

Ética, violencia y revolución en Marcuse

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán, UNMSM

Resumen:

El artículo analiza las ideas de Marcuse sobre la justificación del uso de la violencia en las revoluciones sociales. Se revisan los conceptos de revolución, violencia, libertad, dictadura educativa, usados por Marcuse. Desde el punto de vista ético y filosófico vemos ciertas arbitrariedades en el razonamiento de Marcuse, que no justifican el uso de la violencia política.

Palabras clave: Ética, revolución, violencia, marxismo, no-violencia.

Abstract:

The article analyzes the ideas of Marcuse on the justification of the use of violence in social revolutions. We review the concepts of revolution, violence, freedom, educational dictatorship, used by Marcuse. From the ethical and philosophical point of view we see certain arbitrariness in Marcuse reasoning, which does not justify the use of political violence.

Key words: Ethics, revolution, violence, Marxism, nonviolence.

Introducción

El uso de la violencia por parte de diferentes actores sociales siempre ha sido un problema para las mismas sociedades, así como para sus pensadores. ¿Hay una violencia justa? ¿La de los pobres y excluidos? ¿La que lleva al mundo la libertad y la democracia? ¿La que trata de llevar el progreso a la sociedad? El uso de la violencia en nombre de la religión, de la ciencia, del progreso material, de la riqueza, de los pobres, de ideales nobles, etc., siempre se tratarán de justificar, pero dichas justificaciones buscan conducirnos a aquietar nuestras conciencias críticas contra el mismo uso de la violencia, es decir, a seguir naturalizándola. Y despertar la conciencia crítica implica “desnaturalizar” las justificaciones.

Hemos tomado el capítulo “Ética y revolución” de la obra *Ética de la revolución*, porque resume muy bien los argumentos de muchos marxistas para justificar el uso de la violencia, pensamiento filosófico y político que también buscó justificar la violencia política. Marcuse trata de darle una justificación racional. Por lo que nuestro objetivo es asumir una actitud crítica para analizar si pueden sostenerse sus argumentos.

La definición de revolución

Marcuse busca justificar una revolución como buena y legítima para la libertad y dicha del hombre en la comunidad. Este planteamiento inicial ya tiene un fuerte contenido ético, dado que su finalidad es la libertad y la dicha. Sostiene: “la finalidad del gobierno no es sólo la libertad más amplia posible, sino también la dicha mayor del hombre; es decir, una vida sin miedo ni miseria, una vida de paz” (1969: 141). Una meta moral muy elevada, que los hombres y mujeres de distintas épocas han buscado. ¿Y esa finalidad noble justifica la violencia? Sigamos.

Luego define el concepto de revolución: “Por revolución entiendo yo el derrocamiento de un gobierno y de una constitución legalmente establecidos, por una clase social o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política” (1969: 142). La legalidad de un gobierno no impide la rebelión. Quizá faltó en esta perspectiva añadir la cuestión de la legitimidad que también requiere un gobierno, es decir, el cumplimiento

de los fines que lo pueden sostener moralmente. El incumplimiento de los fines morales haría ilegítimo el gobierno.

Estos dos primeros argumentos de Marcuse nos parecen débiles. En una perspectiva histórica que él reclama, la “finalidad del gobierno”, ¿es siempre la libertad y la dicha? Una visión tradicional que nos viene desde los griegos era darle una tarea pesada al Estado: la felicidad de los seres humanos. Quizá era entendible en las ciudades griegas, por su tradición y extensión. Pero en sociedades actuales, donde su extensión y tradiciones hacen imposible esa meta, las teorías de los filósofos modernos comenzaron a dejar esa enorme responsabilidad y a darle una tarea más modesta, el garantizar los derechos de los individuos para que puedan realizar sus vidas, a lo que luego se añade también el ofrecer condiciones de vida aceptables humanamente para la realización de las personas¹. Por lo tanto, no es tan claro que la finalidad del gobierno que establece Marcuse sea la única verdadera.

Además, el sentido de la palabra revolución implica un “movimiento completo”, un “cambio radical”. Por lo que desde este significado preguntamos: ¿es revolucionario el movimiento que solo se limita al “derrocamiento de un gobierno”? Creo que es una acción política fragmentaria. ¿Cómo puede pretender ser revolucionario cuando empieza fragmentariamente? Un desplazamiento violento, que deja para después, para el futuro, a la libertad, la dicha y la no violencia. La revolución, si no es repetición del ciclo anterior, tiene que plantearse fines y medios nuevos, radicalmente nuevos.

Las políticas modernas se han planteado la toma del poder como fin. Y han terminado creyendo que la revolución es ese acto violento, sin percatarse que la revolución también es el ciclo terminado. Una revolución fragmentaria no es revolución, ni tiene justificación. Y si tal revolución completa (en sus fines y medios, en su ciclo completo), entonces la revolución no existe y hemos inventado una palabra para justificar nuestros anhelos sociales que no sabemos plasmar en la realidad.

Búsqueda de criterios racionales

La revolución como un tipo de “alteración radical y cualitativa, incluye la violencia” (1969: 143). Esta misma expresión es contradictoria, por lo menos éticamente. Si es cualitativamente diferente entonces como sigue incluyendo la violencia?, ¿Dónde estaría la superioridad moral? Desde Gandhi este asunto quedó claro: solo tiene superioridad moral aquel que hace frente al poder violento por medio no-violento. Quizá sea utópico, pero eso sería lo radical y cualitativamente diferente, porque se trataría hasta de una no-violencia interior y exterior. Otro asunto es si es eficiente siempre una acción no-violenta.

Como pone a la violencia como posibilitadora de la “alteración radical y cualitativa”, Marcuse se pregunta: “¿Se puede justificar el empleo de la violencia revolucionaria como medio para el establecimiento y la promoción de libertad y dicha humanas?” (1969: 143). Para no caer en la arbitrariedad, el filósofo alemán busca criterios racionales, pero estos criterios racionales según Marcuse tienen que ser históricos. Este es el tema de la legitimidad de la violencia:

“Pero si se postula que efectivamente hay disponibles medidas y criterios racionales para juzgar de las posibilidades humanas de libertad y de dicha, entonces habrá que admitir que las unidades de medida éticas y morales son históricas. Si no lo fueran, quedan aun como abstracciones sin significación. En relación a nuestra pregunta, quiere esto decir que un movimiento revolucionario, para poder recabar derechos éticos y morales, tiene que ser capaz de aportar motivos racionales que hagan comprender sus posibilidades reales de ofrecer libertad y dicha humana. Y tiene que ser capaz de hacer ver fundamentalmente que sus medios son adecuados y oportunos para lograr este fin. Sólo si se sitúa el problema dentro de esta relación histórica será accesible a una discusión racional.” (1969: 143)

¹ Los libertarios darán un paso más: ¿acaso necesitamos el Estado para ser libres y dichosos? Más bien el Estado es un impedimento para tales fines. Consecuentemente, ¿para qué sacrificar a las personas para tomar el poder político y después seguir oprimiendo a las personas y generando nuevas formas de dominio? ¿Para que sean libres y felices luego? Un “luego” que nunca llegará.

Así, los criterios racionales son históricos, criterio que usó el mismo Marx², sin duda herencia hegeliana. El siglo XIX nos trajo una nueva perspectiva: la histórica. Decía Hegel que los filósofos son hijos de su tiempo, de este modo quedan atrapados a las coordenadas del espacio y del tiempo. Y el marxismo también tomó el criterio histórico. Pero el historicismo pasó a ser el nuevo criterio absoluto y así caía en paradojas. Si la violencia ha sido usada en los grandes cambios porque respondían a su espacio y tiempo, ¿no habría que usarla necesariamente en esta época, porque nuestras condiciones no son las mismas? Y si las condiciones son las mismas, ¿entonces no hay transformaciones históricas? Y quererla ver como una ley de la historia, como una constante, entonces implicaría que hay ciertas cosas que están más allá de la historia, como las leyes históricas, que explican la historia. Es una forma oculta de saberse Dios que puede juzgar el pasado, el presente y el futuro. De ese modo, la historia se hace ciencia exacta y esconde la interpretación que subyace en toda historia.

Siguiendo con Marcuse, entonces “las unidades de medida ético y morales son históricas”. Es difícil determinar con exactitud el alcance de esta expresión. ¿cada pueblo oprimido deberá determinar si tiene las condiciones para usar la violencia? ¿Y esas condiciones históricas están determinadas por las posibilidades de alcanzar la libertad y la dicha? ¿No esconde este historicismo un utilitarismo, que si vemos las posibilidades reales de alcanzar los ideales, entonces debemos usar la violencia? ¿Y esas “unidades de medida” solo se determinan por las coordenadas históricas presentes y no debe tener en cuenta la experiencia humana? ¿Es decir, una historia diacrónica o sincrónica o ambas? Si es ambas, entonces podemos ver que la humanidad ha ido ganando históricamente límites morales contra la arbitrariedad de los demás y de los Estados, como son los Derechos Humanos. Eso es parte de nuestra historia humana y es un factor a tener en cuenta en las decisiones políticas. Desde esta última posibilidad, podemos pensar que los “derechos fundamentales” son parte de las unidades de medida de nuestro tiempo³.

Luego Marcuse hace ver que la violencia ha tenido diversas funciones y conveniencias sociales. Pero el autor por quedarse con los “hechos históricos” no comprende que en todos esos actos de violencia hubo sufrimientos y muertes de seres humanos. Es decir, que por distintas funciones que pueda tener la violencia, siempre es un acto que trae consecuencias, agresión contra otros seres humanos. Una mirada historicista siempre tomará las muertes y sufrimientos simplemente como sacrificios que necesita el avance de la historia.

Estos hombres y mujeres de carne y hueso que son asesinados son parte de los hechos, pero que al parecer no son “datos” importantes desde una visión histórica de conjunto. Con su visión histórica cree encontrar algo importante que el mismo Marx encontraba: “La teoría y la práctica políticas reconocen situaciones históricas en las cuales la violencia se convierte en el elemento esencial y necesario del progreso” (1969: 145). Según esta teoría, al fin y al cabo la actitud de Robespierre fue correcta:

“Robespierre pide el “despotismo de la libertad” contra el despotismo de la tiranía: en la lucha por la libertad un interés de la totalidad contra intereses particulares de opresión, el terror puede convertirse en una necesidad y obligación. Aquí la violencia revolucionaria aparece no solo como medio político, sino como obligación moral.” (1969: 145)

¿El terror en una necesidad y obligación moral? ¿Quién determina que sea una necesidad? Volvemos a afirmar que esta posición supone ver con el ojo de Dios, es decir, comprender el pasado, el presente y el futuro, por lo tanto saber lo que se debe o no hacer. Sin embargo, parafraseando a Nietzsche, no son los hechos históricos, sino una interpretación de los hechos históricos lo que nos dice “esto es necesario”⁴.

- 2 Interpretando la historia Marx creía ver que la violencia ha sido la partera, es decir, que ha dado nacimiento a los grandes cambios. De esa manera, los revolucionarios no tendrían que dejar de usarla para transformar el capitalismo en comunismo. Es la ley de la historia.
- 3 Obviamente esto no excluye el uso ideológico de los Derechos Humanos por parte de Estados y agrupaciones políticas, para ocultar sus crímenes contra la humanidad.
- 4 La masacre a la comunidad campesina de Lucanamarca realizada por Sendero Luminoso, ¿sería una necesidad histórica? El coche bomba en la calle Tarata, ¿sería una obligación moral? ¿Qué el curso de la historia en nuestro país llevaba a realizar esos actos? Justamente una visión cientificista de la historia del marxismo dogmático ha justificado masacre de seres humanos, ante los cuales están tranquilos con su conciencia. Les cuesta asumir que sus crímenes fueron realizados porque alguien interpretaba la realidad creyéndose el poseedor de la verdad y que detrás de esa verdad solo hay una forma de interpretarla.

La necesidad histórica de la contraviolencia

Es interesante todo lo que presupone el texto de Marcuse. La defensa de los ideales modernos llevó a la defensa violenta contra toda contrarrevolución. Sin embargo, dicha defensa violenta no solo fue contra la monarquía y sus defensores, sino contra toda sospecha. Hasta el mismo Robespierre también fue sospechoso y luego ejecutado. El revolucionario pasó a ser contrarrevolucionario, el defensor de los ideales modernos fue ejecutado por aquellos que “interpretaron mejor” el curso de los acontecimientos. ¿No se volvió a repetir esto cuando los revolucionarios rusos fueron sometidos a la “violencia revolucionaria” del stalinismo? En el caso francés, la defensa de los ideales revolucionarios llevó a Napoleón a erigirse como nuevo emperador, traicionando el movimiento revolucionario antiabsolutista. En el caso ruso, la defensa de los ideales revolucionarios llevó a Stalin a erigirse como nuevo Zar, tanto por la concentración del poder y por la violencia contra toda oposición.

Por las mismas razones cree que la violencia es necesaria en la dictadura del proletariado. En principio según Marcuse toda violencia revolucionaria es contra-violencia, es decir, violencia contra los que todavía se oponen al avance del progreso. Pero una vez lograda la derrota de las clases dominantes, debe detenerse la violencia. La teoría de Marx supone que las clases dominantes antiguas nunca abandonarían voluntariamente su situación, que serían los primeros en emplear la violencia contra la revolución y que la violencia revolucionaria no es sino defensa contra la violencia contra-revolucionaria.

Es interesante esta lógica marxista: aplicaré la violencia según circunstancias e ideales morales y cuando lo haga habrá una reacción que deberá aplacarse con más violencia. Ese es el costo del progreso de la sociedad. Y una vez que cese la violencia, entonces entraremos al reino de libertad y gozo. La experiencia rusa mostró que la violencia no cesó, ni interna ni externamente, dándose razón a la creencia popular de que la violencia solo genera más violencia.

La paradoja de la libertad

Por intentar sustentar racionalmente lo insostenible, Marcuse se da cuenta que cae en la paradoja. Nos habla de una “dictadura educativa”, que “hay que obligarle al hombre a ser libre”, de la “función moral de coerción” (1969:145). Marcuse se da cuenta que cuando se defiende la idea de que hay que enseñarles a los no libres a serlo, el argumento en contra puede ser: “¿Quién educa a los educadores? ¿Con qué derecho hablan aquellos que ejercen la dictadura actual, en nombre de la libertad y de la dicha como estados generales?” (1969: 146)⁵.

Pero este argumento no es suficiente según el autor, la libertad no es algo estático contra el proceso histórico, que incluye la alteración radical de la vida.

“La forma y el contenido de la libertad cambian con cada nuevo estadio de desarrollo de la civilización, que consiste en el ejercicio del poder creciente sobre el hombre y sobre la naturaleza, por el hombre.” (1969: 147)

El marxismo, hijo de la modernidad, también cree que la libertad se gana a través de una acumulación de poder ejercida por el hombre contra la naturaleza y contra el hombre mismo. Esa es la marcha de la historia. Por lo tanto, parece decirnos Marcuse que los educadores violentos deberán educarse en el camino, pues una formación moral a priori no servirá al progreso. ¿Puede el hombre controlar la naturaleza? ¿Puede el hombre controlar a los otros hombres? ¿Es la libertad una lucha contra la opresión? ¿Y por qué leer todo nexo, quizá vital, como una forma de esclavizarse? La libertad moderna es demasiado antropocéntrica, tiende a aislarla de relaciones que le dan sentido e identidad. No separa las relaciones vitales de los lazos opresivos y represivos. Así, con respecto a la naturaleza, no todo dominio técnico será positivo ni será un avance de la libertad humana. Asimismo, no todo acto de liberación política traerá realmente libertad, sino puede traer nuevas formas de opresión.

5 Si la historia nos mostraría que los hombres no tienen libertad ni paz ni dicha, ¿cómo se puede darlos? En este punto, los humanistas tienen razón: no puedes dar lo que no tienes.

La violencia en nombre de la libertad

Y para justificar la violencia en nombre de la libertad, Marcuse dice:

“Consecuentemente, y en la medida en que la libertad es un proceso de liberación, una transición de formas de libertad inferiores y limitadas, a otras superiores, dicho proceso quebranta el estado existente y legítimo. Y precisamente por esa razón, la opresión y la violencia revolucionarias han sido justificadas como altamente eficaces, en tanto que contra-violencia, es decir, que violencia necesaria para asegurar formas superiores de la libertad contra la resistencia de las antiguas formas establecidas.” (1969: 147-148)

La razón marxista de Marcuse lo conduce a hablar de “cálculo histórico” de las posibilidades de una sociedad futura, para ello tienen que conciliarse los sacrificios que se exigen. Así, la propuesta marxista pide sacrificios por un “ideal racional”, que no es otra cosa que la destrucción del presente, existente, por un futuro no existente. Claro que Marcuse trata de excluir los excesos como parte de la violencia revolucionaria. Pero lo cierto es que no hay un criterio objetivo y racional para tal distinción. Los asesinatos selectivos de los enemigos políticos de Stalin ¿fueron un exceso o parte de la violencia revolucionaria? ¿No es la violencia misma un exceso? Y mirados desde nuestro tiempo, ¿todo eso fue para el logro de una libertad superior? Resulta difícil estar de acuerdo con Marcuse.

Entonces, ¿tiene sentido ético la violencia?

Sin embargo, dice Marcuse, las revoluciones establecen su propio código moral que pasa a tener una validez ética general. Es decir, inicialmente se impusieron con la violencia y terminaron imponiendo una nueva moral. Pero la violencia como tal nunca ha sido un valor revolucionario (1969: 150). De lo cual deducimos que termina siendo un medio amoral, que sirve a los propósitos del avance de la sociedad humana.

Luego de otras reflexiones, Marcuse se pregunta si el fin revolucionario puede justificar todos los medios. Pues nos dice que cuando las posibilidades de incrementar la libertad existen, entonces “no se puede empezar a adoptar posturas morales y éticas” ante la revolución (1969: 153). Marcuse mismo se pregunta: “¿Puede el fin revolucionario justificar todos los medios? ¿Podemos establecer diferencias entre represión racional e irracional, entre la necesaria y la arbitraria?” (1969: 154). Y añade que en marco de la revolución bolchevique, hubo actos en el sentido de la revolución, pero también los contrarios. Por eso escribe:

“Sin embargo no se puede justificar –tampoco en el sentido de la revolución– los procesos de Moscú, el terror permanente, los campos de concentración y la dictadura del Partido sobre las clases trabajadoras.” (1969: 155)

Pareciera ser, entonces, que los hombres revolucionarios no son tan racionales para detener su violencia y que puede haber actos violentos dentro de la revolución que no son justificables. Pero el filósofo alemán, atrapado por su lógica totalizadora, termina diciendo:

“La relación entre medio y fin es el problema ético de la Revolución. En cierto sentido, el fin justifica los medios: cuando promueve demostrablemente el progreso humano en libertad. Este fin legítimo, el único fin legítimo, exige la creación de condiciones que faciliten y favorezcan su realización. Y la creación de estas condiciones puede justificar el sacrificio de víctimas como la ha justificado a lo largo de toda la Historia. Pero esta relación entre medios y fines es dialéctica. El fin, para que pueda ser alcanzado, tiene que estar vivo y operante en los medios represivos. También entonces los sacrificios implican violencia; la sociedad sin violencia, queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr.” (1969: 156)

El crítico del pensamiento positivista y del hombre unidimensional nos dice que cuando se “promueve demostrablemente el progreso”, entonces sí el fin justifica los medios. La violencia se justifica si se hace en nombre de esta finalidad. Así se pueden admitir sacrificios mientras se crean las condiciones de una sociedad libre. Y termina colocando a la no-violencia de una sociedad futura, porque no existen condiciones para su aplicación.

Concluyendo: unas reflexiones adicionales

Marcuse resume bien los argumentos de los marxistas que creen que la violencia sigue siendo la partera de la historia y que no hay otro medio para transformar la realidad. Y de ello no se desprenden sino paradojas que ni las “prácticas revolucionarias” han resuelto: “dictadura educativa”, “hay que obligarle al hombre a ser libre”, “función moral de la coerción”, “sacrificios humanos en función de una meta superior”, “el fin moral justifica los medios no morales”, etc. Más aún, el uso histórico de la violencia se convierte en el marxismo en un uso legal, es decir, que “hay ocasiones donde las condiciones muestran el uso de la violencia” se transforma en “la violencia es una ley de la historia.”

Pero vuelvo a reiterar el argumento humanista que las grandes sabidurías han enseñando: solo das lo que tienes. No podemos soñar en una sociedad futura libre, justa y pacífica, sino hacemos de nuestras vidas ahora libres, justas y pacíficas. La revolución, que merezca llamarse así éticamente, empieza por la mente y el corazón de las personas. ¿Cómo puede haber una promesa de mundo mejor cuando la “dictadura educativa” solo se convierte en “odio de clase” y juzgar a todos entre mis amigos de clase y mis enemigos de clase (distinción puramente ideológica). Por eso siempre los librepensadores resultaron peligrosos para todas las revoluciones comunistas. Después de todo se pretende sacar a las personas de un sistema inhumano para introducirlo a otro con iguales características. Debemos recordar que Gandhi mostró la superioridad moral y política de la no-violencia, que no es solo resistencia al mal sino contiene un poder transformador del sujeto agresor e injusto⁶.

Finalmente nos parece absurdo obligarle a alguien a ser libre. Uno puede destruir las cadenas de un esclavo pero eso no lo hace libre. Uno puede cambiar el “capitalismo” por el “comunismo” pero eso no nos hace libre. El obligarle a trabajar en el campo o en las fábricas, el obligarlo a aprender una “nueva” ideología no lo hace libre. Es cuando uno se da cuenta del desorden, de la violencia y sus consecuencias, que uno puede negarlos y ser libre de ellos. De ese modo, saliéndose de la locura del sistema, con mente serena y corazón compasivo, uno puede ayudar a otros a encontrar su camino.

Referencias bibliográficas:

Eggers Lan, Conrado (1970). *Violencia y estructuras*. Buenos Aires, Ediciones Búsqueda.

Jervolino, Domenico (2005). “Marxismo, violencia, no-violencia”, en la Revista de Filosofía *Filosofazer*. Año XIV, N° 27. 2005/II.

Marcuse, Herbert (1969). *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus.

Muller, Juan-Marie (1995). Gandhi. *La sabiduría de la no-violencia*. Bilbao. Desclée de Brouwer.

Russo, José Antonio (1985). *De filosofía, paz y religión*. Lima.

⁶ Existen marxistas que hoy se toman en serio la relación revolución y no-violencia, por lo que la no-violencia no sería un arma sentimentalista, sino humanizadora. Para ver esta relación recomiendo el artículo de Domenico Jervolino, “Marxismo, violencia, no-violencia” (2005).