

## Pólemos

*Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia. (§8)*

HERÁCLITO

Que se denomine “Pólemos” a una sección de la revista “destinada a la publicación de ensayos que discurren en territorios de frontera, entre la literatura y otras formas de discurso, o que están más allá de la situación fronteriza en que se sitúa *País secreto*”, a una sección que pretende brindar *hospitalidad*, habrá sorprendido a los lectores. ¿Qué suerte de apertura y de hospitalidad puede ser esta que se juega en territorios de frontera, bajo el nombre de *Pólemos*, la Guerra? ¿Qué trae esta apertura que se dirige al próximo o al prójimo, al amigo, al extraño y al extranjero, a nombre de la discordia? Puede sospecharse que en la invitación hay o un equívoco o una trampa; que quizá no se abra la revista al extraño, o que no se lo llame a la polémica, sino al diálogo y a la concertación. En este caso, en vez de evocar a Heráclito, habría sido mejor invocar a Platón y recordar el *Banquete*, esa sobremesa festiva en que los amigos discurren en torno a *Eros*. Mas, del festivo discurrir de sobremesa parece no estar jamás ausente el ímpetu agónico, polémico. O puede tomarse la invitación no ya como una apertura a la confrontación, sino como el llamado al encuentro fraternal y pacificador entre quienes están del mismo lado de una frontera, porque son de la misma sangre, del mismo suelo, de la misma lengua, o porque tienen las mismas convicciones y creencias. ¿No estaría ya allí el comienzo de la guerra contra el extraño, el extranjero, el “bárbaro”? ¿Y de qué hospitalidad, entonces, podría hablarse?

HUÉSPED: El lat. HOSPEDES significaba etimológicamente ‘el que hospeda, anfitrión’: era compuesto de HOSTIS, nombre indoeuropeo del huésped o alojado (después ‘extranjero’ y ‘enemigo’), y PŌTIS ‘dueño’ (más tarde ‘poderoso’): ‘el dueño de un huésped, el que recibe en su casa’ (vid. Walde-H.); ulteriormente, y a consecuencia de la costumbre antigua de la reciprocidad hospitalaria, el vocablo tomó además el sentido de ‘hospedado’. Ambos pasaron a las lenguas romances, donde el vocablo vive en todas hasta hoy.

COROMINAS Y PASCUAL

*Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*

La *hospitalidad*: La etimología de la palabra española encamina el sentido hacia ese espacio umbroso y liminar en que se entranan la hostilidad y la apertura de las puertas para dar albergue al extranjero, al extraño, incluso al “bárbaro”. Quien abre las puertas de su casa al extraño pone lo suyo a disposición de este; se arriesga a perder sus querencias, al rapto de aquellos a quienes más ama: la mujer, el hijo, la hija; arriesga la vida misma. La hospitalidad es renunciamiento al poderío y a la hostilidad que el anfitrión promete a aquel a quien acoge, sin que medie para su gesto ninguna expectativa de reciprocidad. Las puertas están abiertas, dentro de la casa hay una mesa

servida: el vino, el pan y la música aguardan al extranjero, al prójimo. El anfitrión no sabe con qué disposición llega el extraño, no busca retribución, no tiene garantía de que quien llega ha suspendido su hostilidad. Quien llega tampoco cuenta con garantías: detrás de la supuesta hospitalidad bien puede aguardar la trampa; también se entrega al anfitrión en un gesto en que arriesga lo suyo, en que pone su vida en manos de otro. Uno y otro han actuado antes de cualquier *reconocimiento*, de cualquier pacto. Solo si aquel que llega depones las armas y obsequia a su anfitrión, si le ofrece un bien de su tierra natal, o el simple apretón de manos, el beso en la mejilla o el abrazo, solo entonces se sella en la puerta un pacto, sin que sean necesarias las palabras. Nada hay que garantice ese pacto de “buena voluntad”, que si bien establece una ley, la del respeto a la vida del otro, no promete en modo alguno la supresión de la discordia. Un pacto que instaura una ley: un acto de fuerza que establece un compromiso entre los huéspedes para reprimir su fuerza, un compromiso para respetar la vida del otro. Si los huéspedes se han dado una ley de politicidad, esta solo tiene un precepto: “No matarás”. No hay precepto alguno que vaya más allá, que pretenda regular ningún acuerdo. No obstante, dentro de casa todo puede pasar entre los huéspedes —en el doble significado de la palabra: el que acoge y el que es acogido—, pues siempre acechará el peligro de traición al pacto, el riesgo del rapto y de la muerte.

Pese al riesgo, quien abre las puertas en gesto de hospitalidad al extranjero no espera de este ni sumisión ni acuerdo. Quien llega con parecida actitud hospitalaria tampoco pretende que aquel que lo acoge se someta a su arbitrio. No hay hospitalidad si se procura la sumisión, tampoco si se espera la concordancia. El extranjero habla su lengua, una lengua tal vez incomprensible (la del “bárbaro”) y cualquier “entendimiento” mutuo es un esfuerzo de traducción, de interpretación, un acto de violencia de las lenguas y sobre las lenguas, de los discursos y sobre ellos, de quienes hablan y sobre quienes hablan. La conversación es por ello un acto de metamorfosis múltiple: de modificación de los sentidos, de los códigos, de las disposiciones de los huéspedes. Lejos de cualquier unidad o identidad, lo que nace de la conversación entre extraños es la diferenciación y la mutua transformación: la diferencia entre ellos y la diferencia en cada uno de ellos consigo mismo. (Mas, ¿acaso no sucede lo mismo en la conversación entre prójimos, entre amigos que hablan la misma lengua?) La mesa implica ya un intercambio de sentidos: el huésped permanece al otro lado de la mesa, y a la vez que se lo tiene en la proximidad, se lo mantiene a distancia. La conversación entre huéspedes, la sobremesa —a través de la mesa— no es un procedimiento regulado para alcanzar la verdad o para superar las diferencias en una síntesis nacida del diálogo, no busca el consenso ni la identidad; es más bien una divagación, un curso abierto de insospechadas derivas, que carece de fines, en que las concordancias siguen a las discordancias y estas a aquellas, sin atenerse a ninguna regularidad. Los extraños que se han sentado a la mesa y que comparten el pan y el vino, divagan. Mas la divagación no elimina la toma de posiciones, y menos la discordia. Es agonística, es polémica, una ida y vuelta permanente de argumentos y tropos. Discurre por pliegues y callejones sin salida, fluye, se empantana, se enmaraña, agoniza, decae. La conversación que divaga no tiene apremio. Por momentos se acerca al silencio, sea porque abre enigmas, porque inquiera más allá de lo que puede saberse o incluso de lo que puede configurarse como pregunta, sea porque coloca a los contendientes en posiciones de conflicto extremo.

La conversación implica el debate, la polémica, una guerra regulada por el precepto que manda no suprimir al adversario. ¿En qué punto ha de detenerse la violencia que surge de los equívocos, de las imposibilidades de acuerdo, los malos entendidos, las interpretaciones siempre erráticas? Quizá la distancia y la negatividad que trae consigo la ironía ayuden a los contendientes a disolver las ofensas, a cortar los nudos gordianos del conflicto. Quizá la risa libere las tensiones

del enfrentamiento. Quizá, por el contrario, se rompa el pacto, y alguien quiera imponer su ley, su fuerza.

La hospitalidad exige, además, alguna prueba de valor: el cobarde no abrirá la puerta de su casa si no es a causa del miedo y para sellar su sometimiento, dejando de ser un anfitrión para convertirse en un esclavo; a su vez, difícilmente se brindará hospitalidad a un cobarde, aunque se lo aloje en un cobertizo, porque se lo desprecia.



Si se torna hoy necesario prestar atención a esa extraña forma de hospitalidad que dice brindar *País secreto* bajo el nombre de *Pólemos*, la Guerra, es sin duda por un suceso político que no puede dejar de afectarnos: la acción terrorista del 11 de septiembre y lo que vino después, el arrase de Afganistán. Al otro extremo de la hospitalidad, o en su reverso, nos encontramos con el terror que surge cuando quienes se enfrentan llevan la lucha hasta la total aniquilación del adversario, cuando la meta es el exterminio —del otro pueblo, la otra raza, la otra nación, los infieles, los enemigos internos—, y, para ello, quienes contienden desatan todos los recursos técnicos, toda la lógica y el cálculo —la “Razón”— de que disponen. Más aún, cuando no se detienen ni ante el suicidio ni ante el genocidio con el único propósito de exterminar al enemigo, incluso si este es un enemigo anónimo, desconocido, al que nunca se verá el rostro, y, además, inerme.

¿No habrá una suerte de irresponsabilidad, o al menos de ingenuidad torpe, al invocar a *Pólemos*, la Guerra, en una época del mundo en que asistimos a una guerra permanente que circula de región en región, en la que se cometen genocidios y otros crímenes brutales, y en la que, frente a la barbarie y el terrorismo de grupos de fanáticos nacionalistas o religiosos, y a nombre de la civilización, no dejan de cometerse actos de barbarie, igualmente terroristas? ¿No es acaso la guerra misma (*Pólemos*) el reino del terror y de la estupidez?

Nada hay más soso, ingenuo e inocuo que el pacifismo. La paz surge del equilibrio de fuerzas, siempre precario y relativo, entre enemigos; resulta de la imposibilidad de continuar la lucha que tienen los adversarios, dado que el más fuerte no puede avanzar ya sin debilitarse y el otro no puede tampoco revertir en su provecho ese debilitamiento; o de la derrota de uno de los adversarios, que acepta las imposiciones del vencedor y se doblega para conservar la vida incluso al punto de someterse al yugo de la esclavitud. Cualquier llamado a la paz que provenga de las ilusiones del humanismo o de la filantropía no sólo resulta quimérico, sino que, por su ineficacia e inutilidad, termina por encubrir tanto los intereses que se juegan en las guerras como lo terrible que contiene el afán de exterminio. La ingenuidad del pacifismo obstaculiza así la puesta en cuestión de la guerra en sus vínculos con la voluntad de dominio técnico del mundo, de la voluntad de exterminio de lo natural y lo humano, de la guerra como forma final de la política, de la política en su forma imperialista —la imposición de lo unilateral bajo el nombre de lo universal—, y de la política en sí. El pacifismo no alivia la repugnancia que despiertan tanto el terrorismo de los llamados “fundamentalismos” como el terror que lleva en sí el dominio del capital.

Sin embargo, es poco lo que podemos avanzar por ahora en torno a las relaciones entre hospitalidad y violencia: apenas una breve apertura de las puertas de la casa para aventurarnos más allá de las demasiado fáciles y comprometidas declaraciones de los intelectuales liberales que no ven sino un enfrentamiento entre la barbarie y el terrorismo de los fundamentalismos nacionalistas y religiosos, de un lado, y las naciones civilizadas y la democracia, de otro, como si estuviesen claros los límites que separan a la civilización de la barbarie, como si la guerra civilizada

no fuera a la vez la más despiadada y catastrófica, como si supiéramos con certeza que el terrorismo no es la otra cara de la civilización, y como si estuviésemos seguros de saber qué es la democracia y cuál su sentido y su destino histórico. Más allá, también, de las declaraciones o del silencio de los intelectuales de izquierda que un tanto hipócritamente condenan el terrorismo, pero lo miran sólo como una consecuencia derivada del poder imperial del Norte (o de Occidente) y una reacción desesperada ante la esclavitud de los pueblos y naciones del Sur y del Asia (o de Oriente)... Una breve apertura de las puertas que da paso al horror del mundo, y con ello, a la urgencia de vencer en uno mismo tanto el horror como la complacencia que se tiene puertas adentro en el seguro lugar que nos alberga y que, mientras tanto, ha dejado ya de ser seguro, si es que no dejó de serlo desde siempre.



Cuanto pueda decirse estará sometido a las vacilaciones, a la condición provisional del apunte. El lugar desde el que se escribe jamás es indiferente. No bastan un lápiz y un manojo de hojas de papel para escribir. Siempre hay un lugar. El lugar en el que se escribe constituye un punto de vista, una ventana, un claro del bosque, un ámbito de apertura al mundo, y, a la vez, un límite. Contiene posibilidades de escucha, de divagación, de resonancias y de silencios singulares.

Y también imposibilidades... Este lugar (esta ciudad, este país, estas montañas)...

Mas, ¿qué obliga a escribir en torno a las relaciones entre la hospitalidad y la violencia, si no es una necesidad íntima de soportar, de sostener el peso del mundo y del Tiempo?



¿Qué obliga? Hay una fuerza que nos violenta, que obliga a escribir. Que obliga a intentar algo que a primera vista aparece como un despropósito: escribir para comprender, desde los márgenes, desde este pequeño, “pacífico” y borroso país marginal, desde los márgenes de la política, de la filosofía y aun de la literatura, el sentido contemporáneo de la guerra (*Pólemos*) y, en consecuencia, de la política; comprender su desmesura, su *hybris*. O el sentido de la política y, en consecuencia, de la guerra, esa “simple continuación, por otros medios, de la política”, como decía hace casi dos siglos Clausewitz, para quien “... la guerra no es ya sólo un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una realización de éstas por otros medios.” Una continuidad de la política que lleva la hostilidad al extremo, al uso ilimitado de la fuerza, con el “objetivo *inmediato* de *abatir* al antagonista con el fin de incapacitarlo para toda resistencia”. Este fin de la guerra, y de la política, para Clausewitz, no es otro que el sometimiento del antagonista a la voluntad del vencedor: “*La guerra es, pues, un acto de violencia encaminado a forzar al adversario a someterse a nuestra voluntad.*”

Lo que obliga viene de la misma experiencia artística, de las relaciones del arte con la política y su continuación por otros medios, la guerra. Desde los griegos, es decir, desde los comienzos de Occidente, o desde el origen imaginario al que intenta una vez y otra remontarse Occidente, la política ha sido considerada como una forma de *tecné*, de la técnica, esto es, del arte y, en consecuencia, de la *mimesis*; y en ocasiones, como la forma superior de *tecné*. Lo ha sido, y con mayor razón, la guerra, que no sólo incorpora los resultados de las ciencias y las invenciones técnicas (“Para enfrentarse a la violencia, la violencia recurre al empleo de cuantas invenciones las artes —la técnica— y las ciencias ponen a su alcance”, Clausewitz), sino que ella misma es una combinación de técnicas políticas y militares, de estrategias y tácticas, es decir, un “arte”.

En el extremo de esta relación esencial entre política, guerra y arte, la estetización de la política ha servido como substrato ideológico o mítico en la “construcción” de regímenes autoritarios (el Tercer Reich), y la estetización de la guerra ha devenido terrorismo. Que Marinetti, el futurista italiano, haya visto en la guerra una forma superior de belleza y arte, o que el músico Stockhausen se haya referido al atentado del 11 de septiembre y al derrumbe de las torres del World Trade Center de Nueva York como si se tratase de una obra de arte extraordinaria, no son solo descabelladas declaraciones de inhumano esteticismo o peligrosas muestras de arrogancia, sino señales de una inquietante imbricación entre los mitos y las lógicas de la política, la técnica y la estética.

La similitud entre la estética cinematográfica de Hollywood, la política imperial (la construcción de un orden mundial) y la estética implícita en los dispositivos bélicos contemporáneos, y lo que contemplamos el 11 de septiembre en todo el planeta, transmitido “en directo” a través de las cadenas de televisión, y el subsiguiente arrase de Afganistán, deja abierta una serie de cuestiones acerca de la política, el conocimiento y el arte, acerca del “destino de la técnica”, no tanto novedosas cuanto dejadas en suspenso o al margen, dado el peso de la metafísica en el pensamiento contemporáneo, sea en sus versiones humanistas o sea en sus versiones positivistas, tecnocráticas y cínicas.



¿Es posible saber qué sea la violencia? ¿Es posible comprender los vínculos del arte con la política y la guerra, y más aún, con la exclusión del extraño o del extranjero, con la total sumisión del adversario a la “voluntad” del más fuerte, con el afán de exterminio?

Acerca de esta voluntad, contentémonos por ahora con escuchar a Clausewitz, el general prusiano, admirado por Lenin y otros revolucionarios, que nada supo oponer a Napoleón ni en el campo de batalla ni en la escena política, aunque supo extraer de las campañas napoleónicas una de las teorías modernas de la guerra (disímil, ciertamente, de la contenida en la reflexión filosófica de su contemporáneo Hegel):

*Tal vez las almas filantrópicas den en la idea de que existe alguna manera, alguna forma artificiosa de desarmar y de vencer al adversario sin demasiada efusión de sangre, y que a eso tiende el verdadero arte de la guerra. Por más deseable que ello parezca, tal idea no deja de constituir un error; un error que conviene eliminar. En asunto tan peligroso como es la guerra, los errores achacables a la bondad de corazón y a la grandeza de alma son precisamente los peores.*

¿Y dónde queda, entonces, el mandamiento “No matarás”, que mientras tanto creemos incorporado a la cultura?



*Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad. (§80)*

HERÁCLITO

Al igual que Sócrates hace dos milenios y medio, tampoco sabemos nosotros qué sea la justicia. Sabemos que la justicia no pertenece al ámbito del derecho, de la legalidad, ni de la legitimidad. Intuimos que tiene que ver con la singularidad y no con la universalidad o la generalidad, y que por tanto es dis-cordante y está más allá o más acá de la Ley, de cualquier ley. Intuimos que no puede ser infinita, que su ámbito es el de la finitud. Comprendemos que no es lo mismo que la venganza, aunque intuimos que entraña violencia (dis-cordia).

Sabemos, de otra parte, que el Estado moderno reclama para sí el monopolio de la violencia legítima (Weber). Sabemos que el derecho se funda y se conserva mediante la fuerza, la violencia (Benjamin); y que la ley es fuerza (Derrida). Sospechamos que buena parte de la violencia que funda la legitimidad de la ley nace de la venganza. Pero no sabemos qué sea la justicia. Apenas si nos es dado intuirlo como una apertura al otro, al desconocido más que al conocido, en cada caso en su singularidad y en la circunstancia única, que va más allá de la propiedad, la apropiación, la legalidad, la legitimidad y el sacrificio en cuanto implique intercambio de equivalentes. La justicia se nos da como advenimiento, no en el sentido apocalíptico de algo que pueda tener lugar en el futuro, una finalidad que pondría fin a la historia, sino como lo que se abre siempre como posibilidad y riesgo en el encuentro con el prójimo, con el extraño. La singular extrañeza del prójimo, del otro, hace imposible saber cuándo se ha sido justo, pese a cualquier disposición a la justicia que se haya comprometido en el acto. De ahí que la justicia no tenga lugar: es utópica.

El terrorismo, por su parte, no subvierte el orden sino que lo confirma. El terrorismo es una acción insensata del débil, de aquel que no tiene la fuerza (la violencia) necesaria para transgredir el orden dado e imponer su ley. El terrorista de nuestros días mata indiscriminadamente, en un acto que nace de un odio ciego, fanático, pero no subvierte el orden dado. Aun el terrorista decimonónico, aquel que evitaba matar a inocentes, no hacía otra cosa que afirmar el orden político, la ley vigente. (Lenin ya oponía el boicot al terrorismo como medio subversivo; Sorel, más radical, proponía la huelga proletaria, que no perseguía la imposición de ninguna ley, de ningún orden político, pero sí la impugnación de la ley de la explotación capitalista.)

Todo derecho se funda y se conserva por la fuerza. Los “derechos humanos”, que tienden a ser mirados como derechos naturales de las personas y los grupos, son derechos establecidos en la modernidad, que surgen en la disolución de los límites entre lo público y lo privado, de la escisión del individuo en propietario y ciudadano. La fuerza legal que tienen los derechos humanos, como bien se sabe, depende de la composición de fuerzas políticas, económicas y sociales. Lo mismo debe decirse del derecho internacional. De ahí que surjan conflictos y contradicciones entre derechos que se dirimen por la fuerza (*legítima*, sin duda): en la resolución que dan los estados europeos y de América del Norte a los conflictos ocasionados por las migraciones, puede verse el uso de la fuerza legítima monopolizada por el Estado, que zanja la controversia entre la ley que impone la libre circulación de mercancías (el libre comercio) y la prohibición de la libre circulación de la fuerza de trabajo (pese a que uno de los derechos humanos sea la libre movilización de las personas). Las regulaciones sobre migraciones, la lucha de millones de individuos para migrar en condiciones legales o ilegales, el flujo de “bárbaros” a Europa y Norte América, invitados unos como fuerza de trabajo barata, y otros no invitados pero utilizados en condiciones de esclavitud, configuran un campo de extraordinaria visibilidad sobre los “derechos humanos” y las fuerzas —la violencia— que los fundamentan, los restringen o los conservan. Lo mismo puede decirse de otros ámbitos del derecho contemporáneo, como aquellos

que tienen que ver con el ambiente, las telecomunicaciones, o más cerca del terrorismo, con el derecho penal internacional para juzgar los crímenes de guerra..



Ante la acción terrorista del 11 de septiembre no podía esperarse sino la venganza. La cohesión de los estados occidentales, y de la nación norteamericana en primer término, obligaba al castigo de los autores de los atentados. Ante la violencia del terrorismo, sólo el castigo, el ejercicio de la violencia para la venganza (aun si esta asume la forma de violencia legítima para ejercer la venganza en nombre del orden y la seguridad mundiales), podía renovar el fundamento de la legitimidad del derecho, tanto del derecho norteamericano como del derecho internacional, incluidos los “derechos humanos”. Sin castigo a los terroristas del 11 de septiembre no era posible sustentar la vigencia del derecho, pues la acción terrorista pone un reto extremo a todo derecho y a toda policía que le es inherente: atrapar y castigar al culpable de un crimen dirigido ya no contra particulares, sino contra la nación; más aún, contra la civilización.

Pero el derecho establecido en Occidente tiene sus reglas de procedimiento: la identificación del crimen y de los criminales, el proceso judicial, el derecho a la defensa, la presentación de pruebas, la deliberación, la sentencia. Aun el criminal convicto tiene derecho a hablar, a defenderse, no se diga quien solo es un sospechoso. Quien está bajo sospecha no es todavía un culpable: es necesario que se presenten pruebas suficientes y concluyentes sobre su culpabilidad. “Se es inocente mientras no se pruebe lo contrario”, manda la ley. Probada la culpabilidad, policía y sistema carcelario se encargarán de ejecutar la legítima venganza. En cada momento de ese proceso, y más aún en la deliberación y la sentencia, el derecho se sustenta en la violencia, en la fuerza de la ley y en la fuerza de los aparatos policiales, judiciales y carcelarios que la conservan. En cada sentencia, la legitimidad de la ley se reinstaura por la fuerza, pero esta violencia permanece implícita en el procedimiento judicial. La ruptura de esas reglas de procedimiento, que dan curso a la confrontación retórica y no a la guerra (o, al menos, todavía no a la guerra), amenaza con la quiebra de la legitimidad del derecho establecido, pues desnuda la violencia que lo funda y la violencia que lo conserva, y desnuda a la violencia en su límite: una fuerza que no puede someter ni controlar a una forma de violencia que surge de sí misma, de sus entrañas. Ante el terrorismo, una respuesta que inmediatamente adquiere la forma de la guerra, es decir, el desnudo ejercicio del terror, exhibe la violencia que funda al derecho que regula la configuración de un orden mundial imperial, violencia que debería mantenerse implícita en los procedimientos jurídicos como condición de su misma eficacia política, lo que sin embargo no acontece en la política mundial.

En esta impúdica desnudez de la violencia, que funda la legitimidad del derecho que impone un orden mundial imperial, percibe un peligro político Juan Pablo II. Si bien hay derecho a castigar el terrorismo, este “es un derecho que, como cualquier otro, debe atenerse a reglas morales y jurídicas, en los objetivos y en los medios. La identificación de los culpables ha de ser probada; porque la responsabilidad penal es siempre personal y no puede extenderse a las naciones, a las etnias o religiones de los terroristas”, dice Juan Pablo II. (Citado por Luis Alberto Luna Tobar, “Paz, justicia y perdón”, *Hoy*, 2001.12.29.) La guerra inmediata contra el terrorismo no sólo anula los procedimientos jurídicos, sino que exhibe la condición política del derecho internacional, del orden de seguridad mundial, en su desnuda violencia imperialista, que finalmente se impone a través del terror.

Sin embargo, de otra parte cabe preguntarse: ¿Cómo podrían sobrevivir los Estados Unidos, la nación bendecida por Dios —*God bless America*—, sin venganza, sin castigo a los criminales del 11 de septiembre? ¿Y había otra forma de castigo que no fuese la guerra contra Al Qaeda y el régimen talibán? ¿Había otra forma de política que no fuese la guerra? Mas, desatada la guerra, cualquier guerra, no cabe esperar sino la matanza de los inocentes. Y la guerra, en su forma contemporánea, civilizada, no puede ser sino terrorista: persigue el exterminio de los enemigos.



La guerra moderna, la de los estados civilizados, por las condiciones técnicas que utiliza, despliega las extremas posibilidades de exterminio y crueldad contenidas en el lado “bárbaro”, salvaje, del conocimiento científico, de la voluntad de saber. Si el efecto catastrófico de la guerra es tan absurdo o estúpido como un desastre natural —el colapso de gigantescos rascacielos o el colapso de montañas como resultado de los bombardeos, en su similitud, son ejemplos de esa venganza de la Naturaleza por obra del conocimiento—, el cálculo técnico militar, por su parte, sólo toma en cuenta el alcance masivo de la destrucción, dado que su objetivo es aniquilar la resistencia del enemigo. La guerra es, desde este punto de vista, el desate del terror contenido en la técnica, en el conocimiento. El terrorismo no necesita el acopio de una gran masa de dispositivos técnicos, que sí lo requieren los ejércitos de los estados, pero la estructura de sus acciones está inscrita en la estructura tecnológica militar (y en esta estructura están contenidas la inteligencia, la información y la contrainformación, la propaganda).

Los dispositivos técnicos que utiliza la guerra no se reducen al armamento. Ya Clausewitz incluía entre las fuerzas o los factores de la guerra al territorio, la población y los aliados. La guerra de nuestros días, la “guerra contra el terrorismo”, y el propio terrorismo, tienden a desplegarse por todo el planeta. La totalidad de los estados, naciones y pueblos entran en el juego del alineamiento y la polarización: “O se está con nosotros o se está contra nosotros”. Las poblaciones, factor de la guerra, deben ser encauzadas hacia el sentimiento de hostilidad, hacia el odio, la sed de venganza o el miedo. Para unos, guerra santa en nombre de Alá contra los infieles. Para otros, guerra de venganza amparada en la bendición de Dios o de Yahvé. Las poblaciones son integradas, neutralizadas, dispersadas, sometidas o aniquiladas; en cualquier caso, convertidas en cifras que se juegan en los cálculos de la destrucción. La información, la comunicación, los lenguajes tienen que ser utilizados como instrumentos técnicos de la guerra, para organizar o desorganizar a las poblaciones, para aglutinar de fuerzas en el enfrentamiento bélico. A escala planetaria, las telecomunicaciones cumplen, en la guerra, una función bélica: distribuyen los campos de fuerza del odio y la amistad, muestran el terror, ya bajo la forma del horror que causa la barbarie del enemigo, ya bajo la forma de la fuerza implacable con que se castiga al enemigo.



Los dispositivos técnicos de la guerra moderna, civilizada, tienen efectos sobre la condición de los combatientes. ¿Se puede hablar de guerreros y de valor en la guerra contemporánea? ¿Qué es el soldado de la guerra actual? Para los griegos era preciso que el individuo probara su valor en el campo de batalla como condición previa a su incorporación a la *polis*, como condición de su ciudadanía. Pero el valor tenía que probarse en el enfrentamiento con un adversario a quien se miraba frente a frente, es decir, se probaba ante un rostro que portaba la figura de la muerte. La guerra moderna sustituyó, primero, a los guerreros que se enfrentaban mirándose cara a cara por

los batallones de soldados anónimos que tenían frente a sí a la masa de enemigos anónimos, y luego, poco a poco, ha ido sustituyendo el enfrentamiento entre masas de soldados por el uso de armas de largo alcance. Quien dispara un misil aplastando con un dedo el botón de la computadora o quien conduce un sofisticado bombardero no tienen ante sí el rostro de un enemigo que porte la figura de su muerte, y ni siquiera una masa de soldados anónimos, sino cuando más un círculo dibujado en una pantalla: el diagrama de un territorio, ese es su blanco. No verá las imágenes de los habitantes de ese territorio, jamás verá sus rostros.

La guerra moderna ha suprimido al guerrero y el valor individual. Y como aspecto de la guerra contemporánea, también el terrorismo los suprime: tampoco en este caso el terrorista es un guerrero que pruebe su valor, y menos como condición de su ciudadanía. Tal vez esto acontecía todavía con el terrorista decimonónico, pero nada del guerrero y su valor resta en el fanático que, junto a la matanza que perpetra, se suicida. Al terrorista fanático se le promete el Cielo, pero no su incorporación a la Ciudad (*polis*). A quien dispara un arma de largo alcance y extermina a la población enemiga, se le incorpora a la Ciudad, a la Civilización, al orden imperial, pero no ha probado su valor. Ni uno ni otro han probado, tampoco, su prudencia, ni su sentido de la medida ante el enemigo derrotado y moribundo.

Ni uno ni otro, por lo demás, prueban su valor abriendo las puertas de la casa en gesto de hospitalidad. En la complicidad del terror, la política imperial y el terrorismo aniquilan la población y el territorio, es decir, el lugar donde sería posible que la hostilidad diese paso a la hospitalidad. Eso es evidente. La pregunta inquietante va más lejos: ¿no anidan en la “esencia” de la política el destino imperial y el terror? ¿No está acaso en la violencia de la ley que instituye la *polis*, y con ella, la exclusión del extraño, del extranjero, del “bárbaro”, su destino imperial y su vocación de exterminio del enemigo?

¿Hay otra politicidad posible?

¶

Quien clama por el respeto de las reglas morales y jurídicas apela al derecho, y en consecuencia, al uso legítimo de la violencia. Sin embargo, a través de la violencia (de la guerra, en este caso), puede imponerse una nueva legalidad, cuya legitimidad se fundará en las composiciones de fuerza (de violencia) que se dan entre los adversarios, entre el vencedor y el vencido. Es lo que sucede de alguna manera ahora: las restricciones de los derechos de expresión, de opinión, de libre movilización de los individuos y el incremento de las atribuciones dadas a la policía, a los aparatos de seguridad y a su inherente arbitrariedad, están a la orden del día: la violencia incorporada al derecho de los estados de Occidente no es suficiente para enfrentar y derrotar a la violencia terrorista, por lo que esos estados recurren a formas de violencia que introducen el terror o la supresión de determinados derechos liberales.

Si la guerra es la continuidad de la política por otros medios, el terrorismo lleva el objetivo de la guerra, “forzar al adversario a someterse a nuestra voluntad”, a su extremo: el exterminio, la supresión del adversario. No opone al adversario la muerte como posibilidad, sino que impone la muerte, la del adversario y la suya propia. A semejanza de la figura del Amo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el terrorista no se doblega ante el temor a la muerte. El terrorismo, al igual que la guerra que a través del terror impone un orden imperial en el mundo, aniquila no solo el ámbito de la hospitalidad, sino incluso la posibilidad de una política en que los diferentes puedan debatir sus diferencias y negociar sus conflictos. El terrorismo y la guerra que impone un orden imperial

en el mundo, esas dos formas extremas de la política, anulan así la política. Y, sobre todo, la democracia.

¶

Es menester que el pueblo luche por la ley así  
como por los muros de su ciudad. [§ 44]

HERÁCLITO

Si queremos saber algo sobre la violencia (más allá de su pertenencia a la esencia de la guerra, el derecho, la política, la técnica y el conocimiento) es porque nos resistimos al exterminio, a la supresión del extraño o del extranjero —el “bárbaro”—, porque nos resistimos a las invocaciones que se hacen tanto “en nombre de la civilización” como de las “diferencias” para justificar no solo el dominio, sino el genocidio, el exterminio... Mas todo intento de saber algo sobre la violencia acaba en la aporía: no podemos saber sin ejercer al mismo tiempo cierta forma de violencia. Cualquier deconstrucción de los discursos de y sobre la guerra, la política, el derecho, la democracia, de los discursos de y sobre la técnica y el conocimiento, como también cualquier “des-sedimentación” de los vínculos del arte con la política y el conocimiento, no puede llevarse adelante sin violencia: en la intervención para develar el fondo de violencia contenido en los discursos se ejerce cierta violencia.

Si interesa una deconstrucción de los discursos y de la política, es para oponer al orden establecido la necesidad de la subversión (de los discursos, de lo político), es decir, para oponer una violencia a otra violencia. ¿Hay un nombre para señalar la diferencia entre una y otra, hay un saber no aporético sobre esa diferencia?

¿Qué violencia subversiva puede oponer la experiencia de la escritura poética, o la escritura que a falta de otro término continuamos llamando filosófica, pero que discurre en los márgenes de los saberes, a la violencia de la política y la guerra? ¿No es esa violencia también política? Si hay alguna hospitalidad en la experiencia poética, ¿qué tiene que ver con lo político, con la *polis*? ¿O acaso la experiencia poética tiene una voluntad de exilio, una violencia que la lanza al destierro?

La violencia pertenece a la esencia de la guerra y a la condición misma de la política. Pertenece también a la esencia del lenguaje, de la escritura, del arte. Los poetas modernos insisten en que su arte entraña violencia: la imposición de ciertos usos del lenguaje para arrancar a las palabras del uso pragmático y destinarlas a un ámbito no utilitario, más allá de los significados y la comunicación; afirman que la palabra, que el nombre, ya llevan en sí la violencia, la muerte y la sobrevivencia. Cuando los escritores y los críticos reconocen que los personajes de las novelas y los dramas son de alguna manera autobiográficos, afirman que en los personajes descargan la violencia, el mal, el terror y el crimen deseado, que residen en algún recóndito y sombrío rincón del espíritu de sus autores. Si es cierto que Madame Bovary es Flaubert, como sostenía este, al menos una parte de Shakespeare habrá quedado en Bruto, Ricardo el Corcovado, Macbeth, Hamlet y Yago. Algo de Dostoievski estará también en Raskólnikov e Iván Karamazov. ¡Y cuánto habrá del humanista Günter Grass en el malévolos nihilista Óscar Matzerath! ¡Quién no guarda una secreta complicidad con alguno de los grandes criminales creados por la tragedia, el drama, la

novela o el cine! Y lo más terrible: ¿quién no guarda alguna secreta admiración por alguno de los grandes tiranos o por alguno de los despiadados déspotas que a través del mito o de la religión han sido venerados como dioses a lo largo de la historia humana?



La escritura posible en los márgenes, la escritura que divaga por las fronteras: fragmento, apunte, tránsito por callejones sin salida, búsqueda de pasajes. Pasajes a través de las fronteras, en búsqueda de hospitalidad... Quien transita por sendas perdidas, por pasajes entre fronteras, tiene que armarse de valor. A su modo, y más si se opone al exterminio, ha entrado en guerra. Si abre las puertas de casa para dar cobijo al extranjero, ha entrado en guerra. Mas, hay maneras diversas de estar en guerra: se puede estar a la ofensiva o a la defensiva, se puede atacar o llevar al enemigo hasta el propio refugio. Hay diferentes formas de violencia: las de la tiranía, las del imperio, las del resentimiento, la no-violencia. ¿La contra-violencia?, ¿la anti-violencia? ¿El desasimiento de cualquier poderío, de cualquier poder?

*Pólemos*: ni supresión de la contradicción y las diferencias a nombre de ninguna superación o identidad de los contrarios o de los diferentes, ni reinos utópicos sin violencia. Ya en el lenguaje viene la violencia, y con el mundo, la guerra. Pero hay una posición: la del guerrero que se resiste al exterminio. La del guerrero cuyo combate se libra contra la guerra de exterminio. La de quien abre la puerta. La de quien escribe para desconstruir el mito y el logos de la guerra. Una posición que se abre a una política de *Pólemos* que no suprima la alteridad, que se abra al curso de la metamorfosis, que no suprima la discordia.



Y tú: ¿Estás seguro de que no matarías? ¿Ni en “legítima defensa”? ¿Ni para defender la vida de quien amas?

Diciembre 31, 2001.