncia de las desigualdades de la época, no logran un total desenmascaramiento de la sociedad capitalista al no percibir las contradicciones entre capital y trabajo en su real dimensión. Del mismo modo, tras la negación del papel de la violencia revolucionaria de las masas desposeídas (quizás por experimentar con desagrado la dictadura jacobina en Francia), el socialismo utópico quedó preso de las relaciones de dominación existentes.

Marx identifica cuatro momentos o manifestaciones de la violencia en la sociedad capitalista, todos inscritos en la dialéctica opresión- liberación. La *violencia opresora* tendría como expresión inicial el proceso de *alienación económica* que supone la separación, por la fuerza, entre los trabajadores y los medios de producción. Esta a su vez requeriría un segundo tipo de violencia, la del *aparato jurídico-político* (Estado), que tiene como funciones fundamentales el control por vía coactiva de los posibles desbordes de las clases subordinadas, o la represión violenta si se hacen efectivos. Por su parte, la *violencia liberadora o revolucionaria* opera como el medio mediante el cual las *clases subordinadas* pueden revertir la situación de despojo económico y dominación ideológica en dos sentidos: desplazando del control del Estado a la clase dominante y, una vez conquistado el poder, dando inicio a la recuperación de sus condiciones de producción. Finalmente, toda forma de *violencia llegaría a su fin* una vez que los vestigios de las formas de dominación económica del viejo orden burgués sean erradicados totalmente; es decir, cuando se instaure la sociedad comunista. El conjunto de estos aspectos resume el planteamiento de Marx sobre la violencia, veamos cada uno con mayor detenimiento.

La violencia de la acumulación originaria

¿Qué diferencias guarda la violencia capitalista con respecto a aquella ejercida en otros modos de producción? ¿Cuáles son las formas particulares de su operación? ¿Acaso se trata de una violencia atenuada que tiende a ser paulatinamente desplazada por el progreso como pregona el discurso ilustrado? (Joas, 2005).

En el capítulo XXVI de *El Capital*, Marx impugna la versión bucólica del origen de la riqueza divulgada por el liberalismo para revelar los movimientos de una violencia específicamente capitalista en la que no sólo se despliegan mecanismos más extendidos y sofisticados de dominación, sino que se producen efectos más devastadores e inhumanizantes que en el sistema feudal. Los métodos de la acumulación originaria son el urdimbre de una violencia que ya no es sólo física e inmediata sino que deviene simbólica, sistémica y disfrazada de derecho. Todo el proceso de disolución de la estructura económica de la sociedad feudal requirió del uso de la fuerza (actual y potencial) a fin de convertir el dinero, la mercancía, los medios de producción y los artículos de consumo en capital. Y para ello, debieron coincidir dos circunstancias concretas: “enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo deseosos de explotar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo” (Marx, [1867], (1974): 102).

De ahí que el primero de los actos de violencia capitalista se encamine a la *generación de un productor directo*, un hombre que, para llegar a ser obrero, debe dejar de ser un siervo de la gleba, dependiente de un señor feudal, para “disponer de su persona y convertirse en un vendedor libre de fuerza de trabajo que acude con su mercancía adondequiera que encuentre mercado” (Ibíd). Y, ¿cómo se “libera” al siervo de su condición subordinada? De dos maneras: desmarcándolo del lugar de los medios de producción, impidiendo que siga siendo concebido como una pertenencia más del señor feudal, -el momento emancipador del yugo feudal ensalzado por la historia burguesa-; pero también, privándolo de los medios de producción que bajo el feudalismo eran de su propiedad. La “libre” condición es entonces doble: el hombre está liberado de las cadenas estamentales y gremiales pero también está “libre” de, separado de, los medios requeridos para su subsistencia. Es pues, “un hombre libre y desheredado”.

La desmejora respecto a la condición que mantenía en el modo feudal salta a la vista. Mientras en aquel sistema “el mismo siervo no sólo era propietario, aunque sujeto a tributo, de la parcela de tierra asignada a su casa, sino además copropietario de los terrenos comunales” (Ibíd: 105) bajo el capitalismo, los hombres se ven despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban con miras a la protección de ataques de externos y a la reproducción de las condiciones materiales de existencia.

El segundo golpe atestado al sistema feudal, segundo mecanismo de la sofisticada violencia capitalista, se dirigió al *desmonte de los gremios de artesanos*, sustrayendo a los futuros obreros de todas las ordenanzas sobre aprendices y oficiales, a todos los estatutos que embarazaban el trabajo, y expropiando a los maestros de los gremios de artesanos que concentraban fuentes de riqueza. La expropiación y usurpación de las antiguas propiedades comunales fueron encubiertas por el manto de la lucha contra los indignantes privilegios del poder feudal y contra las enormes trabas a la producción impuestas por los gremios. Siendo apartados de las redes comunitarias y corporativas que articulaban el mundo del trabajo feudal, los hombres estuvieron listos para venderse a sí mismos.

Liberado el trabajador y desarticulado el régimen corporativo, el proceso de acumulación originaria continuó con un proceso violento de *expropiación de la masa del pueblo*, en cuyo primer capítulo se halló la desamortización de la propiedad eclesiástica a través de la Reforma Protestante. Con la persecución a los Conventos, la Iglesia Católica dejó de ser la más importante propietaria feudal en Inglaterra y los siervos y moradores que habitaban dichas tierras pronto entraron a engrosar las filas del proletariado. Así, “muchos de los bienes de la Iglesia fueron regalados a unos cuantos rapaces protegidos del rey o vendidos por un precio irrisorio a especuladores rurales y a personas residentes en la ciudad, quienes, reuniendo sus explotaciones, arrojaron de ellas en masa a los antiguos arrendatarios, que las venían cultivando de padres a hijos” (Ibíd: 109). La libertad de los campesinos expulsados no tardó en engendrar una pobreza estructural y pululante:

“Los contingentes expulsados de sus tierras al disolverse las huestes feudales y ser expropiados a empellones y por la fuerza formaban un proletariado libre y privado de medios de existencia, que no podía ser absorbido por las manufacturas con la misma rapidez con que aparecía en el mundo. Por otra parte, estos seres que de repente se veían lanzados fuera de su órbita acostumbrada

de vida, no podían adaptarse con la misma celeridad a la disciplina de su nuevo estado. Y así, una masa de ellos fue convirtiéndose en mendigos, salteadores y vagabundos; algunos por inclinación, pero los más, obligados por las circunstancias. (Ibíd: 122)”

En ese momento, la violencia capitalista se viste de legalidad para *controlar a las masas desposeídas*. Las nuevas leyes de pobres, así como los dictámenes en contra de la mendicidad y la indigencia, fueron los mecanismos a través de los cuales la visión burguesa encubrió el origen de la miseria, sosteniendo que el problema radicaba en la abolición de la servidumbre de la gleba y no en la abolición de la propiedad que el campesino tenía sobre la tierra que trabajaba y lo llevó a ser proletario o depauperado. Marx señala cómo desde finales del siglo XV y a lo largo del siglo siguiente, Europa occidental produjo una sangrienta legislación contra el vagabundaje. Veamos a manera de ejemplo la directriz publicada por la Reina Isabel de Inglaterra en 1572:

“Los mendigos sin licencia y mayores de catorce años serán azotados sin misericordia y marcados con hierro candente en la oreja izquierda, caso de que nadie quiera tomarlos durante dos años a su servicio. En caso de reincidencia, siempre que sean mayores de dieciocho años y nadie quiera tomarlos por dos años a su servicio, serán ahorcados. Al incidir por tercera vez, se les ahorcará irremisiblemente como reos de alta traición. (Ibíd: 124)”

Al judicializar la pobreza y la mendicidad, el derecho burgués desconoció las causas genuinas de la pauperización, descargando de responsabilidad a los grandes expropiadores y afirmando en su lugar la voluntariedad de la pobreza, esto es, su existencia como un mero acto de decisión individual. Los efectos nefastos que subyacen a cada acto de apropiación fueron finalmente camuflados por la versión burguesa del origen de la riqueza. Desde entonces, se sancionó y recriminó al pobre como único culpable de su condición. Se le naturalizó como criminal, como anormal, y se le castigó en consecuencia.

Paralelamente, el *saqueo y la expropiación* por parte de privados pervivieron con relativa impunidad. Durante La Revolución Gloriosa, cuenta Marx, Guillermo III de Orange, entregó el poder a los terratenientes y capitalistas-acaparadores en la más violenta experiencia de usurpación de terrenos públicos de la historia inglesa:

“Estos terrenos fueron regalados, vendidos a precios irrisorios o simplemente anexionados a otros de propiedad privada, sin encubrir la usurpación bajo

forma alguna. Y todo esto se llevó a cabo sin molestarse en cubrir ni la más mínima apariencia legal. Estos bienes del dominio público, apropiados de modo tan fraudulento, en unión de los bienes de que se despojó a la Iglesia -los que no le habían sido usurpados ya por la revolución republicana-, son la base de esos dominios principescos que hoy posee la oligarquía inglesa. (Ibíd: 124)”

No obstante la lucha infructuosa de la legislación inglesa durante casi 150 años, la corrupción y el pillaje trascendieron los factores puramente económicos que intervinieron en la revolución de la agricultura para devenir meros factores de violencia. Finalmente, la brecha entre legalidad e ilegalidad se cerró en una clara cooptación del derecho por los intereses del capital. A las tácticas del saqueo y la usurpación ilícitas le siguieron *formas de apropiación legales* destinadas a borrar los últimos vestigios de propiedad comunal de los agricultores. Las leyes de cercado de terrenos comunales (*Bills for Inclosures of Commons*) y el barrido de tierras (*clearing of estates*) se sumaron a toda la serie violenta de despojos y crueldades inherentes a la expropiación del pueblo que tuvo lugar desde el último tercio del siglo XV hasta fines del siglo XVIII, y que dio como resultado la pérdida total de la conexión entre el agricultor y los bienes comunales a comienzos del siglo XIX.

Resumiendo hasta aquí, podemos decir que la alienación económica descrita por Marx puede identificarse con lo que las discusiones sociológicas contemporáneas denominan *violencia estructural* (Galtung, 1998). Se trata de un tipo de violencia que hunde sus raíces en la estructura económica de la sociedad y que consiste en la disociación entre los productores y los medios de producción. Este despojo se inscribe en un proceso histórico de más largo aliento: la acumulación originaria de capital, el cual comienza con la separación violenta del trabajador con respecto a la tierra, sus productos y el capital, y constituye un paso obligado para el surgimiento de mano de obra libre, ie., dispuesta a venderse a cambio del salario ofrecido por los empleadores capitalistas. La violencia juega así un papel importante al afectar a bienes y personas a partir del cambio en relaciones de propiedad. Ahora bien, esta violencia estructural no se agota en el mero proceso de emergencia del régimen capitalista, antes bien, se mantiene y perpetúa como condición *sine qua non* de la existencia del capital:

“No basta con que las condiciones de trabajo cristalicen en uno de los polos como capital y en el polo contrario como hombres que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo. Ni basta tampoco con obligar a estos a

venderse voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales. La organización del proceso capitalista de producción ya desarrollado vence todas las resistencias; la existencia constante de una superpoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo a tono con las necesidades de explotación del capital, y la presión sorda de las condiciones económicas sella el poder de mando del capitalista sobre el obrero. Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica; pero solo en casos excepcionales (Ibíd: 125)”

El Estado capitalista cumple un rol central dentro del proceso de escisión mencionado a partir de la utilización de mecanismos de coerción como la policía y los tribunales. Una vez operada la separación medios de producción- fuerzas productivas, tales mecanismos cumplen la función de vigilar el orden establecido, y asumen un papel abiertamente represivo frente a las clases subalternas que pretendan perturbarlo. En este sentido, el Estado deviene un *instrumento* de dominación de la clase burguesa sobre las demás, una “máquina para mantener el dominio de una clase sobre otra” como “la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época” (Marx y Engels, [1845-1846], 2005: 35). Del Estado emerge así una *violencia política*, que se ejerce sobre todos aquellos que turban el orden establecido.

Frente a la violencia estatal, el proletariado no tiene más remedio que responder con una dosis igual o superior de violencia. Se trata de una *violencia revolucionaria*, cuyo sentido último estriba en trastocar radicalmente el orden burgués establecido, reemplazándolo por un orden distinto:

“El proletariado se ve obligado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le convierte en clase dominante, destruya por la fuerza las relaciones vigentes de producción, con estas hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas, y, por tanto su propia dominación como clase. (Marx, [1848], (1992): 270)”

Si el Estado es el aparato de dominio de la burguesía, resulta imperativo enfrentarlo y para ello es necesario contar con una organización (el partido comunista) capaz de orientar la lucha proletaria contra el Estado burgués. Así pues, a la violencia organizada de la clase dominante, el proletariado tiene que oponer la violencia organizada de su

clase, la cual atraviesa por dos fases: una primera, en la que la organización proletaria desarticula los organismos represivos del Estado (ejército, policía, tribunales) en una especie de guerra civil; y una segunda, en la que el proletariado utiliza el aparato estatal para desaparecer los cimientos del orden burgués (en la economía, la sociedad y la política) y crear las condiciones para la configuración de una sociedad sin Estado y sin clases.

Entre el fin de la sociedad capitalista y el comienzo de la sociedad comunista tiene lugar una situación intermedia conocida como la *dictadura revolucionaria del proletariado*. Tal estadio contempla un ejercicio de violencia política cuyo objetivo preciso es erradicar los vestigios del antiguo régimen. La violencia en este punto tiene un carácter estrictamente transitorio por lo que habrá de desaparecer una vez que su objetivo haya sido cumplido. Llegado este momento desaparecerán todas las formas de violencia existentes: la violencia política, pues no existirán las clases; la violencia económica, pues habrá desaparecido la alienación económica cuando los trabajadores recuperen los medios de producción.

¿Fue Marx un apologeta de la violencia?

Hasta este punto parece hacer carrera la idea según la cual Marx ha de pasar a los anales de la historia de las ideas como una suerte de apologeta de la violencia. A este respecto vale la pena hacer un matiz dados los peligros a los que tan liviana conclusión suele conducir. Dentro de la exégesis de Marx pueden encontrarse dos posiciones encontradas sobre el particular: una primera según la cual Marx tuvo la originalidad de poner a la violencia en el corazón del proceso revolucionario viéndolo en ella el instrumento exclusivo de la transformación; y un segundo planteo a la luz del cual la violencia juega un papel secundario en el esquema conceptual del autor. Veamos a continuación los argumentos esgrimidos por cada polo.

El énfasis en la violencia como principal legado de Marx se debe en gran parte a la interpretación hecha por Lenin. Convencido de que la política es guerra de clases, el líder bolchevique, en una lectura muy particular de Clausewitz, retomó a Marx y Engels para señalar que el Estado es exclusivamente un instrumento de opresión y que el triunfo del proletariado sólo puede provenir de un acto de fuerza, de violencia extrema que conduzca a la eliminación del Estado y, eventualmente, a la desaparición misma de la política. En la guerra de clases, que es una guerra absoluta, cuyos fines son ilimitados no basta con que la

burguesía ceda el poder por parcelas, sino que debe ser barrida de la historia, eliminada:

“Si el Estado es un producto del carácter irreconciliable de la contradicción de clase, si es una fuerza que está *por encima* de la sociedad, y ‘que *se divorcia más y más* de la sociedad’, resulta claro que la liberación de la clase oprimida es imposible, no sólo sin una revolución violenta, *sino también sin la destrucción* del aparato del poder estatal que ha sido creado por la clase dominante y en el que toma cuerpo aquel divorcio. (Lenin, [1917], (2009): 19)”

Según el político ruso, “Marx llegó a esta conclusión teóricamente clara en si misma, con la precisión más completa, con base en el análisis histórico de las tareas de la revolución”. (Ibíd). En la nueva sociedad, no habrá lucha de clases, y por lo tanto no habrá política, pues se habrá alcanzado un orden de perfección humana. Con Lenin se produce un cambio de acento en el pensamiento marxista: la política es pensada, de manera abierta y sin ambigüedades, con las categorías de la guerra, y es a partir de aquí, y no de la obra de Marx, que propicia una apología de la violencia. La distinción entre guerra y política que es clara en la teoría de Clausewitz, que subordina la primera a la segunda. Con Lenin esta frontera se hace porosa, al asumir la guerra en su forma absoluta, como continuación necesaria de la lucha de clases. De ahí que Lenin haya asimilado nociones provenientes del tratado del General Prusiano, en lo referente a la estrategia y la táctica militares como *n* palancas de la acción política; en distintos períodos de su vida.

Otro de los argumentos que han buscado legitimar la lectura de un “Marx violento”, es aquel según el cual, el paso de un socialismo utópico a uno científico supuso el tránsito “de un socialismo apostólico, cristiano y humanista hacia un socialismo aguerrido, agresivo y totalizador”, siendo “el tránsito de una doctrina pacifista y gradualista a otra de evidente contenido violento y apocalíptico” la marca específica del pensamiento de Marx y Engels. (Massuh, 1976: 12). Desde esta perspectiva, el núcleo que marca el camino entre un socialismo y otro es el papel asignado a la violencia.

Para apoyar esta idea, autores como Massuh han recuperado apartes de la obra de Marx en los que critica duramente el sentimentalismo burgués y cristiano de movimientos socialistas (no marxistas) tales como la Liga de los Justos¹, asignando como punto de giro al verdadero

¹La Liga de los Justos fue una sociedad compuesta por trabajadores, principalmente artesanos alemanes exiliados, localizados en Londres, Bruselas y París, y en algunas

comunismo la creación de la Liga de los Comunistas. Según el filósofo argentino, “el tránsito de una Liga a la otra está regido por la necesidad de educar al socialismo en el espíritu de la lucha violenta y encarnizada. Nada de conciliación ni de prédicas persuasivas, nada de alianzas entre las clases. La violencia desencadenada debía transformarse en la estrategia de la lucha revolucionaria. El proletariado tendría que dirigir contra el opresor la misma violencia que durante siglos había soportado sobre sus espaldas y prepararse para una guerra sangrienta o nada.” (Massuh, 1976: 14). Desde esta lente, se nos presenta un Marx convencido de la necesidad de la violencia como condición del cambio revolucionario, que advierte la magnitud del cambio social ya no desde las partes sino de la sociedad en su totalidad. La revolución proletaria suprime todo el contexto, elimina para siempre toda forma de opresión, procura liberar al mismo tiempo y para siempre a la sociedad entera de la explotación, de la opresión y de la lucha de clases:

“Los comunistas no tienen por qué disimular sus ideas e intenciones. Abiertamente declaran que sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo orden social existente. ¡Tiemblen las clases gobernantes ante la perspectiva de una revolución comunista! Los proletarios, con ella no

partes de Alemania. No se trataba de obreros modernos trabajando en grandes fábricas mecanizadas. Sin embargo, fueron atraídos por las concepciones de Marx y Engels acerca de la naturaleza de la sociedad capitalista moderna. La Liga de los Justos usaba en su bandera el eslogan “¡Todos los Hombres son Hermanos!”. Cuando adhirió a las concepciones de Marx y se transformó en Liga de los Comunistas, adoptó el llamado del *Manifiesto*: “Trabajadores del mundo, ¡uníos!”. Wilhelm Weitling, jefe espiritual de la Liga de los Justos, tuvo una serie de diferencias con Marx al sostener la idea de que las organizaciones debían ser clandestinas, conspirativas y con poca propaganda, en tanto Marx exigía que se pusiese fin a la propaganda secreta y que se transformasen las limitadas agitaciones subterráneas en un vasto y visible movimiento de masas. El tránsito de La Liga de los Comunistas a la Liga de los Justos supuso el fin de un proceso evolutivo desde el comunismo idealista de los artesanos alemanes, del comunismo “filosófico y sentimental” de Weitling; mezcla de socialismo o comunismo franco-inglés y de filosofía alemana que constituía la doctrina secreta de la Liga, a una observación científica de la estructura económica de la sociedad burguesa, según Marx, único fundamento teórico sólido para sustituir la aspiración de realizar un sistema utópico cualquiera. Engels por su parte, en el prólogo a la edición alemana de 1890 del *Manifiesto Comunista*, se refiere a la Liga de los Justos en los siguientes términos: “... era un comunismo toscamente trabajado, puramente instintivo, un tanto brusco a veces, pero lo bastante pujante para engendrar dos sistemas utópicos: el del ‘icaro’ Cabet, en Francia, y el de Weitling en Alemania.” Engels [1890], 1992: 244)

tienen nada que perder que no sean sus cadenas. Tienen en cambio, un mundo entero por ganar (Ibíd: 285).”

El recurso a la violencia es inminente y necesario para la redención del hombre y su liberación definitiva. La violencia “no sólo viene a ser el instrumento de una *destrucción completa* sino de una creación completa también. La violencia de Marx es *apocalíptica* porque arrasa un mundo viejo y barre con él, es *redentora* porque libera al hombre de sus alienaciones y lo rehumaniza, y es *creadora* puesto que engendra un orden nuevo” (Ibíd: 15). “*Lucha o muerte; guerra sangrienta o nada. Así está la cuestión impecablemente planteada*”. (Marx, [1847], (1969): 290)

No obstante lo dicho hasta aquí, el estigma de apologeta de la violencia puede matizarse en Marx si se tiene en cuenta que su consideración de la misma tiene apenas un *carácter instrumental*. En este sentido, vale aclarar que no es la violencia *per-se* el núcleo de su pensamiento, sino la liberación de los trabajadores de su condición de explotación. Hannah Arendt ha argumentado con mucha fuerza el papel secundario que la violencia juega en el esquema conceptual de Marx. Según ella: “Si se voltea (en Marx) el concepto ‘idealista’ de pensamiento se llega al concepto ‘materialista’ de trabajo; nunca se llega a la noción de violencia” (Arendt, 1973: 43).

En este orden de ideas, el esfuerzo teórico de Marx está en caracterizar la relación social capitalista como una relación de explotación que no está compuesta únicamente por la violencia y por lo tanto, no es idéntica a ella. Con esto, el concepto central en la construcción teórica de Marx es el de explotación y no el de violencia. Este último fenómeno adquiere sentido sólo en torno a procesos que tienen, fundamentalmente, una significación económica, como es el caso de la acumulación originaria del capital. Sin embargo, Marx tiene la lucidez de destacar que la relación social capitalista supone el desarrollo de unas clases sociales cuyo conflicto se expresa también por fuera de la esfera económica de la sociedad, en el campo de la dominación política.

Por otro lado, si bien para Marx la violencia es también una forma que puede asumir el conflicto político de las clases sociales, no es la única. La lucha política de clases no descansa en la lucha violenta como tal, sino en el dominio del Estado por las clases sociales. De forma similar a como acontece con la consolidación de la relación social en el campo de la producción, el conflicto político y la lucha por y desde el Estado, no se pueden concebir exclusivamente como fundados en la violencia. Esta aparece fundamentalmente en los momentos de transición de las formas de dominación, en los períodos revolucionarios, o

cuando estas se encuentran cuestionadas en aspectos centrales de su ordenamiento. La violencia es una opción de la acción política concentrada sobre el poder del Estado; depende entonces de la situación de poder o de dominio y no exclusivamente del ejercicio de la violencia.

Consideraciones finales: Marx sobre la relación entre violencia y política

Hay en Marx un reconocimiento explícito del papel jugado por la violencia en la historia. Sin embargo, esta apreciación no desemboca en una valoración positiva de la misma aun cuando tienda a justificarse en la medida en que provenga de sectores de clase dominados y por lo tanto se halle enmarcada en procesos de liberación.

El aporte de Marx radica en *desmitificar la violencia* y asignarle un papel en la historia reconociéndola como un componente determinante, más no exclusivo, de la estructuración de la sociedad y, particularmente, del cambio social. La violencia está presente en la transición entre modos de producción, en la tensión entre fuerzas productivas y relaciones de producción y en el surgimiento y consolidación del capitalismo, como mecanismo catalizador del reordenamiento de las viejas y nuevas relaciones sociales.

En segundo lugar, la violencia tiene en Marx una *dimensión estrictamente instrumental* y no axiológica para el proletariado. No es pues una condición necesaria e inminente del devenir histórico, sólo un medio particular a ser empleado con miras a la resocialización de las condiciones de producción. Sin una dosis de violencia, a las clases subordinadas les sería imposible desencadenar y llevar a feliz término el proceso de emancipación definitiva de la humanidad; es por ese fin que se legitima y justifica la violencia revolucionaria organizada. El fin pues, es la liberación y no, la violencia misma.

En tercer lugar, el planteamiento marxista hace énfasis en la *violencia como algo externo* a los individuos. Sea como coerción-represión estatal, enajenación económica o lucha revolucionaria, la violencia es algo que se ejerce *desde fuera* sobre los individuos que la padecen, y algo que éstos ejercen sobre quienes iniciaron el ciclo de violencia para defenderse y revertir la situación. Se trata, entonces, de una *externalidad* a los individuos; de algo que viene de fuera y que hay que combatir hacia afuera. Y lo que haya de violencia en el interior de la persona humana, al igual que otros componentes de su personalidad, tiene un origen exógeno. Esta aclaración vale para quienes ven en Marx

un supuesto retorno al hobbesianismo y a una noción antropológica pesimista.

Finalmente, merece destacarse el *optimismo* marxista acerca del fin de la violencia. Este optimismo tiene su razón de ser, primero, en el historicismo de Marx y, segundo, en su visión de la violencia como un fenómeno eminentemente social. En el esquema de Marx, la historicidad no sólo hace transitorios los diversos fenómenos humanos, sino que también los inscribe en un proceso de humanización de largo aliento que condena a su desaparición a todo aquello que empaña la vida humana en el presente

Bibliografía

Arendt, Hannah: *Sobre la violencia*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1970.

Engels Federico [1880]: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marxist Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/index.htm>. Recuperado 03/05/11

Engels, Federico [1890] (1992): “Prólogo a la edición alemana de 1890” del *Manifiesto Comunista*, en Karl Marx: *La cuestión judía y otros textos*, Editorial Planeta de Agostini. Barcelona- México- Argentina.

Galtung, J. (1998): *Tras la violencia 3R: reconstrucción reconciliación, resolución, afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: bakeaz, gernika gogoratu.

Joas, Hans (2005): *Guerra y Modernidad*, Barcelona, Paidós.

Lenin, V.I. [1917], (2009): *El Estado y la revolución. La Doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la Revolución*. Ediciones Espartaco, Córdoba.

Marx, Karl y F. Engels [1845-1846], (2005): *La Ideología Alemana*. Buenos Aires, Santiago Rueda Editores.

Marx, Karl [1848], (1992): “Manifiesto del Partido Comunista”, en *La cuestión judía y otros escritos*. Editorial Planeta de Agostini. Barcelona- México- Argentina.

Marx, Karl [1851]: *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marxist Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>. Recuperado 03/05/2011.

Marx, Karl. [1847], (1969): *Miseria de la filosofía*. Madrid, Editorial Aguilar.

Marx, Karl [1867], (1974): “La llamada acumulación originaria”, en Karl Marx y Federico Engels: *Obras Escogidas* Tomo II, Editorial Progreso, Moscú.

Marx, Karl [1885], (1967): *El Capital*. Volumen I. Fondo de Cultura Económica. México.

Massuh, Víctor (1976): *La Libertad y la violencia*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1976.

Sartre, Jean Paul (1960):” La Filosofía de la Revolución”, en *Materialismo y Revolución*. Buenos Aires: Ediciones Dédalo.

Recibido: 15/12/2010 - Aceptado: 27/4/2011