

# Pensar la violencia: violencia identitaria y violencia instrumental<sup>1</sup>

Thierry Hentsch

La violencia nos perturba en lo que pensamos, y no podemos pensarla por fuera de las relaciones humanas.<sup>2</sup>

## Pensar lo que perturba

El desencadenamiento de las fuerzas de la naturaleza incita más intensamente a conjurar que a reflexionar, a pesar de los esfuerzos que desplegamos para dominarlas. Esos esfuerzos tienen en sí mismos ciertas resonancias mágicas: la técnica moderna, con todo lo que ella sacrifica a su devoradora progresión, conserva no obstante algo del holocausto en aquello que le demandamos, entre otras cosas, apaciguar el furor de los elementos. Esta demanda resulta en muchos aspectos irrisoria, incluso si nuestra capacidad previsional aumenta. Se considera bueno conocer las causas de los temblores de tierra, identificar las zonas de más riesgo y construir en consecuencia, pero el sismo mismo sigue siendo imprevisible, al menos en cuanto a su hora y a su amplitud. Cuando se produce, el sacudón nos agarra por sorpresa, siempre imprevisto, siempre aterrador. La explicación científica viene *a posteriori* a manera de apaciguamiento para todo el mundo, mientras

- <sup>1</sup> Traducción: A. Cristina Bisson.  
Trabajo publicado en Cyber TRANS, Vol. 8 “Le sexuel”. Hentsch, T.: *Penser la violence: violence identitaire et violence instrumentale*.  
<http://mapageweb.umontreal.ca/scarfond/T8/8-Hentsch.pdf>.
- <sup>2</sup> Este texto ha sido objeto de una comunicación durante la “Mesa redonda Julian-Bigras” de la Sociedad Psicoanalítica de Montreal, organizada por Josette Garon el 10 de febrero de 1995, teniendo por tema “Pensar la violencia”.

que en el lugar la máquina de socorrer balbucea. En esta impotencia, seríamos sin duda numerosos los que aceptaríamos el sacrificio del chivo máspreciado para que la tierra deje de retumbar a nuestros pies.

Pero el rito sacrificial, nos dice René Girard, bajo la excusa de arrojar una víctima (animal o humana) como pastura a los pies de los dioses, tiene una función social: conjurar el desencadenamiento de la violencia entre nosotros. A la sombra de la explicación teológica y a espaldas de aquellos mismos que la consuman, el sacrificio encontraría ahí su “última palabra”. Lo que la justicia trata de curar, el sacrificio trata de prevenir: una y otro apuntan a impedir el engranaje sin fin de la venganza.<sup>3</sup> Tanto si viene de los dioses como de los hombres, a decir verdad, la violencia podrá siempre de una u otra forma ser atribuida a la naturaleza. Esta naturaleza de la cual nuestra especie tanto ama distinguirse sin poder evitar formar parte de ella. En lo humano, la violencia puede aparecer en efecto como la prolongación, como el eco en nosotros y entre nosotros del hecho de que la naturaleza nos da la muerte. Una de las violencias de la vida, y no la menor, es que es siempre susceptible, la vida, de retirarse brutalmente de nuestro cuerpo –pero la muerte no es la única violencia de la naturaleza ni el asesinato es la única forma de violencia que los hombres se hacen.

Cualquiera sea el tributo que tengamos que pagar a la condición animal, toda aproximación naturalista a la violencia se queda corta: más tarde o más temprano llega a la tautología según la cual la violencia es inherente a la vida y que está en la sociedad por todas partes además de en la naturaleza. Esta pobre analogía enmascara lo más perturbador, a saber: que el género humano está siempre amenazado por un *exceso* de violencia intestina que, según parece, no se encuentra en las otras especies animales. Este exceso: he aquí justamente aquello a lo que la sociedad más teme y lo que trata de evitar por todos

<sup>3</sup> Girard, R. (1972): *La violencia y lo sagrado*, Paris, Grasset, col. “Pluriel”, pp. 18-19 y 33-41. “Todos los medios jamás puestos en obra por los hombres para protegerse de la venganza interminable bien podrían ser aparentes. Se los puede agrupar en tres categorías: 1) los medios preventivos que reconducen a desviaciones sacrificiales del espíritu de venganza; 2) la disposición de los arreglos y las trabas a la venganza, como las estructuras, duelos judiciales, etc., cuya acción curativa es aun precaria; 3) el sistema judicial cuya eficacia curativa no tiene igual.” (p. 36)

los medios. Por más injusta y tiránica que sea, ninguna sociedad puede dar libre curso a la violencia de sus miembros sin vulnerar su existencia. Que esta violencia deba ser trascendida, expulsada, limitada, canalizada, monopolizada, administrada, simbolizada, es justamente el signo de que no puede ser admitida entre nosotros como un simple hecho de naturaleza.

Esa necesaria denegación (de admitir la violencia como “natural”) tiene consecuencias, entre las cuales la más banal y la más mellada es que la violencia corre el riesgo muy a menudo de no ser pensada más que a partir de su rechazo. Pero es ya demasiado decir, entonces, que la violencia es pensada: bajo este ángulo puramente negativo ella queda precisamente como impensable. La reprobación de la cual es objeto ocupa el lugar de la reflexión. Juzgada mala *a priori*, la violencia no es más que aquello que la sociedad debe curar, y si se reflexiona sobre sus fuentes, es generalmente con la quimérica intención de se-carlas mejor. La violencia no debe ser solamente condenada sino, más aún, prevenida, arrancada de raíz. Su erradicación llega a ser también un signo de civilización. En esta lógica preventiva, sin embargo, actuamos a escondidas como aquellos a quienes llamamos primitivos. Por poco que seamos menos despiertos que ellos: no sabemos qué le sacrificamos –o tal vez hacemos como que lo ignoramos.

*Engaño*, en efecto: la potencia de nuestro aparato jurídico-represivo, cuya progresión nada desmiente, debería bastar para convencernos, a pesar de todas las astucias que empleamos para suavizar las apariencias, de que allá, en las fuentes de la violencia, hay algo que permanentemente se nos escapa. Lejos de eliminar la violencia, la justicia la recluta para romper radicalmente el ciclo de la venganza privada. Es justamente ahí, como bien lo había visto Hobbes, donde ella encuentra su más grande, por no decir su única legitimidad. Pero que esta violencia pública sea indispensable para hacer fracasar al engranaje de la violencia privada indica bien que la violencia no es simplemente un fenómeno a combatir. Y como no puede más ser pensada como un simple dato de la naturaleza, hay que resolverse a pensarla como eso que nos perturba.

## La violencia inicial

En su célebre estudio sobre *Das Unheimliche*<sup>4</sup>, Freud nos vuelve atentos a que lo *Heimliche*, lo familiar, lo íntimo puede transformarse en inquietante cuando inopinadamente retorna allá donde no se lo esperaba. Freud vincula ese sentimiento a la perturbación que arroja sobre el espíritu más racional el descubrimiento en él mismo de una imprevista vulnerabilidad a supersticiones (o creencias animistas) a las que juzgaba definitivamente superadas. En los dos casos aflora desagradablemente algo que se hubiese preferido mantener secreto, oculto –otro sentido de *heimlich*.<sup>5</sup>

Todos tenemos, en diversos grados, un contacto original, íntimo, secreto con la violencia, algo que preferiríamos olvidar. Trataremos más adelante de precisar qué nos lleva al olvido de la violencia inicial. Veamos primero en qué consiste esta ruda iniciación.

Podríamos evidentemente comenzar por el nacimiento: hoy es un lugar común designarlo como nuestra primera violencia, es decir la violencia primera, excluyente, con la cual nos marca la vida en el momento de nuestra entrada a este mundo –aun cuando no sea seguro que ese pasaje necesite toda la violencia ritual con la cual lo rodeamos–. Pese a todo lo que esta violencia inicial pueda tener de humanamente agregado, sin embargo, la evocación de esta “evidencia” nos reenvía más o menos al naturalismo, cuya vacuidad hemos admitido. Ese naturalismo aparece tanto más hueco, en la ocurrencia, que nada permite excluir que el embrión que todos hemos sido no haya recibido los ecos de una violencia humana. Decididamente, no se trata aquí de biología.

La experiencia íntima en la que nos hace falta reflexionar es de otro orden: el orden, o el desorden, al cual somos introducidos desde (¿antes?) el nacimiento. Esta introducción a las relaciones socio-familiares no pasa sin pena ni pérdida. Los ritos iniciáticos de la pubertad en algunos pueblos, las novatadas estudiantiles y otros rituales de pasaje en nuestras sociedades aparecen como un reflejo, como una repetición más o menos grosera de este aprendizaje inicial. En cuanto

<sup>4</sup> [Lo siniestro, en Francia “una inquietante extrañeza”. N. de la T.]

<sup>5</sup> [Familiar, N. de la T.]

a este último, el vocabulario mismo del psicoanálisis deja entender que no se hace sin violencia. Violencia probablemente inevitable, es decir necesaria, pero violencia al fin. No se dice del pequeño humano que debe pasar por la castración (de la cual la circuncisión sería tal vez la marca simbólica), o por varias castraciones sucesivas, como lo propone F. Dolto?<sup>6</sup> Esas castraciones, es verdad, no son más que privaciones. Bien conducidas, al contrario, abren al niño a la riqueza del universo. Sólo queda que el itinerario es difícil y que la castración, siguiendo las circunstancias que lo rodean y que jamás son ideales, puede igualmente constituirse en objeto de una más o menos gran angustia: temor real de ser abandonado, de ser amputado, de desaparecer. Pasa lo mismo con el reencuentro con la lengua: apropiación exultante de un tesoro inmenso, alegría exaltada de la primera frase, de la participación en el lenguaje a través de la toma de la palabra. Como indica Lacan, eso no va sin pérdida —esta pérdida irremediable que arrastramos toda nuestra vida y que la literatura llama muy justamente “lo indecible”.

En *Más allá del principio de placer*, Freud remarca a propósito de la compulsión de repetición que ella “reconduce también a experiencias del pasado que no comportan ninguna posibilidad de placer”. Agrega: “El florecimiento precoz de la vida sexual infantil está destinado a la declinación porque los deseos que allí surgen son incompatibles con la realidad y porque el niño no ha alcanzado un estadio suficiente de desarrollo. Ella encuentra su fin en las circunstancias más penosas, en medio de sentimientos profundamente dolorosos.”<sup>7</sup>

Arqueólogo de las neurosis, Freud anuda evidentemente un interior más particular a las heridas mal cerradas. Pero el padre del Edipo no ha renunciado jamás a obtener de sus observaciones clínicas enseñanzas más generales sobre el desarrollo de la psiquis (que esta generalidad esté o no limitada a la cultura judeocristiana no tiene necesidad de ser discutido aquí).

<sup>6</sup> Dolto, F. (1984): *L'image inconsciente du corps*, Paris, Editions du Seuil, chap. 2: “Les images du corps et leur destin: les castrations”.

<sup>7</sup> Traducción de J. Laplanche y J. B. Pontalis, en Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. “Petite Bibliothèque Payot”, 1981, p. 60.

Al publicar el caso de *Juanito* previene a sus lectores que una buena parte de lo que mostrará es probablemente “típico del desarrollo sexual de los niños en general”.<sup>8</sup> Desde el punto de vista que nos interesa, el caso presenta al menos dos trazos remarcables: por una parte, el aprendizaje sexual, afectivo y “científico” de Juanito no transcurre sin alguna violencia (amenaza de castración, terror del caballo, deseo de muerte respecto a su hermana pequeña); por otra parte, él recibe según todas las apariencias un hermoso desenlace<sup>9</sup>. En el epílogo que agrega trece años más tarde a su estudio, Freud relata la visita que le hace Juanito ya grande (tiene 19 años) y se felicita por ver a un hermoso joven, pleno de salud, sin inhibiciones, que su experiencia psicoanalítica precoz no ha precipitado en los malestares que algunos habían presagiado. Una cosa, sin embargo, no deja de intrigarlo: “Cuando él vino a leer la historia de su enfermedad, me dice, todo le parecía algo extraño, él no se reconocía allí y no podía acordarse de nada, sólo llegando al viaje a Gmunden fue que se despertó en él un muy leve destello de recuerdo: bien podría tratarse de él. Así, el análisis no había preservado el advenimiento de la amnesia, pero ella había devenido en sí misma la proa<sup>10</sup>.”

Esta amnesia que el análisis mismo no ha preservado (¿que ha favorecido?) evoca el olvido que marca *das Heimliche*, lo familiar. No sería *unheimlich*, inconfortable, tener siempre en la memoria los momentos dolorosos de nuestra primera infancia, revivir sin pausa las violencias, pequeñas o grandes (pero hay una escala que valga en el estado de vulnerabilidad en el que estamos?), que han contribuido a modelar nuestro psiquismo? Alguien se asombraba un día delante mío de que los estragos de la infancia no dejen más marcas, de que nuestras vidas no queden ensombrecidas demasiado a menudo por el veneno de las antiguas heridas, que no seamos oprimidos por el puño

<sup>8</sup> *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 95. Al término de su estudio, Freud vuelve con una insistencia casi sospechosa sobre lo que el caso Juanito tiene de normal más allá de lo inevitable de sus particularidades (pp. 193-197).

<sup>9</sup> Eso, a pesar de la ausencia del único esclarecimiento -sobre la existencia de la vagina y del coito- que los padres, con extrañeza de Freud, no han osado proveer al niño (*ibid.*, p. 196).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.198.

de las violencias acumuladas. No queda excluido, en efecto, que lo inconsciente sirva de saludable basurero a los sufrimientos cuya memoria es inútil, indeseable.

A primera vista, esta afirmación parece contradecir los propósitos mismos del psicoanálisis. Hecha la reflexión, esos propósitos son nada menos que evidentes. Digamos que sería aventurero fijarlos en términos generales. Antropológicamente, seguro, el psicoanálisis puede aparecer como el necesario rito iniciático que la modernidad occidental ha debido inventar para recordarnos la fragilidad de nuestra humanidad en vías de perder trascendencia. No se sigue de ello que el psicoanálisis deba, que pueda emplearse para poner lo humano enteramente al día. El común de los mortales no tiene razones, después de todo, para creer que el análisis “es para los enfermos” –para aquellos cuya locura no es bastante grande ni la memoria bastante feliz.

Henos aquí pues obligados a renunciar a hacernos una justa idea del rol que juega “ordinariamente” la violencia en la formación del sujeto. Los términos mismos de la cuestión se desgranán en evasivas: no tenemos ninguna definición “operatoria” de la violencia, ningún criterio sólido que permita demarcar netamente la patología de la norma, ninguna concepción clara del sujeto. La plenitud del “Yo” al cual Freud podría parecer invitarnos (*Wo es war soll Ich werden*) permanece evidentemente inaccesible. Que “yo es un otro”, según la célebre palabra de Rimbaud, eso es justamente lo que el psicoanálisis no cesa de decir desde hace un siglo. División irreductible, constitutiva del “sujeto” que, paradójicamente, se “reconoce” en su extrañeza, en su incompletud. Para Sócrates, ya el solo conocimiento digno de esfuerzo era esta infinita exploración de los límites de lo humano en nosotros. Conocimiento en sí limitado, incompleto por definición. Sin embargo, a pesar de esta incompletud, o mejor, a través de la experiencia misma de esta insuficiencia, sabemos hoy que no somos nunca tan “verdad-eros” como en esta cesura que nos divide. No sólo lo sabemos, sino que sabemos también que en el lugar mismo de esta fractura hay un otro. La otra franja, el otro es la violencia inicial cuyo “yo” porta la secreta mutilación.

Estamos aquí más allá de una cuestión de grado, más allá de toda apreciación de valor: medida o excesiva, buena o mala, la violencia

del otro —el otro en tanto violencia— contribuye desde el origen a la formación de nuestra identidad. Aun en los casos en que esta violencia da aparentemente felices resultados (como para Juanito), la violencia del aprendizaje que el otro nos impone, aunque sea con las mejores intenciones del mundo, es dolorosa, hiriente. Cuanto más el aprendizaje parece logrado —y tanto tiempo como dure el sentimiento de triunfo—, más fácilmente el recuerdo de esta violencia se borrará de la conciencia. No se tendrá *conciencia* de haber sido violentado y el recuerdo que se habrá guardado de ciertos temores infantiles nos hará sonreír. Cuanto más, se experimentará algún orgullo por haber sobrepasado las pruebas de las cuales uno aun se acuerda y que parecen haber “andado bien”. Las que “andan mal”, son sepultadas más profundamente aún o distorsionadas con mucho más cuidado. En fin, a menos de ser imperativamente empujado por los fracasos repetidos, por la dificultad de vivir, el Yo rechaza explorar al sujeto a quien viste, no trata de conocer violencias y sufrimientos que lo constituyen. Aun los que se comprometen en esta exploración encuentran en el camino, como Dante delante de las puertas del Infierno, poderosas “resistencias”.

## Los dos niveles de la violencia colectiva

El rol que juega la violencia al nivel de la identidad individual se reencuentra *mutatis mutandis* en la formación de la identidad colectiva. Más aun: los niveles se interpenetran: el otro, aquel a cuyo filo nos lastima desde nuestra llegada al mundo realiza poco o mucho el relevo de los límites y prohibiciones de este mundo. La castración no es sólo familiar; es evidentemente social. El otro *es* la sociedad —aun si la odia. Interiorizamos la cultura, como se dice, bajo el mismo título que la identidad interioriza la alteridad. Mientras se experimenta a la sociedad como un peso demasiado insoportable, la violencia de ese proceso permanece como desapercibida, sepultada. De hecho, la mayor parte de la gente carga ese bagaje sin prestarle atención. Se arreglan de la misma manera en que se acomodan sus “Yo” o, mejor aún, los valores sociales, en lo que tienen más en común y más implícito,



son integrados a la imagen que tienen de sí mismos (se trata del “uno” heideggeriano). Se podría decir que la amplitud de esta integración es inversamente proporcional a la intensidad y a la perseverancia con las cuales el individuo habrá impulsado en él la pregunta sartreana: “¿Qué he hecho yo de lo que se ha hecho de mí?” Y esta pregunta no es de las que atormentan a la pequeña pantalla.

Como cada uno sabe, los medios audiovisuales están saturados de violencia. Pero la violencia mediática es continua, aplastada, encuadrada, por tanto, inofensiva. Cero riesgo de que salga de la caja de imágenes. Esta, por definición, no muestra más que la violencia hecha a los otros, y mejor si están en las antípodas, ella, justamente, a la cual el telespectador, salvo excepción o cambio, no tendrá que padecer y que cuanto mucho los corresponsales de guerra y los socorristas (con o sin cascos azules) arriesgan en su lugar. Aun no estamos mirando nuestros propios malestares en la televisión, pero la idea hace su camino. En cuanto a la contaminación (“sobre los jóvenes”, evidentemente), es más limitada de lo que se cree. En todo estado de causa, el temor a esta contaminación actúa en el mismo sentido que el mensaje mediático y tiende a enmascarar lo principal, a saber que la violencia televisiva hace pantalla, literalmente, a una violencia mucho más real pero mucho menos telegénica: la que soportamos todos los días sin pensarlo. Qué probabilidad tenemos de no ser ni hambrientos, ni bombardeados, ni quemados, ni torturados, nosotros que no soportamos más que las pequeñas afrentas de lo cotidiano: la rigidez de nuestras burocracias, la estrechez de espíritu de nuestros superiores, la arbitrariedad de la coyuntura económica, el gota a gota de la razón instrumental, la lógica de la rentabilidad y su recompensa suprema, el consumo.

Detrás de lo que se reconoce como violencia manifiesta y que, por regla general, toca al otro, se perpetúa y se acentúa el totalitarismo a la vez discreto y ofensivamente maquillado de nuestra sociedad. Ese totalitarismo ha sido detectado, analizado desde hace largo tiempo y bajo ángulos muy diversos (pensemos en Marx, en Nietzsche, en Heidegger, en Arendt, en Guénon, en Marcuse, en Chomsky). Sin gran resultado. Nuestras sociedades modernas y, más aún, el ilusionismo

de la posmodernidad, saben hacer disimular las diferencias (mano a mano con lo *political correctness*), lanzan en todas las direcciones los mil reflejos de su pletórica producción, pueblan nuestro imaginario de una infinidad de sueños cintilantes. Somos exactamente como esos salvajes de los cuales nos burlamos: cambiamos el oro de nuestra vida por chucherías. La única diferencia es que a estas chucherías las fabricamos nosotros.

Evocar el totalitarismo choca o, peor aun, hace sonreír –“¡Pero hay que ver!”–. Esta sonrisa tiene de qué estar satisfecha, porque es de hecho verdadero que, al lado de las chucherías, nuestras sociedades occidentales ofrecen muchas piedras preciosas a los que tienen el ocio, la cultura y sobre todo los medios de elegir con discernimiento, con tacto, con gusto, lo que le conviene: una instalación de alta fidelidad, libros raros, un lago sin barco a motor, un paseo tranquilo por su campo, la lectura de los clásicos, un Chateau-Margaux 82 (la moderación tiene mejor gusto cuando uno bebe los grandes vinos). Para esa gente, cuyo número va más disminuyendo que aumentando, hay maneras de vivir bien, por ejemplo de vivir inteligentemente, sensiblemente –en el doble sentido que evoca la recuperación de este anglicismo. Para esta *élite* de la cual Ud. y yo formamos parte, la evocación de la violencia corrientemente desentona, no corresponde a nada. Pero si tratamos de reflexionar sobre el tema, es que sentimos que ese “desentonamiento” nos concierne. ¿Qué es lo que nos hace parar la oreja, si no, por volver a una noción familiar, lo que la violencia tiene de *unheimlich*?<sup>11</sup>

Vamos a interrogar, en efecto, a la *Heimlichkeit*<sup>12</sup> de la violencia ordinaria recubierta por la banalidad de lo cotidiano. Ya lo sé: delante del gatillo del pirata aéreo o frente al cuchillo acerado del drogadicto en abstinencia de heroína, mi adrenalina me dará un paseo y no me dejará ni medio segundo para pensar en la inanidad repentina de ese sutil concepto freudiano. Ante la violencia inmediata dirigida contra sí mismo, *in vivo* y no más *in vitro*, sin el abrigo de nuestra pantalla, toda teoría se desmorona. Es demasiado tarde, si no para reflexionar, al

<sup>11</sup> [Siniestro, o de “inquietante extrañeza”, N. de la T.]

<sup>12</sup> [Familiaridad, N. de la T.]

menos para teorizar. Aprovechemos entonces que no tenemos –no en este momento– el cuchillo sobre la garganta ni el cañón contra la sien para pensar con calma la significación de tal eventualidad: la violencia bruta, como la angustia de la enfermedad, “anula” el pensamiento. Nadie sabe, antes de hacer la experiencia, cómo se comportará...

Significación que es más fuerte aun a nivel colectivo: cuando los pueblos o los grupos se matan entre sí, significa justamente que el pensamiento ha fracasado. *Das Heimliche*<sup>13</sup> se revierte en el exceso, en una desmesura atroz que ningún sacrificio puede conjurar, que ninguna justicia puede contener. Es la violencia sin freno, no sobre la pantalla en contraposición a nuestro confort, sino en lo real, a nuestra puerta.

La *Heimlichkeit* de la violencia, como se habrá comprendido, es lo impensado del totalitarismo que administra día a día el caos de nuestra sociedad. Esta violencia, a la que no se ve porque ciega los ojos, porque impregna todo lo cotidiano, y a la que para mayor seguridad nosotros velamos con el espectáculo coloreado de la miseria de los otros, esta grisura que es tan profundamente nuestra, he aquí lo que, a propósito de la violencia, es lo que más hace reflexionar. Pero es allí también donde el pensamiento anuncia lo más difícil, lo más penoso. Esta *Heimlichkeit* es precisamente lo que más nos repugna dejar en descubierto, exactamente como el espíritu racional rehúsa reconocerse frente a las creencias sobrepasadas o a descubrirse separado de sí mismo. La “Civilización” está implicada.

En otros términos, la pregunta sartreana planteada anteriormente se hace en plan colectivo, en plan civilizacional: “¿Qué hemos hecho con lo que la historia ha hecho de nosotros?” ¿Qué conciencia, nosotros, occidentales, tenemos de la civilización que nos contiene y que prolongamos sin reflexionar? Sin reflexionar, entre otros olvidos, en las fuentes de lo imaginario que ordenan nuestra identidad colectiva? ¿Cómo es que, para lo mejor tanto como para lo peor (pero para lo primero más intensamente que para lo segundo) adherimos espontáneamente a esta enormidad identitaria tan vaga como vasta cuya larga

<sup>13</sup> [Lo familiar, N. de la T.]

familiaridad enmascara la incongruencia y que tiene nombre: “Occidente”? Tratemos por un instante de asombrarnos por esta apelación incontrolada, por esta extraña identidad, forjada en torno de un punto cardinal. Más exacto sería decir: en el eje de una *dirección* cardinal; el sol en su ocaso mostraría la voz de la razón. Y nosotros la habríamos seguido. La habríamos cumplido. Podemos sonreír de creernos todo a despecho de nuestras más graves desilusiones, en despecho de nuestras más vivas denegaciones.

Y está en Hegel<sup>14</sup>. La evocación de Hegel, sublime pensador del desgarrar, no es gratuita: en el reflejo sin fin que la conciencia se reenvía a sí misma y de sí misma en el espejo del mundo, lo mismo termina siempre por triunfar; en la dialéctica del amo y del esclavo, el amo padece de lo que el reconocimiento del esclavo le muestra sin valor, esta decepción provisoria no impide a la conciencia, sabiéndose herida, volver a ser el amo de sí misma y de su relación con el mundo, reunificarse en el advenimiento del Espíritu. La alteridad permanece sólidamente al servicio de la identidad, nunca es aceptada ni reconocida como radicalmente otra, extranjera; termina siempre por ser recuperada. Hegel no piensa la división más que para superarla mejor. Él es, a pesar de sí mismo, la conciencia positiva de Occidente.

Quizás Hegel tenía una excusa: hablaba antes de Auschwitz. El “sol interior de la conciencia de sí”, a partir de entonces, ha empalidecido un poco. Los hornos crematorios lo nublan. Occidente ha devenido a pesar de sí mismo el otro incomprensible: los campos de exterminio hablan del irreductible abismo que lo separa de su imagen. *Y sin embargo esta imagen no ha cambiado* —o ha cambiado tan poco, mirando la inmensidad de la fractura. Por bien que sepamos que la ra-

<sup>14</sup> Hegel, G. W., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traducido para Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 22: “La única idea que aporta la filosofía es esta simple idea de que la razón gobierna al mundo y que por consecuencia la historia universal es racional”. Y más lejos, p. 82: “La historia universal va del Este al Oeste, porque Europa es verdaderamente el término, y Asia el comienzo de esta historia. [...] pues, aunque la tierra forme una esfera, la historia sin embargo no describe un círculo a su alrededor, sino que es más bien un Estado determinado y es el Asia. Aquí se levanta el sol exterior, físico, y al Oeste se acuesta; por el contrario, allá se levanta el sol interior de la conciencia de sí que propaga un resplandor superior.”

zón de las Luces no ha mantenido su promesa, su esplendor imaginario continúa cubriendo bien o mal la razón que estaba, que permanece lo más realmente, lo más eficazmente en obra: la razón instrumental.

Esta razón instrumental es en la escala de la civilización lo que la racionalidad es al sujeto salido de ruta por el retorno de lo irracional: ella niega todos los signos de su desconcierto. El grito de Nietzsche no ha alcanzado aún nuestras orejas. El psicoanálisis mismo está amenazado de sordera. Es de temer, en efecto, que el psicoanálisis llegue insensiblemente a instrumentalizarse, a hacerse la herramienta racional de una falsa reconciliación del sujeto consigo mismo, antes que dar la palabra a la cesura del ser. En esto, el psicoanálisis no haría más que unir sabiamente los rangos de las ciencias llamadas humanas para participar con ellas en la instrumentalización del mundo y de la humanidad. A menos que se trate de la *ilusión* de esta instrumentalización.

El devenir del mundo, después de todo, no necesariamente es tan sombrío como puede hacer creer el imaginario que domina la conciencia occidental. Por más pujante que sea, la dinámica económico-técnica de nuestra civilización no es apropiada para colmar la falla del sujeto —ella no tiene, por cierto, ninguna “preocupación” de este tipo. Nosotros estamos, como humanos, más acá de la eficacia en la cual creemos. La eficacia (y su doble, la productividad) es un discurso, una religión. Una religión sin nombre a la cual no dejamos de ofrecer en sacrificio la inteligencia, el deseo, la belleza; un dios voraz a cuyos pies arrojamos a los pobres, los débiles, los excluidos de todo tipo. *Más violenta que la técnica misma: la tecno-logía, el discurso que la reclama y la monopoliza.* Puede que sea utópico soñar con una técnica que sería despojada de la ideología conquistadora que ha presidido su nacimiento. En efecto, ya no sería de hecho la ciencia moderna. Pero ninguna fatalidad puede condenarnos a una concepción unívoca, monolítica de la razón, de la ciencia y de la técnica. Y la concepción que domina nuestros días es mortífera.

Bajo nuestros ojos, el tejido social cruje, se deshilacha. La deuda pública reclama su libra de carne. La violencia estructural e ideológica delante de la cual cerramos democráticamente los ojos retorna bajo formas sensacionalistas —“manifestaciones de violencia”, dicen

los medios, que por oficio tratan la novedad como una mercancía y no se anudan más que a las erupciones más visibles. Que el sistema se agriete, que su violencia disimulada, puesta al desnudo, suscite movimientos de revuelta, no es cuestión de deplorarlo. Pero importa que la revuelta sea advertida de lo que la puede cegar. Cuanto más sus fundamentos permanecen en la oscuridad, menos salen a la reflexión sus temores, más rencorosas y destructivas serán las formas que tomará.

El peligro amenaza a las colectividades más aún que a los individuos. Sin reflexión, la violencia identitaria, el temor a desaparecer resurgen en el desencadenamiento de una rabia colectiva tanto más “reaseguradora” cuando es compartida. En las emulaciones violentas del grupo, el sujeto dividido encuentra la falsa completud, la imbécil exaltación gracias a las cuales cubrir la angustia de nuestra civilización. Sin un destello de lucidez sobre la alienación del sujeto, la violencia, venga de donde venga, no puede más que desbordar hacia el exceso, hacia las represalias sin fin y sin freno –como en Bosnia, y también como en Irak.

Y este destello de inteligencia, para perfilarse en nuestra conciencia, tiene necesidad de la palabra. En eso, la política y el análisis se reúnen o al menos *podrían* reunirse en el mismo lugar: para volver a dar la palabra a la violencia negada, que gime amordazada en lo impensado de nuestra civilización. Esta palabra hoy es lo más difícil y lo más necesario.

Como es corriente, la reflexión se detiene ahí donde el problema comienza.