

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA (A PROPÓSITO DE JOSEPH DE MAISTRE)

Jorge Armando Reyes Escobar*
FFyL, UNAM

Recibido: 23-diciembre-2011
Aprobado: 28-enero-2012

RESUMEN: Las siguientes líneas versan sobre la dificultad de definir a la violencia. El hilo conductor se centra en una reflexión en torno a la función que cumple el espacio en la obra del escritor francés Joseph de Maistre. La exposición se divide en dos partes: en la primera se expone la dificultad de aprehender conceptualmente la experiencia de la violencia y se presentan algunas razones que dan cuenta de semejante dificultad. En la segunda parte, se ilustrará el vértigo y desconcierto que produce en el pensamiento la vivencia de la violencia tomando como eje el modo en el cual opera la distribución espacial en *las veladas de San Petersburgo* de Joseph de Maistre.

PALABRAS CLAVE: violencia, filosofía, De Maistre.

Abstract: This paper is about the difficulty to define the violence. The purpose of this text is a reflection on the role of space in the work of French writer Joseph de Maistre. The exposure is divided into two parts: the first presents the difficulty of apprehending conceptually the experience of violence and some reasons about this difficulty. In the second part, we will illustrate the vertigo and the confusion that occurs in the thought the experience of violence using as a focal manner which appears in the spatial distribution in *St. Peterburg Dialogues* of Maistre's work.

Key words: violence, philosophy, De Maistre.

I

No filosofía *de* la violencia, sino filosofía y violencia. ¿Acaso tiene sentido la diferencia? Theodor Adorno escribió en alguna ocasión que “los títulos deberían, como los nombres,

designar, no decir”¹. De ser así, el título señala e indica, pero no proporciona conocimiento discursivo porque no opera a la manera de un juicio, en el cual cabe discernir la presencia del concepto mediante el cual se determina

¹ Theodor W. Adorno, *Notas sobre literatura*, Akal, Madrid, 2003, p. 314.

* Doctor en Filosofía. Profesor del Colegio de Filosofía y del Posgrado de Filosofía en la FFyL. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: guandajo@gmail.com

lo particular; más aún, el título tampoco hace las veces de ujier del concepto, sino que señala, en cambio, el talante del asunto del que se ocupará el texto, talante casi siempre destinado a mantenerse al margen del sentido fijado en el despliegue de este último.

¿Qué designa, pues, el título “filosofía y violencia”? No una unidad funcional formada por la conjunción copulativa, en la cual la filosofía desempeñaría el papel del marco teórico mediante el cual se explicarían y criticarían los actos violentos. Semejante modo de proceder presupondría que aún se mantiene incólume la posibilidad esencial de posicionar (en el sentido que le da Hegel al término “*setzen*”). Esto es, establecer y hacer autoconscientes los límites que coordinan la reciprocidad de categorías tales como interno/externo, forma/contenido, teoría/praxis que ordenan el campo de la experiencia como experiencia *del mundo*. La espontaneidad del posicionar —y la subsecuente capacidad de emitir juicios— es precisamente lo que la percepción de la potenciación de la violencia parece desmentir, no por medio de la interpelación de un argumento, sino por la imposibilidad misma de orientarse debido a la desarticulación del “espacio de las razones”.

La percepción se encuentra en la violencia, en un torbellino de encierro y desamparo. El desplazamiento de las imágenes espaciales asociadas a la violencia, del espacio fortificado del castillo en los siglos XI y XII —de donde salían intempestivamente los hombres armados al servicio del señorío para azotar la campaña— al desamparo

y vulnerabilidad que representa la ciudad de Sarajevo al final del siglo XX —en la cual no hay edificación que brinde cubierto y toda plaza, escuela o biblioteca es un espacio totalmente expuesto a la mirada de los francotiradores— no indica un proceso de diferenciación a lo largo del cual se haya formado algo así como la “experiencia de la violencia” (entendiendo experiencia en el sentido idealista de *Erfahrung*, de camino que integra momentos heterogéneos en una unidad narrativa) respecto a la cual sea posible discernir sus formas, sus causas y su desarrollo.

Por el contrario, el desplazamiento es errático, aun en su recurrencia, en éste se alternan y combinan encierro y desamparo hasta confundirse produciendo como efecto la imposibilidad de tomar la distancia reflexiva necesaria para que uno mismo se constituya como *espectador*; es decir, como subjetividad autoconsciente de su actividad productora de los límites normativos que hacen inteligible el mundo permitiendo afirmar no sólo qué aparece en la experiencia sino también *cómo* aparece. En este sentido, es ejemplar la manera en la cual Kant juzga la violencia revolucionaria puesta de manifiesto en la ejecución de Luis XVI:



entre todas las atrocidades que conlleva un golpe de Estado por insurrección, el *asesinato* mismo del monarca no es todavía lo más grave [...] La *ejecución formal* es la que conmueve el alma imbuida del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o Luis XVI².

Llama la atención que Kant no haga proceder tal estremecimiento de la imaginación o el sentimiento, sino de la razón, debido a que la *ejecución formal* del monarca representa un caso en el cual la razón transgrede sus propios límites por medio de la legalidad que ella misma ha instituido:

la ejecución ha de pensarse como la total inversión de los principios de la relación entre el soberano y el pueblo (éste, que tiene que agradecer su existencia sólo a la legislación del primero, se convierte en soberano de aquél) de suerte que la violencia, con la frente bien alta y siguiendo principios, se eleva sobre el derecho más sagrado; lo cual, como un abismo que lo devora todo sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible³.

El abismo no designa tanto el hecho de abolir la legalidad y la racionalidad como la forma legal y racional por la cual éstas son trastocadas; pues lo que inquieta a Kant es que lo constituido, el pueblo, se determine a sí mismo como tribunal legal para condenar a muerte a su propia condición de posibilidad, el rey; con ello la violencia revolucionaria no sólo subvierte el orden político de

un Estado, pone también en cuestión la posibilidad de tomar la distancia requerida para instituir los límites de legalidad/ilegalidad, condicionante/condicionado, el soberano y el pueblo.

Así, lo que Kant parece avizorar es que el encuentro con la violencia introduce un desorden fundamental en la economía de la razón, porque su modo de irrumpir en la experiencia es de una inmediatez tal, que deja al acto reflexivo desprovisto de las coordenadas necesarias para posicionarse respecto a lo que ha acontecido, y constituirse a sí mismo como espectador que identifica y distingue cómo lo acontecido ha tenido lugar. En esa medida, la violencia encierra al individuo en los confines de su percepción inmediata y, al mismo tiempo, lo sitúa en el desamparo —literal y metafórico— de ignorar por completo qué acontecerá y cómo integrarlo en un todo unificado. Semejante “desorden fundamental” es el que parece permear los intentos de comprender la violencia con la que millones de seres humanos fueron desplazados de sus lugares de origen y enviados a campos de exterminio en la Segunda Guerra Mundial, como advierte Karl Schlögel:

La línea de Hanau a Lodz, de Berlín a Lublin, la fecha que lleva añadida, figura un desplazamiento, aparecen consignadas fechas de partida y llegada. Pero en verdad el desplazamiento figura un descenso a los infiernos. De eso no nos enteramos por los mapas, sino por relatos de quienes fueron forzados a tal viaje [...] No hay un guía mejor en la topografía del terror que informes y recuerdos de sobrevivientes [...] Seres humanos que en la vida corriente habían tenido que orientarse a lo sumo en el barullo del tráfico, los transbordes

2 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2002, 320-321/152-153.

3 *Ibidem*, 322/154.

del metro y los enlaces de tren, tenían que situarse ahora en comarcas de las que ni siquiera habían oído hablar [...] Como mejor se describe el camino que queda atrás no es con indicaciones de distancia, sino con etapas: policía, prisión, transporte⁴.

Si bien este fragmento presenta una situación que en principio pareciera ser ajeno a Kant —el planteamiento de una ilegalidad interna a la ley—, considero que concurre en un punto básico concerniente a uno de los efectos más profundos de la violencia: la incapacidad de orientarse tomando como punto de referencia las reglas o los objetos que hasta entonces habían sido necesarios o útiles para hacer que la heterogeneidad de lo vivenciado se transformara en unidad de la experiencia; incapacidad que se pone de manifiesto en la suerte corrida por la legalidad en un caso y por el mapa en el otro: la existencia de ambos presupone como condición la distancia respecto a lo inmediato. De esta forma, así como la legalidad se ocupa de las acciones particulares únicamente en la medida en la cual son instancias de un principio universal, el trabajo cartográfico incorpora la particular sólo en tanto corresponde a la tarea de presentar la yuxtaposición y simultaneidad de elementos previamente elegidos. Ese distanciamiento, empero, es el que le permite a ambos ser condiciones necesarias para orientarse en la pluralidad de lo particular (para no perderse en los detalles del acto ni en los accidentes del terreno). Ahora bien, la irrupción de la violencia impide que

se sitúen a la distancia necesaria para producir una orientación reflexiva.

Esta peculiaridad es, a mi juicio, la responsable de que la filosofía, no pueda hacer de la violencia un tema, la explicitación conceptual de una trama de inteligibilidad ya operante. Esta afirmación, sin embargo, parece entrar en conflicto directo con el acto que está ocurriendo ahora mismo, pues, ¿no se está escribiendo *acerca* de la violencia? ¿Cómo podría hablarse de algo si no se partiera de la presuposición de que los recursos del lenguaje no ponen ya a nuestra disposición determinaciones que, aunque puedan ser precarias, proporcionan puntos de referencia para identificar distintas formas y figuras de la violencia en nuestra sociedad y a lo largo de la historia? En efecto, la violencia no es algo así como *lo totalmente otro* que sólo podría advenir al pensamiento por medio de “un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar a lo otro a lo lejos”⁵. Así, distinguimos distintas formas de violencia (familiar, de género, política, etc.) y somos capaces de explorar a las diversas regulaciones a las que éstas se han sometido a lo largo de distintos momentos de la historia, e incluso puede practicarse una genealogía que muestre cómo estas regulaciones de la conducta violenta han contribuido a la constitución de la subjetividad moderna⁶.

En breve, el hecho de que la violencia no se sustraiga a lo que la

4 Karl Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Siruela, Madrid, 2007, pp. 424 y 426.

5 Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*,
6 Véase, por ejemplo, el artículo de Sergio Pérez, “Violencia y gobierno de sí mismo,” *Alteridades*, núm. 4, vol. 8, 1994, pp. 55-66.

hermenéutica filosófica ha denominado “lingüística” parece echar por tierra la sugerencia previa, según la cual la violencia interrumpe radicalmente el despliegue de un campo de experiencia en el que fuera posible orientarse reflexivamente. ¿No es, sin embargo, precisamente en su modo particular de venir al lenguaje (en especial al lenguaje de las humanidades y las ciencias sociales) donde mejor se percibe el desorden fundamental que la violencia introduce en el pensamiento? La respuesta dependerá en buena medida de percatarse de la paradoja inherente a los intentos de presentar discursivamente lo que la violencia es: por un lado, como ya lo insinuaba la cita de Schlögel, ésta sólo se puede reconocer si se apoya en el testimonio de individuos que, ya sea en cartas, informes diarios, súplicas, etc., viven en carne propia la violencia, de tal modo que lo que desde una perspectiva distinta significaría, por

ejemplo, la ejecución de una orden judicial, la implementación de un programa de reubicación o un daño colateral para ellos es un sentido vivido como una detención violenta, como un exilio forzoso o como un dolor irreparable. En esa medida la aproximación a la violencia no puede prescindir de la manera en la cual es percibida como tal, como si su sentido se encontrase ineludiblemente ligado a su vivencia. No obstante,

por otro lado, si la inteligibilidad de la violencia se agotase en el sentido que ésta tiene para quien la padece, si su interpretación o explicación dependiera exclusivamente de la manera en la cual es sentida como tal, entonces no habría manera de salir del remolino de la anécdota, la idiosincrasia o una sensibilidad hipertrófica.

De ahí que investigadores como Fernando Escalante Gonzalbo, ante la creciente percepción de la opinión pública mexicana de que nos encontramos en una irrefrenable espiral de violencia que ameritaría hablar de una “colombianización” del país, recurra a índices cuantificables —a saber, la comparación de la tasa de homicidios, así como su distribución geográfica— para disponer de un criterio que le permita poner en tela de juicio la mencionada percepción y concluir que

la sensación general de inseguridad que acusa la opinión mexicana tiene como referente concreto la violencia del crimen organizado, y con razón, pero traduce también un miedo mucho más difuso: el de una sociedad inestable, sumamente desigual, con un sistema político fragmentado, de futuro incierto⁷.

Mediante tal proceder, la violencia se convierte en un fenómeno cuyas causas, características y consecuencias pueden explicarse de manera objetiva y servir para la justificación de juicios en el ámbito de la sociología, la historia o la ciencia política.

⁷ Fernando Escalante Gonzalbo, “¿Puede México ser Colombia? Violencia, narcotráfico y Estado, *Nueva Sociedad*, núm. 220, marzo-abril de 2009, p. 96.



Sin embargo hay que notar cómo en este último punto el modo en el cual la violencia es percibida pasa a segundo término; paradoja que Balibar expresa en los siguientes términos:

por definición la violencia extrema es una noción difícil, incluso paradójica. Indica un umbral o un límite reconocible en las cosas mismas. Al mismo tiempo, se presta a criterios absolutos y a estimaciones cuantitativas⁸.

La cita, a mi juicio, es pertinente debido al modo en el cual presenta la dificultad presente en los intentos de pensar la violencia en términos espaciales: como si ésta, aun en sus casos extremos, no se tratara tanto de un desbordamiento —un exceso capaz de hacer zozobrar todo intento de confinar la violencia vivida a los confines de un concepto— como de un punto ciego —un hiato entre la particularidad del individuo sufriente y la universalidad de los conceptos mediante los cuales es posible dar cuenta de la magnitud de los hechos calificados como violentos—. En este último caso, la percepción de la violencia, y la dificultad de llevarla al ámbito conceptual, no acusaría una manera inapropiada de situarla como objeto de estudio, sino la incapacidad de situarse a sí mismo en límites con base en los cuales mediar entre lo universal y lo particular.

Tal manera de explicar la inestabilidad propia de las aproximaciones conceptuales a la violencia con base en la incapacidad de posicionarse respecto

a ella se repite, por ejemplo, en *Sobre la violencia*, de Hannah Arendt, cuando hace notar lo

sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración [...] Esto demuestra hasta qué punto han sido presupuestas y luego olvidadas la violencia y su arbitrariedad; nadie pone en tela de juicio ni examina lo que resulta completamente obvio⁹.

¿A qué se debe esta omisión? ¿A una negligencia enmendable de filósofos y científicos sociales o a una incapacidad *de origen* en el modo de operación de los procesos por medio de los cuales suponemos que se produce la inteligibilidad del mundo (incluyendo en éste a la violencia)? La plausibilidad del segundo disyunto es la que se tratará de explorar porque, en primera instancia, le concede crédito a la perplejidad que puede provocar la manera en la cual la violencia se resiste a la aprehensión conceptual, renuencia cuyos efectos se perciben en la forma en la cual la violencia oscila, se desplaza del testimonio individual a la estadística anónima.

A continuación quisiera sugerir que la paradoja tiene como origen una cuestión de estructura, a la manera en la cual el pensamiento, sobre todo a partir de la filosofía crítica de Kant, se toma a sí mismo como un proceso¹⁰. Quisiera

⁹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, p. 16.

¹⁰ En este punto quisiera señalar que la posición del presente artículo no adoptará la visión según la cual el pensamiento, especialmente el pensamiento racional, tiene en sí mismo una estructura violenta, como ha sugerido, por ejemplo, Emmanuel Levinas y como parece desprenderse de algunos

⁸ Étienne Balibar, "Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology," *Differences*, núm. 2-3, vol. 20, 2009, p. 11.

sugerir que el problema estructural es un problema de *vértigo*: “éste se refiere a una perturbación de la percepción del espacio combinada con una ilusión de movimiento”¹¹. ¿Por qué proceder de tal modo? Para expresarlo primero en imágenes con el fin de conducirlo después al concepto: sugerir que el problema estructural que afecta a la razón es un problema de vértigo quiere decir que se trata simultáneamente del reconocimiento de que los parámetros y distinciones que le sirven de límite para apoyar sus criterios colapsan (y en ese punto se encontraría la “perturbación en la percepción del espacio”) y la suposición de que, a final de cuentas, ese espacio de distinciones no importa, que su materialidad y contingencia pueden ser dejados de lado para quedarnos con los principios racionales mediante los cuales sería posible tomar distancia de la situación violenta que nos salga al paso para enjuiciarla y criticarla (y ahí reside la “ilusión de movimiento”: suponer que el paso del concepto particular a la universalidad del concepto es una calle de dirección única y sin obstáculos). Así

párrafos de la *Dialéctica del Iluminismo*, de Horkheimer y Adorno. El motivo de tal negativa no obedece, empero, a la voluntad de omitir la forma en la cual ciertos modelos predominantes de razón le han otorgado privilegio al polo de unidad al momento de dar cuenta de la realidad bajo el esquema sujeto-objeto —privilegio que se ha mantenido a costa de suprimir la diferencia y resistencia del objeto, tanto en epistemología como en ética—, sino a que, si se optara por enfrascarse en un debate acerca del carácter violento o no de la razón, pasaría a segundo término una de las hipótesis que el artículo se propone examinar: el callejón sin salida al cual conduce el modelo de razón que ha sido tan objetado en el pensamiento del siglo XX se debe, entre otras causas, a no haber meditado sobre su forma espacial.

¹¹ Danielle Quinodoz, *Emotional vertigo*, Routledge, Londres, 1997, p. 2

pues, la intuición que se quisiera ensayar es la siguiente: cuando el pensamiento se da de bruces con la violencia se produce una sensación de vértigo.

Es preciso aclarar, sin embargo, que el término intenta ser más que una metáfora apta únicamente para reflejar las desventuras de la razón *frente* a la violencia. Más bien, intenta sugerir que la razón se descontrola porque no reconoce como propio su carácter espacial; ésta, en medio de una situación de violencia extrema, omite la forma en la cual sus criterios y modos de discernimiento no sólo instituyen espacios, sino que éstos se fundan en la experiencia espacial, la cual es transgredida por la violencia. Para observar el funcionamiento de esta transgresión se tomará como hilo conductor, la manera en la cual se ha recibido la obra de Joseph De Maistre.

II

Joseph De Maistre

Iniciaré directamente con una cita de Joseph De Maistre:

“La raza entera de los hombres se somete al orden por el castigo. [De esto] resulta la existencia necesaria de un hombre destinado a imponer a los hombres los castigos decretados por la justicia humana; y este hombre, en efecto, se encuentra en todas partes, sin que haya ningún medio de explicarse el cómo [...] ¿Qué ser tan inexplicable es éste [el verdugo] que prefiere a todos los oficios agradables y lucrativos y aun honoríficos [...] el de atormentar o matar a sus semejantes [...] Es formado como nosotros exteriormente; nace como nosotros, pero es un ser extraordinario, y que exista en la familia humana es menester un decreto particular,

un *Fiat* del poder creador [...] Apenas la autoridad ha designado su morada, apenas ha tomado posesión de ella cuando las otras habitaciones retroceden hasta que no ven la suya. En medio de esta soledad y de esta especie de vacío formado a su alrededor, vive solo con su mujer y sus pequeñuelos, que le hacen oír la voz del hombre; sin ellos no conocería más que sus gemidos... Se hace una señal lúgubre, un ministro abyecto de la justicia llama a su puerta y le advierte que hace falta: marcha, llega a una plaza pública llena de gentes que se oprimen y palpitan. Se le entrega un envenenador, un parricida, un sacrílego; se apodera de él, lo tiende, lo ata a una cruz horizontal y levanta el brazo, entonces en medio de un horrible silencio, no se escucha más que el sonido de los huesos fracturados bajo la barra y los alaridos de la víctima [...] Ha concluido la operación [...] Baja, alarga su mano teñida de sangre y la justicia arroja en ella, desde lejos, algunas piezas de oro, que se lleva consigo a través de dos filas de hombres que se apartan horrorizados [...] toda grandeza, todo poder, toda subordinación descansa en el ejecutor: es el horror y el nudo de la asociación humana. Quitad del mundo ese agente incomprensible y en el instante mismo el orden deja su lugar al caos, los tronos se hundén y la sociedad desaparece”¹².

Muy probablemente la imaginación estaría tentada a atribuirle la autoría de este relato a un inquisidor del siglo XVI o a un rabioso defensor del absolutismo del siglo XVII. Sin embargo, proviene de una obra escrita en el albor del siglo XIX, *Las veladas de San Petersburgo* (cuya composición comenzó en 1809), en la cual el autor, Joseph De Maistre (1753-1821) —senador del ducado de Saboya—, hizo patente el fuerte influjo que

Francia ejerció sobre él, influencia que distaba mucho de ser unidimensional debido a que, si bien su admiración por lo que representaba la monarquía francesa era apenas compatible con la enraizada lealtad de familia a la corte saboyana (su padre también había sido Senador), no hay presentación de su pensamiento que pueda omitir el horror que le causó la revolución en Francia; un pavor que no necesita de la lectura repetida y pormenorizada de los textos de Joseph De Maistre para dejar en claro que no procede ni se agota en el estremecimiento físico causado por el derramamiento de sangre durante el Terror revolucionario. Más bien, el modo en el cual sus escritos transmiten la honda perturbación que trajeron consigo los acontecimientos en Francia —cuya exposición se entretiene con reflexiones en torno a la Providencia, el pecado original, el lenguaje o la naturaleza del número— sugiere que su ansiedad posee un carácter moral —casi se estaría tentado a emplear el término “metafísico”— porque la revolución ha hecho algo más que llevar la violencia a las calles, ha introducido una perspectiva que, a la manera de una grieta en un dique, aunque minúscula en sus proporciones materiales, ocasiona a final de cuentas el quebrantamiento de toda barrera, todo orden, posible por una fuerza excesiva. De ahí que De Maistre describa a la revolución en términos que parecen más apropiados para dar cuenta de una catástrofe natural que para explicar una relación social:

La cosa más sorprendente acerca de la Revolución Francesa es esa fuerza abrumadora que dobla cualquier obstáculo. Es un remolino que arrasa como si fuera

¹² Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Aldus, México, 2007, pp. 26 y 28.

paja todo aquello que la fuerza humana le haya opuesto [...] Se ha señalado correctamente que, más que ser llevada por los hombres, es la Revolución Francesa la que lleva a los hombres¹³.

Es preciso hacer hincapié en esta analogía porque, al menos en lo que concierne a De Maistre, presentar a la Revolución Francesa en términos de una



fuerza natural de consecuencias desastrosas es mucho más que una floritura en su prosa. Se trata de una estrategia retórica mediante la cual el autor intenta dar cuenta de un desplazamiento en la concepción del escenario político a partir del evento revolucionario:

en lo que concierne a sus contemporáneos, De Maistre pone de manifiesto cómo se ha invertido la forma en la que se intenta dar cuenta de la legitimidad política: en lugar de que ésta sea el resultado de constreñir exitosamente aquellos aspectos de la naturaleza (incluyendo aquí a la naturaleza humana) que ponen en riesgo el vínculo social, ahora se la presenta como una situación que aún está por obtenerse en la medida en la cual las instituciones políticas sean fieles a la naturaleza. Es decir, tras la Revolución Francesa la naturaleza es colocada como el fundamento conforme al cual debe moldearse el ámbito de lo político, y esto es precisamente a lo que se opone De Maistre, no porque, a su juicio, no exista algo a lo que quepa denominar

“naturaleza,” sino porque la naturaleza está atravesada de un extremo a otro por la violencia. Así, suponer que el ámbito de lo político tiene que ser un “espejo de la naturaleza” no puede tener desde esta perspectiva otra consecuencia más que abrirle la puerta a la violencia:

“No hay más que violencia en el universo, pero ha hecho mucho daño la filosofía moderna [en referencia al pensamiento ilustrado], que nos ha dicho que todo es bien, siendo así que el mal lo ha corrompido todo, y que en un sentido muy verdadero puede decirse que todo es mal, cuando no impera la ley de Dios [...] siguiendo las reglas de la armonía: *todos los seres gimen y caminan con esfuerzo* y con dolor hacia otro orden de cosas”¹⁴.

Este último punto es el que, sin embargo, los ideales políticos nacidos de la revolución no habrían sabido o querido reconocer debido a que toman el acontecimiento revolucionario como la expresión más acabada de la autodeterminación, la subversión radical del orden vigente que deja tras de sí un espacio en blanco sobre el cual la razón puede erigir un nuevo orden, libre y equitativo, siempre y cuando se base en el conocimiento de la naturaleza. No son conscientes, empero, de que los procesos causales que rigen la naturaleza y las expectativas puestas en el orden social discurren por caminos distintos, motivo por el cual la primera no tendrá que dar la norma para la segunda:

la teoría más evidente en apariencia se encuentra en contradicción con la experiencia. La política, por ejemplo,

¹³ Joseph De Maistre, *Considerations on France*, Cambridge University Press, 2003, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31 (cfr. *Veladas de San Petersburgo*, p. 282).

ofrece muchas pruebas de esta verdad. ¿Qué otra cosa hay más extravagante en teoría que la monarquía hereditaria? Nosotros juzgamos por experiencia; pero si jamás se hubiese oído hablar de gobierno, y fuese necesario elegir uno, creo que se tendría por loco a aquel que prefiriese la monarquía hereditaria a la electiva. Sin embargo, sabemos por experiencia que el primero, en todos conceptos, es el mejor, y el segundo el peor¹⁵.

En este momento podríamos, quizá, equiparar a Joseph De Maistre con un contemporáneo suyo, Edmund Burke, pues parece que en ambos casos nos encontramos con posiciones que exhiben el parentesco entre la violencia revolucionaria y la entronización de la diosa razón oponiéndoles, en cambio, la medida de la experiencia que se asienta en la tradición política. La convergencia, sin embargo, se revela como un espejismo en cuanto se hace notar que la experiencia a la que apela De Maistre no se refiere, como ocurre en el caso de Burke, a la tradición de libertades políticas en la cual paulatinamente se han dibujado los límites del poder político. Por el contrario, aquél es un furibundo defensor de la monarquía absoluta, la cual, por su parte, no podría encontrar otro fundamento que no fuera el de la Sagrada Escritura:

es necesario subordinar todos nuestros conocimientos a la Religión, creo firmemente que se estudia orando, y, sobre todo, cuando nos ocupamos de filosofía racional no olvidemos jamás que toda proposición de metafísica que no se funde en un dogma cristiano no es ni puede ser

más que una culpable falsedad¹⁶.

Lo que tenemos en la obra de Joseph De Maistre es, pues, un anacronismo viviente. Mientras Kant y Hegel fueron capaces de reconocer en la Revolución Francesa

—a pesar de la violencia del Terror— el momento en el cual el pueblo era, por fin, capaz de alcanzar plena autoconciencia y hacerla efectiva en el terreno de las relaciones sociales concretas, el saboyano la contemplaba con horror absoluto lamentando el hundimiento del mundo en el cual la espada y el báculo habían sido símbolos indisociables del poder político y sin contar siquiera con la esperanza de la restauración, pues, a diferencia de otros espíritus contrarrevolucionarios De Maistre era muy consciente de que, más que un monarca, lo que había colapsado era una visión del mundo.

III

¿Por qué revisar, pues, a Joseph De Maistre?

La exposición previa ha tenido sentido únicamente en la medida en la cual conduce a tal cuestionamiento, pues el objetivo de este ensayo no es tanto exponer las tesis en las cuales puede resumirse el contenido de sus obras como preguntarse por la manera en la cual éstas operan y qué efectos producen en nosotros, intérpretes contemporáneos



15 Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, p. 277.

16 *Ibid.*, p. 316.

que, ya sea desde un horizonte liberal, republicano o marxista nos hemos habituado a considerar a la Revolución Francesa como un punto de referencia fundamental para plantear una y otra vez preguntas como “¿qué es una sociedad racional?”. “¿Cómo podemos hacer compatibles las exigencias de libertad e igualdad?” o “¿cómo pensar el vínculo social en una sociedad laica?”.

Con lo anterior no se pretende sugerir que un texto marginal, como *Las veladas de San Petersburgo*, pueda, a final de cuentas *aplicarse* en los debates contemporáneos en filosofía política. Por el contrario, si hay una hipótesis (o mejor dicho, una convicción) que pudiera extraerse con base en lo anteriormente expuesto es precisamente que no existe modo alguno en que puedan aplicarse sus afirmaciones teocráticas a discusiones actuales sobre justicia, derecho o gobernabilidad. Su obra surgió como un anacronismo y permanece como tal, y el lugar marginal que ocupa en la historia de la filosofía política (si es que se le concede) parece tener más bien la finalidad de elaborar una “teratología de la razón” que nos recuerde las anormalidades que le han salido al paso a la racionalidad en su desarrollo moderno y de las cuales, en el mejor de los casos, se pueden extraer algunas moralejas útiles: es mejor reconocer que, en tanto seres finitos situados en un escenario post-convencional, más vale discutir y buscar consensos respecto a principios universales y formales que regulen la acción colectiva que, por ejemplo, tratar de imponer formas de organización social basadas en una noción sustancialista del bien común,

pues, a largo plazo, estas últimas generan intolerancia y violencia hacia quienes no comparten tales nociones. ¿Qué otro lugar habrían de ocupar semejantes autores que no fuera el de la marginalidad? Ni siquiera es un autor como Carl Schmitt, que nos obligue a refinar nuestra manera de justificar el Estado constitucional democrático de derecho.

En esa medida quisiera sugerir que lo que está en juego no es reivindicar a ciertos autores “malditos” para sacarlos de la marginalidad, y mucho menos tratar de condenar a la racionalidad desde su “otro”, sino observar qué es lo que ocurre cuando la interpretación se topa con obras como la de Joseph De Maistre.

¿Qué representa De Maistre para la autocomprensión contemporánea? O, para expresarlo de manera más prolija, ¿cómo aparece en nuestro horizonte un iracundo reaccionario que fustiga en todos los tonos posibles los ideales tejidos en torno a la Revolución Francesa? Muy probablemente la respuesta tendría que ingeniárselas para expresar la mezcla de escándalo, repulsión y desprecio que suscitan las invectivas teocráticas en De Maistre a una conciencia formada en las ideas de libertad, igualdad y tolerancia (incluso en aquellos casos en los cuales se les niega validez o efectividad a estas últimas, bien puede argüirse que la conciencia en cuestión, al objetarlas, se define *en oposición* a ellas).

Hay, no obstante, algo más que mero rechazo a los prejuicios del “extranjero más francés que existe” (como acostumbraba referirse De Maistre a sí mismo), pues los efectos que

éstos causan en nuestras convicciones no se dejan aquilatar debidamente si se les considera sólo como la negación de las tesis básicas de las convicciones democrático-liberales con base en las cuales se configuró la cultura occidental moderna. Esta última acotación se introduce con el fin de traer a la memoria una característica distintiva del modo en el cual acontece nuestra experiencia que, para los propósitos de la presente exposición, puede indicarse por medio del vocabulario de la hermenéutica filosófica: toda comprensión trae consigo una tensión de familiaridad y extrañeza; es decir, el disgusto con el cual se reciben las ideas de un autor como De Maistre hunde sus cimientos en un terreno cuya profundidad no se deja medir por la validez o la corrección de los enunciados particulares que trastocan los contenidos, así como los criterios del horizonte con el cual estamos familiarizados. Más bien, si su descripción del veredicto o sus condenas a todo intento de aprehender la racionalidad del orden social no dejan de causar asombro dos siglos después de su aparición se debería, en apariencia, a su capacidad para urdir con peculiar fuerza retórica buena parte de las interpretaciones y cuestionamientos lanzados contra una naciente conciencia ilustrada y que, debido a la consolidación de ésta como tradición —proceso en el cual es forzoso incluir impugnaciones y ataques posteriores— se han vuelto extraños, en el sentido de no ofrecer ya, al menos para sujetos formados en las postrimerías del siglo XX, un vocabulario con base en el cual sea posible comprendernos a nosotros mismos (imagínese, por ejemplo, lo

poco habitual que es comprenderse a sí mismo en términos del “gobierno de la providencia”).

Sin embargo, y este será el elemento decisivo para observar *cómo se observa a* De Maistre, la extrañeza no se deja identificar con aquello que a priori se excluye de nuestro horizonte de comprensión, como si estuviera condenado a permanecer del otro lado de la frontera determinante del ámbito de lo que puede ser comprendido. Por el contrario, la irrupción de la extrañeza interrumpe la ilusión de estabilidad y autosubsistencia a través de la cual se presenta la propia comprensión a la conciencia cotidiana, en cambio, la devuelve a su condición de horizonte, en el cual lo que aparece en el presente está formado por sus remisiones al pasado y por el modo en el cual prefigura expectativas respecto al futuro. Como condensa Gadamer lo íntimo que le es la extrañeza a la comprensión:

revelar lo extraño no quiere decir aquí solamente la reconstrucción histórica del ‘mundo’ en el cual una obra [...] tenía su significado original y su función; quiere decir también la percepción de lo que se nos dice [...] en el sentido de que alcanza más allá de nosotros¹⁷.

No es preciso sostener todas y cada una de las (polémicas) tesis básicas de la hermenéutica filosófica para advertir en su descripción de la extrañeza una forma de dar cuenta de la estructura de la experiencia moderna, susceptible de presentarse en los siguientes términos: el pensamiento admite lo extraño —e

17 H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 59-60.

incluso aguarda con impaciencia su encuentro— porque sabe cómo situarlo en el espacio de sus determinaciones (más aún, cabría agregar, sólo por medio de este encuentro el pensamiento puede ampliar, y hacer autoconsciente, los contornos de tal espacio).

Pero es justamente este modelo de pensamiento (y, más en particular, de autocomprensión) lo que parece quedar descontrolado *en la recepción crítica de las obras de Joseph De Maistre*. Nótese: no *en* las obras de De Maistre, sino *en la recepción* de su obra; es decir, en la *manera* en la cual *opera la comprensión*. Semejante acotación cumple varios propósitos: no sólo abjura de la suposición conforme a la cual el pensamiento de De Maistre aparecería como portador de una verdad concerniente a lo político, oculta por la tozudez con la cual se acepta como dada la validez de las ideas políticas engendradas por la Ilustración. Tampoco se trata de pulir los lentes a través de los cuales se pondera el abigarrado panorama de las ideas políticas de finales del siglo XVIII con el fin de ser más cuidadosos al momento de distribuir calificativos como “conservador, “reaccionario” o “irracionalista”. Más bien, el propósito es el tratar de poner en marcha un ejercicio metodológico: observar a quienes observan a De Maistre, enfocar la mirada a la perspectiva desde la cual autores como Berlin o Cioran enfocan a aquél para, así, describir una desorientación, un vértigo: la dificultad con la cual sitúan a De Maistre en el horizonte de comprensión. Examinemos primero a Berlin:

Puede que la fachada del sistema de De Maistre sea clásica, pero detrás de ella hay algo terriblemente moderno y violentamente opuesto a la dulzura y la luz. El tono no es ni remotamente dieciochesco, ni es siquiera el de las voces más violentas e histéricas que marcan el punto crítico de revuelta de ese siglo —como en Sade o en Saint Just—, ni tampoco el tono de los fríos reaccionarios que se emparedaron en oposición a los campeones de la libertad o la revolución tras los gruesos muros del dogma medieval¹⁸.

¿Dónde encontrar, pues, el espacio para hacer inteligible la obra del autor? La respuesta de Berlin es clara: en el futuro, en las doctrinas totalitarias del siglo XX:

No se trata ni de quietismo ni de conservadurismo, tampoco de fe ciega en *status quo*, ni de mero oscurantismo clerical. Mantiene una afinidad con el paranoico mundo del fascismo moderno, que es impresionante hallar tan tempranamente en el siglo XIX¹⁹.

No forma parte de los intereses del presente artículo discutir la validez de las afirmaciones de Berlin, sino señalar el *movimiento* que ejecuta al realizarlas: el pasado (De Maistre) sólo se torna comprensible proyectándolo al futuro (los regímenes fascistas y totalitarios del siglo XX) a la manera de un precursor —inconfeso y jamás reconocido— de las atroces experiencias fascistas; tal transposición le permite a Berlin concluir que

nuestro interés actual por él [De Maistre]

18 Isaiah Berlin, *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, Vuelta, México, 1992, p. 159.

19 *Ibid.*, p. 144.

no es porque constituyera la voz postrera de una cultura en agonía, o porque fuera el último de los romanos (así se consideraba a sí mismo). Sus obras y su personalidad nos importan no como un fin sino como un principio. Importan porque él [...] fue un precursor de los fascistas²⁰.

Mediante tal movimiento Berlin hace implícitamente dos cosas. *Por un lado*, se desplaza de una

concepción formalista de la historia de la filosofía, que suprime en ella toda historicidad y la recorta en unidades irreductibles y arbitrarias cuya descripción es, a lo sumo, objeto de un comentario descriptivo²¹

a lo que Macherey denomina “una concepción de la filosofía como operación”; conforme a la cual la filosofía (incluyendo en ésta al estudio de su historia) es una forma de práctica, no porque produzca resultados útiles para solventar los problemas de la vida cotidiana, sino porque *produce sus objetos*: éstos no yacen pasivamente frente a su mirada en espera de ser descubiertos e interpretados; por el contrario, son el resultado de tomar a cargo, como tarea imprescindible, la posición en la que se encuentra el propio pensador con el fin de decantarla, exhibir su condición no natural ni inocente, poner de manifiesto. En cambio, su carácter de demanda, de exigencia de orientación, la cual sólo puede conseguirse por medio del establecimiento de límites que no están dados a priori en la naturaleza. Es en este último sentido que debe considerarse

²⁰ *Ibid.*, pp. 210-211.

²¹ Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2007, p. 26.

la sugerencia de tomar a la filosofía como una operación productora de sus propios objetos: desde luego, no se trata de aventurar una nueva y extravagante versión de idealismo subjetivo en la cual se difuminaría la realidad (empírica) de los textos pertenecientes a la así denominada tradición filosófica.

La operación mencionada, en contraste, consiste en producir los límites dentro de los cuales se constituye la objetividad y la inteligibilidad de los referentes de nuestro discurso (por ejemplo, las obras de De Maistre), lo cual, más que obedecer a un afán de descifrar su verdadero significado, se debe a que la instauración de tales límites es la única forma en la cual damos cuenta de nuestra posición permitiéndonos, así orientarnos o, para repetir a Berlin, “nos importan no como un fin sino como un principio”. Para esta labor carecemos del sostén que nos podría brindar un horizonte de sentido en el cual, a pesar de su inextirpable polo de extrañeza, se nos permitiría confiar en la soterrada orientación proveniente de un proceso de transmisión garante de que los sentidos del pasado, lejos de disolverse en el presente, tendrán efectos sobre la manera en la cual éste se precipite en el futuro. Para expresar esta ausencia en los términos de Macherey:

Bajo ninguna circunstancia la operación se encuentra prefigurada ni preestablecida en el sistema de sus condiciones, respecto a las cuales sería sólo una aplicación o un caso particular. Por el contrario, la operación se pone en obra a sí misma en el sentido activo



de esta expresión, en relación a obras cuya realización, a su vez, trastoca el campo objetivo dentro del cual son producidas²².

Cabe retomar algunos señalamientos del pasaje recién citado, concerniente al modo en el cual la filosofía trastoca el campo mismo al interior del cual produce sus objetos, con el propósito de sugerir cómo, *por otro lado*, lo que implícitamente hace Berlin al momento de llevar a cabo la operación mediante la cual la inteligibilidad de la obra de De Maistre se produce en la proyección del pasado sobre el futuro es subvertir el espacio en el cual tiene lugar la interpretación de textos; éste deja de ser una metáfora (en el sentido ordinario del término) para referirse a la manera en la cual el intérprete encuentra a su objeto de estudio en la cronología rectilínea y uniforme de la historia de las ideas y, en contraste, el espacio adquiere una densidad cuyo significado para la presente discusión puede introducirse, tal vez, de mejor manera, con el auxilio de los estudios acerca de la cultura visual. Como glosa y sugiere Martin Jay en uno de sus ensayos sobre la mirada en Occidente: afirmar que el “régimen escópico” de la modernidad se reduce al “perspectivismo cartesiano” —esto es, una concepción para la cual pensar es equiparable a situarse en un campo visual cuya característica básica es la de ser un espacio geoméricamente isótropo— es omitir la presencia de otros modelos de visibilidad, como el de la pintura holandesa del siglo XVII, el cual toma como punto de partida el “desajuste entre la visión de la escena que tenía el

pintor y la del supuesto espectador”²³. La razón por la cual este quiebre del régimen escópico propio de artistas como Vermeer se trae a colación en el presente ensayo se debe a que lo que efectúa con el espacio es un *movimiento* comparable al que se ve obligado a realizar Berlin al interpretar la obra de De Maistre: la yuxtaposición de planos que rompe el carácter rectilíneo de la cronología, trastoca la suposición de que la experiencia de lo extraño dilata el horizonte de nuestra comprensión obligándonos a producir límites para orientarnos en la lectura de un extravagante reaccionario. Desplazamientos y quiebres paralelos a los de la pintura holandesa del siglo XVII:

El impulso no matemático de esta tradición armoniza bien con la indiferencia por la jerarquía, la proporción y las semejanzas cronológicas características del perspectivismo cartesiano. El arte holandés, en cambio, dirige su ojo atento a la superficie fragmentada, detallada y ricamente articulada de un mundo que se conforma con describir antes que explicar²⁴.

¿Qué nos ofrece, en resumen, la observación de cómo observa Berlin a De Maistre? Un movimiento de desajuste, de quiebre, en el cual, por medio de la yuxtaposición (no fusión) de horizontes temporales se produce un posicionamiento que no puede entenderse como resultado de un proceso de *transmisión* en el cual cada perspectiva, cada forma de autocomprensión, se gana mediante la expansión y ramificación de las

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. *Notas sobre literatura*, Akal, Madrid, 2003.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Balibar, Étienne. “Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology,” *Differences*, núm. 2-3, vol. 20, 2009.
- Berlin, Isaiah. *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, Vuelta, México, 1992
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*.
- De Maistre, Joseph. *Considerations on France*, Cambridge University Press.
- De Maistre, Joseph, *Las veladas de San Petersburgo*, Aldus, México, 2007.
- Jay, Martin. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Paidós, Barcelona, 2003
- Gadamer, H.G. *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Escalante Gonzalbo, Fernando “¿Puede México ser Colombia? Violencia, narcotráfico y Estado,” *Nueva Sociedad*, núm. 220, marzo-abril de 2009.
- Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2007.

22 Pierre Macherey, *In a materialist way*, Verso, Londres, 1998, p. 34.

23 Martin Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 230.

24 *Ibid.*, p. 232.

expectativas de sentido que, a la distancia (sea ésta histórica o haga mención a expresiones culturales distintas de la nuestra) interroga las convicciones que suponíamos lo bastante fundadas o evidentes como para necesitar presuposiciones.

Y una duda aún más inmediata: ¿qué relación guarda con la violencia las consideraciones precedentes? La tentativa de respuesta demanda no considerar el movimiento antes expuesto como una estrategia de lectura, un modelo para la interpretación de textos marginales o provocadores como los de De Maistre. Si se hiciera caso omiso de la petición, se pasaría de largo frente a lo que se ha tratado de mostrar: pensar es desplazarse en un terreno irregular en el cual no hay coordenadas fijas en relación a las cuales situar claramente la propia posición²⁵. Empero, al no reconocer ni asumir como propia esta condición, acontecimientos como los que se manifiestan en la violencia extrema exhiben qué tan precario es suponer que el pensamiento se trata de un espacio en el cual, incluso admitiendo la pluralidad del “mal infinito” hegeliano, siempre cabe la posibilidad de tejer un orden relacional, una confianza en el orden más propia del pensamiento de De Maistre:

Aun en los crímenes instantáneos, los suplicios quedan siempre en suspenso, y así debe ser [...] es preciso que el culpable sea aprehendido, que sea acusado y que se defienda [...] son necesarios preparativos materiales para su suplicio; en fin, se requiere cierto tiempo para conducirlo al lugar del suplicio. El cadalso es un altar; por consiguiente, no puede alzarse ni quitarse sino por orden de la autoridad²⁶.

Hay que hacer hincapié en la *conciencia espacial* de De Maistre: el cadalso es algo más que un símbolo mediante el cual se castiga al transgresor y se amedrenta a los súbditos, es, de manera mucho más decisiva, una *representación* del orden social, en la cual la edificación del cadalso aísla al condenado de los posicionamientos habituales al mismo tiempo que lo convierte en el punto en torno al cual, en su ejecución, se disponen y confirman las relaciones sociales. Ese orden, que no puede ser legitimado ni exaltado por nuestra conciencia ilustrada, no existe más, como da testimonio de ello los cuerpos colgados y mutilados abandonados en puentes o avenidas que se han vuelto habituales en varias partes de nuestro país. Y sería tan peligroso añorarlo como suponer que esa sigue siendo la forma y configuración de nuestro pensamiento.

- Macherey, Pierre. *In a materialist way*, Verso, Londres, 1998.
- H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Pérez, Sergio. “Violencia y gobierno de sí mismo,” *Alteridades*, núm. 4, vol. 8, 1994.
- Quinodoz, Danielle. *Emotional vertigo*, Routledge, Londres.
- Schlögel, Karl. *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Siruela, Madrid, 2007.

25 Este juicio no tiene un sentido normativo, en tanto que no señala lo que el pensamiento *debe* llevar a cabo. Por el contrario, intenta ser una descripción del movimiento que efectivamente realiza el pensamiento y que Freud o Husserl, por ejemplo, han tratado de indicar al referirse a sus respectivas empresas en términos de una arqueología: remover los estratos de sentido que han dado lugar a las formas de pensamiento que tomamos por evidentes.

26 Joseph De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, pp. 302-303.