Globethics Repository



Filosofía y violencia en Jorge Millas [Philosophy and violence en Jorge Millas]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Figueroa, Maximiliano
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-08 14:51:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/227930

Revista de Filosofía
Volumen 67, (2011) 145 - 165

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA EN JORGE MILLAS

Maximiliano Figueroa
Universidad Diego Portales
mxfigueroa@gmail.com

Resumen

Este artículo muestra que la preocupación filosófica sobre la violencia está presente en más de un momento en la obra de Jorge Millas y que su ensayo "Las máscaras filosóficas de la violencia" expresa una reflexión sobre este fenómeno que destaca por su hondura y penetración crítica. El análisis del declive ideológico que verifican algunas filosofías proporcionando argumentaciones teóricas que enmascaran o justifican la violencia con propósitos instrumentales, junto al privilegio de la perspectiva de las víctimas al momento de comprender y valorar el hecho violento, son los ejes privilegiados en la presentación y ponderación de la postura de Millas.

Palabras clave: filosofía chilena, Jorge Millas, violencia, víctimas, utopía, revolución, dignidad humana.

Abstract

This article shows that the philosophical concern about violence is present more than once in Jorge Millas' work and that his essay Las máscaras filosóficas de la violencia expresses a reflection on this phenomenon that stands out for its depth and critical insight. The analysis of the ideological decline, verified by some philosophies that provide theoretical arguments which mask or justify violence with instrumental purposes, along with the privilege of the victims' perspective at the time of comprehending and assessing the violent act, are the privileged axes in the presentation and consideration of Millas' stance.

Key words: Chilean philosophy, Jorge Millas, violence, victims, utopia, revolution, human dignity.

> *En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo, pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado. Así nacen las ideologías, las doctrinas y las farsas sangrientas. Idólatras por instinto, convertimos en incondicionados los objetos de nuestros sueños y de nuestros intereses. La historia no es más que el desfile de falsos Absolutos. En cuanto rehusamos admitir el carácter intercambiable de las ideas, la sangre corre.*
>
> *E. Cioran*

1

Una parte significativa de la filosofía del siglo veinte se articula como reacción a las experiencias de violencia y horror que en éste tuvieron lugar y desarrollo. Las condiciones sociales y políticas, culturales e históricas, que otorgan a la violencia su posibilidad y hacen explicable su manifestación y expansión en el mundo moderno, junto a las construcciones teóricas e ideológicas que aspiran a su "justificación", fueron objeto, en distinta medida y forma, del examen de pensadores como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Gabriel Marcel, María Zambrano o Karl Jaspers. Un poco más cercanos a nosotros en el tiempo, los trabajos de Emmanuel Lévinas, Jean Francoise Lyotard, Cornelius Castoriadis o Giorgio Agamben hacen del horror, específicamente del que instala la violencia de la tiranía y del totalitarismo, referencia fundamental para el trabajo filosófico comprometido con la libertad y la dignidad humana.

Jorge Millas dedicó un ensayo –audaz y lúcido, al decir de un crítico de la época[1]– a analizar lo que él llamó "las máscaras filosóficas de la violencia". Se trata de un análisis del modo general en que los discursos "justificadores" de la violencia suelen constituirse. Se publicó en diciembre del año 1975 en la revista *Dilemas* que editaba la Editorial Universitaria. Había transcurrido casi un año y medio de la instalación del régimen militar en Chile y la violencia era parte importante del contexto que se vivía: su peso, su verificación y permanente amenaza teñían los días. Es cierto que el conocimiento detallado y masivo de los hechos era muy difícil en ese entonces, existía un control férreo sobre los medios de comunicación y mecanismos para la elaboración y difusión de una "verdad oficial" que tendía a invisibilizar lo que ocurría o a otorgarle atenuaciones a su verdadera crudeza. Millas, como observador atento y sensible al proceso nacional, como un hombre con vínculos de amistad con destacados líderes políticos, pero también como miembro activo de una de las instituciones que fue objeto de intervención y purga: la universidad, parece haber sido consciente en un grado no menor de lo que ocurría y de la oscura suerte que algunos chilenos estaban padeciendo. El transcurso temporal, el resultado de algunos procesos judiciales, los materiales entregados por investigaciones periodísticas, las distintas comisiones creadas a instancias gubernamentales durante el retorno a la democracia, el trabajo incansable de organizaciones de derechos humanos, han dado la evidencia indesmentible y concreta de que la violencia ejercida en los primeros años del régimen militar fue especialmente intensa y concentró el mayor número de casos de violación a los derechos fundamentales.

[1] Ibáñez Langlois, J. M., "Sobre la violencia" en *El Mercurio*, Santiago, 26 de septiembre de 1976, p. 3. Hacia el final del texto se puede leer el siguiente balance: "He aquí un penetrante ensayo, digno de ser meditado siquiera entre los aspirantes a filósofos, para que nunca se diga que entre nosotros el pensamiento aportó su falaz contribución a lo que nunca debiera darse en el seno de nuestra comunidad pensante". Efectivamente, no sería la pluma de Millas la que aportaría en ese sentido.

Previo al análisis del texto de Millas al que se destina este trabajo, cabe llamar la atención sobre el hecho de que el pensador chileno ya había transformado la violencia en objeto de algunas consideraciones en su obra. En 1939, cuando solo tenía 22 años, publica en dos partes un texto titulado "Teoría del pacifismo" en la *Revista Universitaria,* órgano de la Federación de Estudiantes de Chile (Millas 1939a y 1939b). El escrito contiene las ideas que presentó en el II Congreso de la Juventud para la defensa de la Paz, celebrado en Nueva York un año antes, en 1938. La precocidad intelectual de Millas queda manifiesta a lo largo de una exposición que resulta notable en su estilo y rigor. Ya en esa época se rebelaba contra las posturas realistas o historicistas que muestran la guerra asociada al "derecho" del más fuerte y que se acercan a justificarla como ley formal de la historia[2]. Le preocupó hacer de la distinción entre facticidad y validez, entre lo empírico y lo axiológico, un criterio para la ponderación crítica de la guerra, especialmente frente a posturas que podrían catalogarse de naturalismos fatalistas[3]. Sostuvo que es posible encontrar operando como raíz del hecho bélico, no tanto una determinada controversia, sino más bien una cierta forma de resolver las controversias. "Hay guerras porque a los conflictos suscitados no se les dio otra solución que la guerrera"; "las guerras son posibles porque hay ciertos hábitos mentales y ciertos impulsos éticos que las consagran como un valor"; "cuando se suscita un conflicto entre países o razas, todos piensan en la guerra como solución posible" (Millas, 1939a: 23). Ideas como estas son las que llevan a Millas a postular que la empresa del pacifismo estaría asociada a la creación de una nueva ética social que lleve, en algún momento, a reemplazar los hábitos bélicos por otros hábitos distintos, "capaces de satisfacer y superar la dinámica histórica que, con el supuesto de las guerras, han podido hasta ahora mantenerse"((Millas 1939a: 19) y, no sin cierto entusiasmo filosófico juvenil, postuló que "solo una filosofía responsable es capaz de organizar una ética semejante,

[2] "Tan inaceptable como fundar la guerra en un derecho, es justificarla como ley formal de la historia, aunque el investigador la encuentre en casi todas las grandes subversiones institucionales del pasado y aunque al parecer haya contado siempre como un coeficiente de elevada cuantía en los cambios históricos. Pero no es de notoria evidencia el que esté la historia verdaderamente sometida al imperio de leyes estructurales, a las cuales deban someterse las determinaciones libres del hombre" (Millas, J., "Teoría del pacifismo" *Revista Universitaria*, Federación de Estudiantes de Chile, Santiago, agosto 1939, número 1: p. 29).

[3] A Millas le parece "inaceptable el argumento de quienes, para hacer el elogio de la violencia, remiten al espectáculo, a veces brutal, de la naturaleza. Mientras quieran mantenerse en el plano de lo racional y filosófico, tales razones carecerán de todo fundamento, pues ¡qué nos autoriza a afirmar que por ser la fuerza un hecho debamos ejercerla sin que previamente la hallamos reconocido como un derecho, esto es, como un valor" (Ibíd., p. 27). "Volvemos a encontrarnos –escribió– con el absurdo de justificar la guerra como un instinto: con respecto a los afanes humanos jamás el instinto puede por sí mismo justificarse; se justifica solo por su racional sujeción a las previsiones libres de la cultura, esto es, por la subordinación de su espontaneidad a la vida del hombre cultivado. La realidad de nuestro vivir no se agota en el plano de lo telúrico, la materia bruta de la indómita vitalidad, recibe una forma y comienza su existir como cultura. Es la zona de la vida espiritual" (Ibíd., p. 30).

asegurando su eficacia social" (Millas 1939a: 20). Es interesante notar, para lo que veremos en este artículo, que un aspecto central en su "Teoría del pacifismo" fue salir al paso a justificaciones de la guerra provenientes del campo de la propia filosofía. Criticó, específicamente, el entusiasmo belicista de Max Scheler (Millas 1939b: 147-158). El examen de Millas hace visible una construcción discursiva que, en un período histórico importante y no tan lejano, transformó la grandeza del Estado en principio justificador de las empresas bélicas en que tantos seres humanos participaron y sacrificaron. De manera especialmente lúcida, el joven Millas muestra cómo en la hipóstasis del Estado, en la amplia variedad de formas que ésta adopta y verifica, se encuentra una de las raíces que han nutrido el espíritu guerrero y llevado incluso a algunos filósofos a justificarlo y alabarlo. A lo largo de todo este escrito de juventud, Millas refleja su interés porque no se pierda nunca de vista, al momento de la ponderación axiológica, que el hecho bélico compromete el destino de seres humanos concretos exponiéndolos al sufrimiento y la muerte.

Una segunda referencia previa la constituye el *Prólogo* al libro *Idea de la Filosofía*, publicado en dos volúmenes el año1970, en que la filosofía es presentada como alternativa crítica a la posibilidad de la violencia y sometimiento intelectual que los discursos ideológicos suelen implicar. Defiende Millas la práctica filosófica como la elevación de la conciencia que toma el hombre de sí mismo a la máxima perplejidad y a la máxima esperanza. "La Filosofía –sostuvo– significa el llamado a capítulo que se hace el hombre desde la totalidad del mundo y la totalidad de la historia, respecto a la totalidad de su destino. Un llamado semejante, hecho a la luz de la razón y la experiencia, no puede tener lugar sino con plena autenticidad. Ante su exigencia han de caer los fetiches ideológicos y abrirse todas las trampas. Ningún género de chantaje –así sea el del sufrimiento humano– puede prevalecer frente a él. Al contrario, puestas las cosas en su sitio por la autenticidad filosófica, ese chantaje se revela en toda su repugnancia, y el tipo de libertador que lo explota, en todo su carácter de nuevo verdugo" (Millas 1970a: 13). Como se ve, ya en ese texto explicita su sospecha y distancia crítica frente a las legitimaciones discursivas de la violencia como instrumento al servicio de un incierto futuro mejor. "Solo en el seno de la Filosofía, que lleva la libertad a la experiencia límite de desafiar al hombre con la libertad frente a sí mismo, puede verse a plena luz la magnitud y el significado del sufrimiento humano. Porque ahí no puede ocultarse el propio hombre, con sus terrores y sus mitos, a la par religiosos y políticos, como responsable de muchas formas históricas de ese sufrimiento, incluso de aquellas implantadas para acabar con el sufrimiento" (Millas 1970a: 13). Pocos, entre nosotros, han vinculado tan explícitamente el ejercicio del filosofar con el proceso de reconocimiento y comprensión de la experiencia del sufrimiento humano. Prosigue Millas indicando una suerte de programa para la filosofía al que su propia reflexión quiso servir: "Despejar esta mistificación y poner al hombre sin simulaciones ideológicas frente a su propia responsabilidad, es la efectiva contribución de la Filosofía, tanto al conocimiento del hombre como a la acción destinada a mejorar su suerte. Esa suerte –lo sabemos hoy mejor que nunca– está ligada al destino de la sinceridad y lucidez que solo pueden provenir de la inteligencia no sometida ni anestesiada" (Millas 1970a: 13).

2

En el ensayo de 1975, a cuya presentación nos abocamos, el filósofo es consciente de que la preocupación por la violencia puede llamar la atención a los celosos del ascetismo de la filosofía; el asunto, en su carácter "tremebundo", difícilmente permite una actitud impasible. Millas plantea que la implicación emocional puede resultar inevitable en un tema de esta índole, incluso puede ser exigible por la misma aspiración a la comprensión auténtica: "si constituye un vicio *contra natura philosophiae* que la emoción sustituya al pensamiento, es igualmente vicioso que la intelección desdeñe los datos primarios del sentimiento cuando éstos pertenecen a la naturaleza de las cosas" (Millas 1975: 3). Permítaseme aludir a una referencia notoriamente coincidente en su espíritu con el planteamiento del pensador chileno. Hannan Arendt, en medio de sus penetrantes análisis del horror totalitario, aseveró que si alguien no experimenta una conmoción emocional y una profunda indignación ética frente a la experiencia de los campos de exterminio, puede pensarse que simplemente no logró acceder a la verdadera comprensión de lo allí acontecido.

Millas despliega su reflexión y análisis en una conferencia leída con ocasión de conmemorarse el cuarto de siglo de la Sociedad Chilena de Filosofía. Advierte el carácter incompleto de sus planteamientos, indicando que forman parte de una obra mayor; obra que, como sabemos, no llegó a publicar y cuyo título habría de ser *El sin fin de la utopía*[4]. Es importante notar que el pensador le confería a estas reflexiones un sentido de total pertinencia, de urgencia incluso, frente a lo que Chile vivía: "las considero pertinentes en esta hora del país y del mundo. En cuanto a Chile, vale la pena que en reunión de cultores de la Filosofía agudicemos la inteligencia de un problema tan actual, cuya falta de comprensión puede acentuar el peligroso maniqueísmo y fariseísmo de la hora" (Millas 1975: 3)[5].

Si bien Millas reconoce una motivación suscitada por el contexto, decisiva en su ocupación del tema, su tratamiento del mismo mira la filosofía *ad intra*, específicamente tiene el propósito de examinar la situación que se hereda de los "manejos filosóficos" de la violencia que se siguen de Nietzsche, de Sorel y sus continuadores. Hubo un tiempo en que "la violencia pudo ser tratada en su carácter ya de componente natural de la vida, ya de mero residuo de una vida insuficientemente espiritualizada. Pero ahora se la consagra como un valor y hasta se le procura una metafísica. Toda una tradición pro-violencia se abre camino en la Filosofía. Asociada con el irracionalismo, se ha

[4] El trabajo de elaboración de esta obra aparece referido en la página introductoria del libro *La filosofía y sus máscaras,* que publicó en Editorial Aconcagua, en Santiago, el año 1978, y en el que se recoge el ensayo que analizamos en este capítulo; apareció junto a un trabajo del profesor Edison Otero.

[5] Reparemos que para Millas la preocupación no es solo que tal maniqueísmo y fariseísmo puedan darse, sino que lleguen a acentuarse aún más en la hora que se vivía.

convertido en una *ideología* de la violencia. Y esto a manos de los propios filósofos y de otros tipos de intelectual" (Millas 1975: 3).

La atención de Millas se centra en el fenómeno de transformación que algunas filosofías han experimentado en este tema: de la misión intelectiva, que es esencial al filosofar, a una función abiertamente ideológica. Así, en su examen, el intento es juzgar la violencia y ciertos tratamientos filosóficos de la misma. Esto lo obliga a delimitar la especificidad filosófica de la aproximación pretendida. La sola determinación del concepto de violencia representa ya un problema de envergadura y Millas es consciente de la amplitud del campo semántico que debiera abarcarse en un tratamiento exhaustivo: "Aunque éste tiene como centro la simple noción de fuerza, no se reduce a ella. También connota determinaciones cuantitativas, como la de grado; lógicas, como la de legitimidad; axiológicas, como las de injusticia; psicológicas, como las de temor; pragmáticas, como las de absolutismo y sujeción" (Millas 1975: 3). Si la *empirie* del fenómeno corresponde a ciencias como la historia, la sociología y la psicología, encargadas de mostrar su génesis y sus leyes, el problema de su valoración parece recaer, más bien, en el campo de la filosofía[6]: "Sólo filosóficamente podemos dar sentido a la idea del deber y esclarecer los fundamentos de la acción. Ni el deber ni el valor son conceptos empíricos. Por eso no es lícito esperar que las ciencias nos ofrezcan un sistema de deberes ni diluciden las cuestiones relativas al fundamento de nuestra conducta" ((Millas 1975: 4). Que el problema sea visto desde una perspectiva filosófica significa abordarlo con el método de tal perspectiva: el de la intelección total y de la fundamentación radical, realizadas con el propósito consiguiente de servir para la orientación de la vida humana. Preguntas propias de la perspectiva filosófica serían, en este caso, algunas como las siguientes: "¿Cómo se integra la violencia en la estructura del mundo racionalmente concebido y valorado por el hombre? ¿Cómo enriquece o perturba el sistema de los valores humanos que una cultura acepta, por ejemplo, a la racionalidad o la espiritualidad de la vida? ¿Cómo se funda ella misma o qué cosas fundamenta, si fundamenta alguna?" (Millas 1975: 4). Pero, como ya se ha señalado, el centro de la preocupación está constituido por aquellas filosofías que han devenido en ideologías justificadoras de la violencia: "Toda ideología –precisará Millas– tiene el efecto de sacar las ideas de sus quicios intelectivo-descriptivos y de aislarlas, rompiendo sus enlaces con el sistema general del conocimiento que les da sentido. La idea pierde así su función cognoscitiva y se torna en estímulo afectivo y, lo que es más característico y sorprendente, en encubridora, oscurecedora de realidades. Nacida la idea para mostrar y hacer ver las cosas, una vez ideologizada hace todo lo contrario: esconde y enmascara" (Millas 1975: 4)[7]. De esta

[6] Respecto a la especificidad de la filosofía, frente a la contribución de las ciencias sociales, puede leerse Millas, J. (1977, "Las ciencias sociales y un punto de vista de la Filosofía", *Dilemas. Revista de Ideas,* n° 13, pp. 28-33.

[7] Difícil no recordar, para quien la conoce, la descripción del escritor E. Cioran: "En sí misma toda idea es neutra o debería serlo, pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias, impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta la figura de suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado. Así nacen las ideologías,

manera, muchas ideas filosóficas vienen a representar no una comprensión, sino más bien una promoción de la violencia.

Con la referencia a la posición del filósofo alemán Herbert Marcurse, el ensayo comienza su análisis. La justificación de la violencia que realiza el pensador de la escuela de Frankfurt, sostendrá Millas, no puede asociarse de manera necesaria con ningún postulado propiamente filosófico de su obra, sino que surge como consecuencia de devenir su pensamiento en un ejercicio que cede a la construcción ideológica en función del propósito revolucionario, que, además, en el caso de Marcuse, queda difusamente delineado. El carácter paralógico y, sencillamente, alógico al que la ideología de la violencia puede arribar se ejemplificaría en la asimilación que Marcuse realizó en algún momento entre la violencia de la ocupación militar británica en la India y la resistencia pacífica practicada por la masa hindú. Para Marcuse, ambas son violencia. De manera semejante, aunque en la posición política contrapuesta, el escritor francés Jean Francois Revel –recuerda Millas– llegó a considerar que la no-violencia de Martin Luther King "no era sino una forma de la violencia". "Boicotear los transportes de una ciudad –nos asegura Revel– es una acción mucho más violenta que abofetear a un vigilante en la plaza de la Concordia" (Millas 1975: 6). Estaríamos, así, frente a dos ejemplos de una suerte de rudimentario paralogismo. El nombre que Millas nos propone para designar este desplazamiento es el de *falacia del género sumo.* Tal falacia consiste, básicamente, en extender más allá del dominio de las operaciones lógicas donde se hace posible la construcción del género, las relaciones de identidad que dentro de él son legítimas. El género, construcción intelectual que aporta el beneficio de la simplificación y de la unificación de realidades diversas vinculables en algún aspecto o rasgo común, en su empleo falacioso se cierra sobre sí mismo, de esta manera, la idea general elaborada, a fuerza precisamente de generalidad, lo absorbe todo y nos deja instalados en una parcialidad lógica que no sabe ya de matices distintivos o diferencias esenciales.

Ambos pensadores europeos referidos utilizan la idea de la violencia como sinónimo de fuerza y con ello se exponen a la falacia del género sumo al desconocer los factores diferenciadores y las condiciones determinantes de las formas posibles que puede adoptar la fuerza, como fenómeno y concepto. Por eso Millas argumenta que "cuando impugnamos la violencia, no hacemos, por cierto, un acto de valoración abstracta. El valor negativo recae en un complejo de conductas con sus antecedentes y consecuencias, en una situación total de relaciones humanas, en donde no solo cuenta la fuerza, sino también los fines perseguidos, los efectos previsibles, las víctimas y los victimarios, el sufrimiento consiguiente, el tipo de relación humana que se constituye y ejemplariza, los hábitos intelectivos y afectivos que se promueven. La fuerza,

las doctrinas y farsas sangrientas. Idólatras por instinto, convertimos en incondicionados los objetos de nuestros sueños y de nuestros intereses. La historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templo elevados a pretextos, un envilecimiento del espíritu ante lo Improbable […] No hay intolerancia, intransigencia ideológica o proselitismo que no revele el fondo bestial del entusiasmo […] En cuanto rehusamos admitir el carácter intercambiable de las ideas, la sangre corre". Genealogía del fanatismo.

abstractamente mencionada, es solo un elemento del cuadro total. No es, pues, la fuerza como acción destinada a quebrantar un propósito ajeno o a inducir la voluntad del otro hacia el logro de nuestros objetivos lo que cuenta por modo decisivo en la repulsa ética a la violencia. Gandhi, al desobedecer, opone una fuerza moral al dominador británico. Pero que sea moral y no física hace toda la diferencia del mundo. El poder del Imperio se ve obstaculizado, es cierto, por una resistencia que supone mucha fortaleza de ánimo. Mas, ¿se trata, en concreto, de la misma cosa? El problema no consiste en la cuestión puramente terminológica de que se use la palabra "violencia" en uno y en otro caso […] La verdadera cuestión estriba, primero, en no dar curso a la falacia del género sumo, cualquiera sea el término empleado; y, segundo, ya que se emplea ese término, en averiguar si no abusamos de él en función del sentido ya consagrado por el uso. El peligro es evidente, porque también el género común, al modo de la oscuridad, hace que en la noche todos los gatos sean negros" (Millas 1975: 6).

Lo que Millas intenta, siempre un paso inicial en el trabajo de una mente analítica como la suya inclinada a la búsqueda permanente de la lucidez, es despejar de malos entendidos el camino para la comprensión del fenómeno y para el establecimiento de la ponderación moral que corresponde hacer frente a él. Por eso, prosigue señalando que si aceptáramos las identificaciones de los autores mencionados, tendríamos que aceptar la falacia de que también todo intento de persuasión es un acto de violencia, ya que a través del recurso a razones fácticas y lógicas lo que se buscaría es inducir la voluntad del prójimo [forzarla] hacia una posición a la que éste se resiste. "Pero llamar violencia a todo eso –sentencia Millas– es inflar el concepto más allá de su natural elasticidad" (Millas 1975: 6).

Un despeje más que se introduce en el texto es el que se abre al enfrentar la noción de "violencia institucionalizada". Recuperemos la argumentación que, tal vez, podría representar uno de los momentos polémicos del ensayo y que exigirá hacer más consideraciones. Millas piensa que otro recurso para asegurar "la impunidad ética y jurídica de la violencia" consiste en postular que el orden del derecho también representa una forma particular de la violencia. Porque, se suele decir, la violencia "solo nos llama la atención y nos alarma cuando se manifiesta fuera y contra del orden establecido; pero, en cambio, la admitimos y nos conformamos con ella cuando se expresa dentro y a favor de ese orden, esto es, cuando está "institucionalizada" (Millas 1975: 7). Estamos, una vez más, frente a la falacia del género sumo revestida con aires de cordura: siempre hay "violencia", solo que a veces se trata de la violencia "institucionalizada", y a veces, de la violencia "no-institucionalizada", rezaría el argumento a revisar.

Millas es especialmente enfático frente a este planteamiento: se trata, a su juicio, de una incoherencia, pues "desde el momento que la violencia se institucionaliza –esto es, se somete a un sistema normativo, o, con más precisión, al orden jurídico– ya no es violencia" (Millas 1975: 7). A su juicio, cabe hablar de fuerza institucionalizada, pero no de violencia institucionalizada. Es cierto, cómo negarlo, que los ordenamientos del derecho degeneran o pueden degenerar y, entonces, puede llegar a ocurrir que la fuerza del Estado encargado de proteger de tales anomalías, se convierta *relativamente* en violencia. En ese caso, "el grado de relatividad es función del grado en que dicha fuerza se sustrae a las regulaciones del orden. Si la sustracción es total, se ha instalado

en el derecho, la violencia, sin más" (Millas 1975: 7). Para Millas, la violencia es, dicho con precisión, la fuerza libre que simplemente no puede ser llevada a la jurisdicción reguladora de un ordenamiento jurídico y moral y seguir siendo tal. "Violencia institucionalizada" representa una contradicción en los términos y remite, cuando se le confiere plausibilidad, a un orden jurídico que ya no opera con propiedad, no de manera íntegra o cabal[8].

¿Cómo entender este planteamiento en circunstancias que el propio contexto en que se formula ofrece ejemplos de Estados que, no desprovistos de ordenamientos jurídicos, presentan el despliegue de una violencia dirigida a atropellar la dignidad y la vida de muchas personas? Terrorismo de Estado o violencia de Estado, ¿no son nociones que parecen hacer sentido a luz de la experiencia de tantas víctimas de regímenes dictatoriales o totalitarios? Creo que Millas no dudaría en atribuir la violencia a esos regímenes, pero, quizás, dudaría respecto a si cabe considerarlos auténticos ejemplos del ordenamiento en los marcos del derecho y de su institucionalidad correspondiente. La explicación de este planteamiento obliga a vincular con la reflexión filosófica sobre el derecho en la que Millas, también, ha sido reconocido como un aporte significativo entre nosotros[9]. Considero que el planteamiento taxativo de Millas se hace comprensible, en primer lugar, si se tiene a la vista que el propósito de su ensayo es delimitar el fenómeno

[8] Hay autores que simplemente no hacen las distinciones de Millas y postulan, como lo hace por ejemplo W. Benjamin, que toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Cfr. Benjamin, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*.

[9] Por ejemplo, Raúl Rettig escribió: "Como filósofo del Derecho, Millas tiene hallazgos que requirieron, precisamente… de Jorge Millas, para proyectarse en el ámbito tan estrecho entre nosotros del estudio teórico de lo jurídico en profundidad. Su noción acerca de la plasticidad axiológica del Derecho nos revela cómo todos los valores buscan la tutela de la norma. Y, al decirlo, lo hace con originalidad y belleza. El concepto de seguridad jurídica como valor supremo que el Derecho debe custodiar, y con el cual llega a una identificación casi esencial, está defendida en sus obras con rigor y seriedad tales que hacen irrebatible la postulación formulada" (Rettig, R., "Jorge Millas" en periódico *Las Últimas Noticias*, Santiago, 16 de noviembre de 1982). La principal obra de Millas en la temática es su Filosofía del derecho, Editorial Universitaria, Santiago, 1956, con otras ediciones en 1957, 1958, 1960 y 1961. También pueden consultarse Millas, J., "Las dos clases de proposiciones en la ciencia del derecho", *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Universidad de Chile, Santiago, 1 (1-3), 1952-1954, pp. 58-70; Millas, J., "Sobre los fundamentos reales del orden lógico-formal del derecho", *Revista de Filosofía*, Santiago, 3 (3), 1956, pp. 67-74; Millas, J., "El problema de la forma de la proposición jurídica", *Anais do Congresso Internacional de Filosofía de Sao Paulo*, 1956, pp. 697-704; Millas, J., "Derecho y sociedad de masas", *Primeras Jornadas Sociales*, Seminario de Derecho Privado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, 1964, pp.13-25; Millas, J., "Filosofía, derecho y sociedad de masas", *Atenea*, Concepción, (429-430), 1974, pp. 71-89; Millas, J., "Ihering y la idea de la ciencia del derecho", *Revista de Ciencias Sociales, EDEVAL*, Facultad de Ciencias Jurídicas Económicas y Sociales de la Universidad de Chile, Valparaíso, 10.11, 1976-1977, pp. 285-303; Millas, J., "Las determinaciones epistemológicas de la teoría pura del derecho", en VVAA, *Apreciación*

y el concepto de la violencia en su especificidad. En segundo lugar, si se acepta que al separar derecho de violencia, opera desde una determinada concepción del derecho que sería tributaria del desarrollo histórico de esta creación humana y de su decantado contemporáneo en la moderna sociedad democrática occidental. Millas sostiene que "el Derecho es manifestación exterior visible de estados más profundos del alma social. Pero como toda expresión de vida colectiva, su acción reflejante es, a la par, una toma de conciencia, apta para reobrar sobre la propia cosa reflejada. Las instituciones del derecho en sus dos aspectos de conducta social regulada (experiencia jurídica) y de su norma (representación normativa de aquella conducta) ponen ante la sociedad su propia imagen y coadyuvan, mediante la toma de conciencia que de esta manera inducen, a otras fuerzas rectificadoras. Y ello, sobre todo, si aquella imagen traduce también de algún modo como política jurídica, la acción de reforma" (Millas 1964: 24). Tales palabras vienen a cerrar conclusivamente un análisis del desarrollo histórico del derecho en la modernidad. El filósofo conecta, de esta manera la conformación del derecho con la circunstancia de que "una sociedad no puede sobrevivir sin una representación adecuada de su estructura y dinámica, que procure a la conciencia de sus miembros unos principios de valoración reguladora y de seguridad dentro de la complicada urdimbre social" (Millas 1964: 23). En este esquema representativo, se habría ido imponiendo, parece sostener Millas, un tipo de sociedad que en su autoimagen entiende el derecho como la ordenación jurídico-normativa instituida para encauzar la convivencia humana en los mayores grados posibles de racionalidad y no violencia. Si, desde un punto vista general (y podría decirse que epistemológico), la postura de Millas también indica que en el marco del derecho la coacción, la sanción y la pena son recursos a un tipo de fuerza que no se da libre, sino regulada, organizada y graduada, en el específico caso del derecho instituido en una sociedad democrática, éste queda, y de modo especial su recurso a la fuerza, ordenado esencialmente a tal sociedad como contexto axiológico que determina su carácter y orienta su fijación y administración, supeditándolo a la protección de la dignidad e integridad de las personas. Es este contexto axiológico y político el que permite afirmar taxativamente la incongruencia de una noción como "violencia de Estado"; la aparente plausibilidad de la expresión vendría a indicar solo la alteración negativa que se está verificando en el orden de las cosas, es decir, un proceso de deterioro o corrupción que experimenta el Estado, la señal de un Estado contrahecho, carcomido en su índole política y moral. Eso es lo que Millas estimó que ocurría en Chile durante el régimen militar. Consultado en una entrevista periodística sobre si existen formas indirectas de terrorismo, respondió: "Las oficiales, las que tienen lugar en una forma clandestina en nombre de la ley, o mejor, en nombre de la autoridad. Cuando a una persona se la hace desaparecer de su casa, por ejemplo, por diez o más días y nadie sabe nada, no se sabe dónde encontrarla, ésa es una forma de amedrentamiento y opresión. Para mí espantosa" (Millas 1981b: 20). Esta exclusión de la violencia, por ejemplo en la forma política de la tiranía, es lo que también otro

critica de la teoría pura del derecho, EDEVAL, Valparaíso, 1982, pp. 31-63; Millas, J., y otros, *Estado, derecho y sociedad de masas*, Imprenta la Libertad, Santiago, 1964.

filósofo interesado en la temática que analizamos, Emmanuel Lévinas, interpretó como impulso histórico operativo en la generación de la ley o del derecho[10].

Dicho esto, lo que corresponde es entrar a la determinación de la violencia que ofrece Millas. Su intento consiste en dar con los elementos realmente genéricos del concepto, la definición ofrecida es la siguiente: "La violencia no es simplemente la fuerza, en general, sino un modo de aplicarla: es el empleo de la fuerza sin apelación para la víctima y sin normas supra-personales de responsabilidad y de regulación para el victimario" (Millas 1975: 7). Millas considera que, si bien hay rasgos que vienen a especificar formas particulares de violencia, lo dicho es "suficiente para filiar la actitud y la acción de que aquí se trata" (Millas 1975: 7).

Lo que prosigue en el ensayo es el desarrollo explicativo de lo contenido en esta definición. Con claro énfasis se señala que lo que debe registrarse en "primerísimo lugar" es que "hay víctimas" y –se nos advierte– este término no se usa en un sentido abstracto, cumpliendo un papel para la sola clarificación lógica en la construcción de un concepto: "La idea de violencia requiere de esa clarificación, como toda idea, pero es también representación de una realidad sui géneris, de carácter pavoroso, que solo puede ser de verdad comprendida, teniendo a la vista su índole terrorífica. Hacer otra cosa, y hablar plácida y analíticamente de la violencia, haciendo su 'fenomenología' como quien hace la fenomenología de una polka, es hacer literatura y de la mala. Justo porque a la fenomenología le incumbe la descripción de las cosas en el modo exacto como son objetivadas por la conciencia, no podemos dejar de lado, en una descripción de la violencia, el hecho de que por su existencia misma hay unos hombres que son víctimas –víctimas del temor, del dolor, del crimen" (Millas 1975: 7).

Para Millas no hay duda alguna: "La filosofía de la violencia ha de partir de las víctimas a que la violencia se dirige, y tener en cuenta que el intento de ésta es anularlas mediante el sufrimiento" (Millas 1975: 7). Los filósofos de la violencia suelen considerar el uso de la fuerza un instrumento para fines políticos que le otorgarían justificación (moral). "La liberación de los pueblos" o la "grandeza de las naciones" representan ejemplos, fáciles de reconocer, de tales fines. El caso de Nietzsche es especial, con él se inaugura la apología filosófica de la violencia, su lenguaje sobre ella muchas veces parece rendirle culto; "en el nivel de los individuos, la violencia es una fuerza purificadora", "es el hombre que se recrea a sí mismo" –ha dicho–, sin embargo, toda su loa a la vida guerrera y a la fuerza no se ordena a ningún fin político, lo que

[10] Lévinas, E. (2001), "Libertad y mandato", en Lévinas, E., *La realidad y su sombra*, pp. 72-74. La tiranía es fuerza libre, arbitraria, sin sometimiento a control o norma, violencia, por eso –afirma Lévinas– "La libertad, en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad con la libertad, en un Estado."(p. 72) y agrega en otro pasaje: "nuestra conclusión hasta ahora: imponerse un mandato libre, pero precisamente un mandato exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía; he ahí el mandato como condición de la libertad" (p. 73).

no impide que siga siendo posible seguir la filiación nietzscheana como presente en muchos planteamientos posteriores.

El marxismo leninismo y el fascismo, coincidentes en sus pretensiones de cientificidad, ejemplifican que la justificación de la violencia con propósitos políticos se encuentra en posturas de izquierda y de derecha. Para Millas, el originario mesianismo nietzscheano de la violencia no desaparece en la amplia variedad de ejemplos de la instrumentación política, éstos continúan hablando un lenguaje que alude a asociaciones como la de la "purificación necesaria", y esto, se insiste, en un espectro que va desde la izquierda revolucionaria hasta el nacionalismo, racismo y otros extremismos asociados a la derecha. "El lenguaje y los conceptos de un H. S. Chamberlain, un Maurice Barrés, un Mussolini, un Spengler, se parecen muchísimo a los de un Fanon, un Sartre, un Marcuse. Tampoco para ellos la violencia es jubilosamente gratuita, como en Nietzsche, pero es 'purificadora', 'santificadora' y 'necesaria', en virtud de los fines que la trascienden. Estos fines son otros, a no dudar, pero también son fines que la víctima no comprende o no quiere, y así comprende y quiere el victimario, trátese del socialismo o de la raza, de la dictadura del proletariado o de la hegemonía de la clase propietaria, del partido que ha asumido la misión 'educadora' del pueblo o de los grupos que se sienten llamados a altos destinos 'espirituales' en la 'civilización occidental'" (Millas 1975: 8).

Todos los constructos ideológicos que avalan la violencia coinciden en el mismo punto: "la insensibilidad frente al sufrimiento concreto e individual del hombre y la capacidad para trascenderlo ya estética, ya utilitariamente, con fría y calculadora prescindencia de contemplador o de estratega". Sentencia Millas: "La idea de la violencia que 'se' trasciende –esto es, que trasciende al sufrimiento de sus víctimas– es un recurso característico de este lenguaje de mago con que se intenta hacer desaparecer la realidad de la violencia (Millas 1975: 8). Marcuse sirve nuevamente como ejemplo. Sus palabras son estas: "La violencia del terror revolucionario es muy distinta de la violencia del terror blanco, porque el terror revolucionario implica, *precisamente como terror*, su propio trascender hacia una sociedad libre, en tanto que el terror blanco no lo hace" (Marcuse 1967: 115). Millas pide que se repare en las cursivas que él introduce en esta cita, y que no se pierda de vista que la expresión "precisamente como terror" significa "como crueldad, como martirio, como paralización de toda posibilidad de reflexión, libertad, como miedo, y en fin, como aniquilación de un hombre" (Millas 1975: 9), y como tal opera en el argumento de que la violencia vendría a trascender en lo contrario, en una sociedad libre. Se construye, así, con control semántico, un mecanismo "lógico" útil para anestesiar la sensibilidad frente al sufrimiento gracias al poder hipnótico de la mera posibilidad de una sociedad libre. Es cierto que el propio Marcuse se plantea, quizás con una cierta conciencia intranquila de filósofo, la posibilidad de evitar que el terror revolucionario degenere en crueldad; en una "*verdadera* revolución –afirmó el pensador alemán– hay siempre medios y maneras de evitar la degeneración del terror" (Marcuse 1967: 78). Pero desde un punto de vista estrictamente lógico, riguroso en el uso conceptual, cabría enfrentar a Marcuse como lo hace Millas y preguntar si acaso no lleva el terror la crueldad en su propia entraña terrorífica y si no se encarga la propia experiencia empírica de mostrarnos que las revoluciones que registra la historia comportaron siempre crueldad. ¿Podría alguien negar que fueron *verdaderas*

revoluciones la francesa de 1789 y la bolchevique y que, ambas, por lo tanto, desmienten el aserto de Marcuse?

Millas sostiene que cuando se recurre a la idea de que la revolución implica como momento *necesario* la violencia para la conquista del poder, se dispara un mecanismo más de sustitución que sirve para apagar, en sus palabras, "la postrera y débil lucidez frente a la inhumanidad de la violencia" (Millas 1975: 9). Y es que "la crueldad afecta a la víctima, pero no a su verdugo porque éste se reserva el más llevadero papel de comprenderle en su carácter necesario. Y el pensador queda así en paz consigo mismo. El refugio en el sueño de la sociedad mejor se encarga de lo demás, si damos la correspondiente vuelta al tornillo sin fin de la utopía" (Millas 1975: 9). Es cierto, parece reconocer Millas, que los teóricos de la violencia dan espacio a lamentar el recurso violento, pero lo hacen soslayando las graves cuestiones sobre el mal y la autonomía que conlleva la violencia en beneficio, en último término, de los fines y métodos revolucionarios: "Sorel le hacía gestos de asco a la orgía de la Revolución Francesa, explicándola como producto ejemplar del alma burguesa […] Marcuse expresa sus reservas frente a la 'transformación del terror en actos de crueldad, brutalidad y tortura' y advierte que cuando tales actos ocurren "nos encontramos en presencia de la perversión de la revolución" […]. Mussolini, como buen discípulo de Nietzsche y Sorel, escribió cosas semejantes aunque –por ser más político y menos filósofo– harto más cínicas" (Millas 1975: 9). Pero, como sea, el lamento no detiene la opción.

El análisis ahonda un poco más en la posibilitación subjetiva del recurso violentista. Jean Jaurés, recuerda Millas, indicó que "las revoluciones reclaman del hombre el sacrificio más extremoso, no ya de su tranquilidad, no ya de su vida, sino también de la inmediata ternura humana y de la piedad" (Millas 1975: 11). La compasión o cualquier otro sentimiento que conduzca a la culpa son factores a inhibir como obstáculos que debilitan el logro de los fines perseguidos. Por otra "mágica sustitución" se hace aparecer a la víctima como victimario a través de verlo como responsable del sufrimiento de otros y transforma en justificable su propio sufrimiento, "así la violencia pierde su esencia propia y hasta se dignifica, en la medida en que expresa el sufrimiento del victimario –que pasa a ocupar el primer plano– y es una acción que, lejos de engendrar, tiende a eliminar el sufrimiento" (Millas 1975: 10). El odio, incluso, se convierte en útil factor auxiliar para la eficacia de la lucha, pues –en palabras que Millas cita del Che Guevara– "el odio implacable hacia el enemigo nos impele por encima y más allá de las naturales limitaciones del hombre y nos transforma en una efectiva, selecta y fría máquina de matar" (Millas 1975: 10). De esta manera, prosigue Millas, "ahí donde el fascista pone inhumano regocijo estético, gratuita indiferencia ante el martirio de otros hombres, el guerrillero pone odio humano, 'comprometida', utilitaria indiferencia ante lo mismo. Pero el resultado ético es uno solo: el sufrimiento de ciertos hombres ya no cuenta para otros hombres, en circunstancias de que estos últimos tienen el privilegio de elegir y definir. Medio para la morbosa deleitación de un alma corrompida por el poderío o medio para alcanzar los fines políticos de un alma arrebatada por el odio, en uno y otro caso confrontamos el hecho terrible de que en nombre de los valores que el propio hombre ha creado, el hombre concreto se convierte en algo que puede ser 'trascendido'. Así se comprende que hagamos política, poesía

lírica y hasta metafísica de la violencia, como si las víctimas no existieran o, existiendo, carecieran de importancia o, teniéndola, fueran solo factores abstractos de abstractas ecuaciones históricas" (Millas 1975: 10-11).

El análisis avanza, de este modo, mostrando "el subterfugio que permite no ver la víctima ni el caos de la violencia, haciéndolos transparentes, para mirar a su través solo el fin redentor, a menudo fríamente político, elegido por el victimario" (Millas 1975: 11). La tosca falacia envuelta en el principio "el fin justifica los medios" reaparece una vez más. Pero digamos que ahora lo hace con las precisiones específicas de la violencia política: el medio en cuestión es el ser humano, es decir, "hay unos hombres que en virtud del 'necesario' sufrimiento que se les impone son convertidos en 'medios', en puro expediente de los fines admitidos por quienes ejercen la violencia […]. Es cierto que esto se hace en nombre de la humanidad, de la justicia, del bienestar colectivo y de otras idealidades de nobilísimo linaje, por modo semejante a como en otro tiempo se quemaba a los herejes en nombre de la gloria de Dios y de la salvación del género humano, incluidos los propios mártires. Pero ello no atenúa y, al contrario, exalta el principio de que es bueno, por útil, hacer de unos hombres una herramienta para los fines de otros hombres. Y que tales fines sean precisamente de otros hombres, y que, por la dialéctica del caso, se puedan generalizar, para transmutarlos en fines generales de la humanidad […] hace tanto más peligroso dicho principio. Porque éste viene a significar, en definitiva, no ya la mera comprobación empírica del *homo homini lupus*, sino su consagración intelectual y ética" (Millas 1975: 11).

Esta última idea viene a explicar que se haga también objeto de consideración la postura realista, es decir, aquella que convierte lo fáctico en ético, lo que *es* de hecho, en lo que *debe ser*. "Desde Calícles a Spengler, en líneas que pasan por Maquiavelo, Hobbes y Proudhon, sin olvidar, por supuesto a Nietzsche y a su inacabable descendencia, el realismo y el nihilismo han puesto de relieve la acción de la violencia en la Historia y el papel que siempre han desempeñado las fuerzas primarias del egoísmo, la voluntad de poder y la codicia, sobre todo en las relaciones entre los Estados" (Millas 1975: 12). Pero el intento de Millas es ubicarse más allá de un campo solo constatativo. "La cuestión de verdadera importancia –sostiene– concierne a la relación entre lo fáctico y lo ético en la Historia" (Millas 1975: 11). El pensador distingue dos maneras de enfrentar esta relación, la empírico-naturalista y la pragmático-cultural. La primera simplemente deja ser la historia, la exime de enjuiciamiento y ponderación; la segunda, llama la violencia a capítulo para juzgarla moralmente e introducir la voluntad consciente y racional del propio hombre entre las fuerzas que le dan forma. Porque el asunto digno de consideración, el auténtico problema a enfrentar, intelectual y prácticamente, para seres que quieren hacerse cargo de las condiciones de realización de su mundo, consiste en determinar la racionalidad y valor de la violencia, y no solo verificar su existencia como hecho entre los hechos. En uno de los pasajes más penetrantes de su ensayo, por su comprensión honda de lo humano, y no sin cierta inspiración kantiana, Millas escribe: "Quizás si lo único que legitime el apelativo de 'espiritual' que damos al hombre sea la capacidad que tiene de verse en su miseria y de reconocerse en la condición de bestia corrompida que suele imponérsele en el trato con otros hombres. Porque entonces sí se agudiza su conciencia y surge ante él, como *si fuera* el llamado

de otro mundo, la voz del ideal, del bien posible, que no es solo un imperativo de amor, sino de inteligencia. Gracias a esa conciencia el hombre no es mera naturaleza y puede ser tan antinatural como para convertirse en legislador, sabio o artista. No se diga, pues, que porque la violencia es un hecho, debe el hombre rendirle su capacidad de juicio y, peor que eso, servirla con el auxilio de su propia razón. El *derecho a la fuerza*, que históricamente ha podido invocarse en ocasiones, y a menudo contra la fuerza misma, no consagra ningún *derecho a la fuerza*" (Millas 1975: 11). "Este es el aspecto más grave que ofrece la presencia de la violencia en la vida humana. Cuando ella aparece como lo que es, como pura disposición primaria, como impulso natural, ciego y estúpido, al hombre le es fácil ponerla en su lugar y no duda lo que ha de hacer con ella. El verdadero problema surge cuando la inteligencia misma, y en términos más generales, la espiritualidad del hombre –medio despierta, medio embotada– la fortalece con sus recursos, y encubre su fea apariencia con modos 'intelectuales', 'espirituales' de justificación y disimulo. El espíritu es una extraña dimensión de la realidad humana que tiene la capacidad de aniquilarse a sí mismo […]. La violencia es verdaderamente una creación del hombre que destruye su propia espiritualidad con recursos del espíritu mismo" (Millas 1975: 13).

Como se ha visto, el ensayo recuerda que la violencia es recurso de derechas e izquierdas y en su análisis se preocupa permanentemente de notar esta circunstancia; sin embargo, la violencia revolucionaria adquiere, por momentos, el privilegio en la atención de Millas. Especial dedicación le merece la forma de enajenación que ésta implicaría en la práctica y en los esfuerzos teóricos por avalarla. Como moral, poseería cierta contradicción y ambigüedad característica, no estando exenta, además, de una importante dosis de conformismo. El examen de la denuncia de explotación del hombre por el hombre que realiza el marxismo permite señalar que esta postura no logra ver que el principio de la violencia puede ser considerado como una forma particular de explotación del hombre por el hombre. Poco importa –sostendrá Millas– si se trata de la explotación económica del asalariado por parte del productor capitalista, y puesta al servicio de los beneficios de la libre competencia, como si se trata de la explotación física y moral del enemigo reaccionario por parte del luchador partidista, subordinada al servicio de la justicia de la economía socialista y de la dictadura del proletariado: en ambos casos "lo decisivo es que unos hombres hacen uso de otros hombres como de simples recursos para lograr sus fines" (Millas 1975: 13). La especificidad de la violencia política es que tiende a ser más amplia en el campo que abarca, a la aniquilación física suele sumar la anulación intelectual y moral de las víctimas, ya que les niega reconocimiento a sus capacidades comunicativas como interlocutor válido a considerar y, con elaboraciones simbólicas produce que dejen de aparecer en su condición de personas y aparezcan en alguna modalidad chocante de la categoría enemigo. "De esta manera, la violencia es una forma de explotación *total* del hombre por el hombre, mucho más general y profunda que la explotación del trabajador en algunas sociedades capitalistas. Porque al fin y al cabo la explotación económica, en virtud de sus fines esenciales, que la orientan al uso eficaz de la fuerza ajena de trabajo, impone un límite a la hondura y generalidad de la explotación. El respeto, siquiera utilitario, de ciertos valores personales, no es incompatible y, al contrario, suele ser coadyuvante, de los fines

de la producción capitalista […]. Todo lo cual –advierte Millas– no implica, ciertamente, la justificación ética ni la exaltación pragmática del capitalismo" (Millas 1975: 13-14).

En la descripción de Millas reviste especial gravedad el hecho de que las víctimas no tienen posibilidad de apelación: "No hay voz, ni la propia ni la ajena, que pueda abogar por ellas" (Millas 1975: 14). Ceder a esta posibilidad parecería equivaler a permitir un perjuicio o debilitamiento en la prosecución del fin perseguido, la posibilidad de distraer la atención de lo que es realmente relevante e importa más que nada. "La víctima queda así 'trascendida' en cuanto envuelta y devorada por la subjetividad de su opositor violento. Sin posibilidad de apelación, no puede sino hallarse, por principio, impedida. Dicha posibilidad implicaría reconocerle como persona, como sujeto moral que es fin y no medio, que tiene tantos deberes como derechos, por su mera condición de hombre. Entre estos derechos está el de elevar sus conflictos con otros hombres –conflictos directa o indirectamente relativos a la extensión y acción recíproca de sus respectivos ámbitos de libertad– al plano del examen y las decisiones racionales. Mas, convertida en cosa que obstaculiza los fines de la revolución, dominado por la subjetividad pasional el ámbito de la racionalidad en donde los humanos pueden entrar en relaciones como sujetos morales, solo queda la consecuencia de que la víctimas sea avasallada, sin apelación" (Millas 1975: 14).

Lo que en esta operación ocurre puede ser considerado una forma más que adopta la enajenación del hombre. "Pues he aquí cómo, para des-enajenar al ser humano convertido en cosa ajena, lo anulamos, apropiándonos de él mediante la violencia, que lo hace pasar a nuestro dominio, convertido en mero instrumento de los fines humanitarios" (Millas 1975: 15). Y si hay una salida para la víctima en este proceso, esa no es otra que uno de los fines que persigue la misma violencia: la sumisión. A través de ella, la víctima se pone bajo el poder ajeno, es decir, también se enajena. Estamos, sostiene Millas, frente a una contradicción más que porta la lógica de la violencia: la enajenación del hombre es tomada como el medio para trascender su enajenación.

Pero es posible reconocer otra forma más de enajenación, la del propio victimario. Es común que la retórica del "compromiso" y de la "entrega total" acompañe esta figura humana, promueva su existencia, su desenvolvimiento y eficacia. El potencial victimario, el militante que integra el partido o el movimiento, atenúa su individualidad reflexiva, subordina o delega su responsabilidad ética, se pone al servicio de las necesidades de la causa, se integra a un proyecto que lo "trasciende", se hace obediente a un poder ajeno y, finalmente, se convierte "en pieza eficaz del mecanismo de la lucha" (Millas 1975: 15). Todas sus operaciones "espirituales" se expresan "dentro de la pequeña burbuja de franquía encerrada en el seno de su alienación mayor" (ídem).

Millas tuvo el mérito de mostrarnos la insuficiencia moral en que se inscribe la opción vital del militante del movimiento que lo dispone a ser capaz de infligir violencia y sufrimiento a otros. Todo hombre inscribe su acción en un marco de lealtades que sujetan su libertad. Pero la especificidad de la experiencia moral reside en la posibilidad efectiva de que el individuo subjetive la norma objetiva y la vuelva mandato interior. Se trata de un paso constitutivo y necesario de la vida moral en la medida en que en ella nos relacionamos con la generalidad de una regla o mandato que contiene los

fines que estimamos dignos de ser perseguidos, pero que, por esa misma generalidad, deja abierta la cuestión de los medios o maneras para su concreción práctica. Esto hace de la experiencia moral una tarea que no puede ejercerse, para ser tal, sin ese fundamento de una existencia autónoma y responsable que es la práctica de la reflexión crítica personal para estimar valores, determinar acciones y ponderar consecuencias. "Preceptos como 'amarás a tu prójimo', 'harás el mayor bien posible', 'no matarás' son normas relativas a fines y no a medios. Solo negativamente contienen la ética referencia a los medios, en cuanto prohíbe aquellos recursos que con miras a un bien particular transgreden el orden ético total o, dicho de otra manera, en cuanto rechaza la falacia de que el fin justifica los medios. Positivamente, los medios pertenecen, desde el punto de vista ético, al ámbito de la libertad" (Millas 1975: 16). Sin embargo, he aquí la crítica de Millas, en el esquema de justificación de la violencia con fines políticos, propio del movimiento revolucionario, esa justificación ocupa y controla de manera total el campo de deliberación. "El revolucionario se ha entregado a la causa no solo como a un sistema de fines sino también como a un sistema de medios. Su enajenación es total" (Millas 1975: 16).

El espectro de justificaciones de la violencia no queda completo, sin embargo, si se omite aquella justificación citada reiteradamente como el bien superior que se sirve con el tránsito por la violencia: el interés de la humanidad. Marcuse sostuvo en cierta ocasión: "No he equiparado en modo alguno el humanitarismo con la no-violencia. Por el contrario, he hablado de situaciones en las que en interés de la Humanidad se ha de recurrir a la violencia" (Millas 1975: 17). Millas enfrenta esta tesis preguntando quién determina ese interés. ¿El marxista que quiere exterminar al antimarxista o el antimarxista que quiere acabar con el marxismo? ¿Por qué ese interés –por cualquiera de los dos determinado– ha de prevalecer sobre otros de la misma humanidad, por ejemplo, el de que una parte de ella no sea inmolada en aras de la otra parte? ¿Con qué derecho unos hombres imponen por la violencia su particular manera de apreciar la libertad y la felicidad humanas?

Millas propone usar la noción de "secuestro" para caracterizar la situación en que termina inscribiéndose el revolucionario. Éste queda expuesto a experimentar, en algún momento y en algún nivel de conciencia, una libertad impedida por el poder subyugante de la ideología y del movimiento. "Elegida la revolución como fin, quien se decidió por ella cerró la puerta de su propia trampa. A partir de ese momento se halla secuestrado por el poder de una decisión que quizás –aunque éste no es siempre el caso– haya sido un acto libre en su origen, pero que, dado su carácter –hacer la revolución, sin más– lo sujeta a su implacable automatismo. En vano podría invocar el secuestrado, o quien hiciera apología de su misión violenta, su propósito de servir los intereses de la Humanidad. Dichos intereses no pueden serle ajenos, en la medida en que la revolución es el fin mismo y constituye un sistema cerrado, autosuficiente, dotado de su propia legalidad, tanto histórica como ética. Esta es la situación común de todo militante de causas mesiánicas, sistematizadas como ideologías o cruzadas. Por supuesto, es también la trampa que se cierra sobre el cruzado antimarxista y sobre todo adorador de fetiches consagrados al fantasma de la Humanidad" (Millas 1975: 20).

Los violentos de cualquier índole, marxistas o antimarxistas, como lo explicita Millas, cuando llegan a ocupar el espacio de la vida política, "es la sociedad entera la que es secuestrada, cae, en lo concerniente a su destino colectivo, bajo el poder de quienes, arrogándose su representación, deciden sobre el bien y el mal actuales y futuros. También en esta perspectiva más general se hace presente el rasgo de inapelabilidad tan característico de la violencia: ante ella, ni siquiera la Humanidad, en cuyo nombre opera, tiene posibilidad de apelación" (Millas 1975: 20).

Millas concluye su ensayo con un llamado a rectificar el declive ideológico al que algunas filosofías parecen ceder: "Que la violencia sea un hecho, que dependa de leyes reales y que la gente la considere necesaria si se trata de aplicarla a los demás, es una cosa. Pero que la Filosofía se encargue de ayudar a esas leyes y justificar tal necesidad, cubriendo la fea desnudez del fenómeno con mantos de mala lógica y dudosa metafísica, es otra cosa. No me parece tan candoroso, al fin y al cabo, que los filósofos, sin olvidar aquello de *homo homini lupus*, nieguen el auxilio del pensamiento a algo que es por esencia la negación del pensamiento. Creo de mucho mayor candor que sean los propios filósofos quienes lo fortalezcan" (Millas 1975: 20).

3

La reflexión desplegada por Millas sobre la violencia y sus máscaras puede ser estimada como una pieza de examen crítico, lúcido y penetrante, como pocas en nuestra tradición intelectual. Si ubicáramos su trabajo, breve, pero profundo, en el contexto de reconocidas teorías críticas contemporáneas de la violencia política, sus méritos destacarían sin lugar a dudas. La claridad rotunda sobre aspectos esenciales del asunto hace inexplicable que entre nosotros su trabajo haya permanecido escasamente conocido. El filósofo chileno procede como tantas otras veces en la construcción de su pensamiento: toma resguardo ante las verdades a medias, los fetiches, las aseveraciones insuficientemente fundadas, lleva al límite los planteamientos en cuestión para extender consecuencias o develar incoherencias, su ejercicio de desmantelamiento argumentativo es implacable; y, a la par de todo eso, como si estuviéramos frente a la reiteración de un método, trata de situar el fenómeno y su concepto en aquellas relaciones pertinentes con la totalidad de la experiencia humana. Hay en toda la obra de Millas un permanente afán holístico que anima y guía la comprensión, afán que reconoce su eje u horizonte decisivo en la evaluación de cómo lo analizado puede llegar a afectar a la más plena realización del ser humano.

La crítica de Millas se inscribe en una perspectiva solidaria con el trabajo de importantes autores contemporáneos. A semejanza de Walter Benjamin o María Zambrano permite entender cómo la historia de la humanidad puede leerse, en gran medida, como una historia sacrificial. Como Emmanuel Lévinas o Giorgio Agamben privilegia la perspectiva de las víctimas y devela los ignominiosos mecanismos de construcción de la figura del enemigo eliminable por la violencia. Como Hannah Arendt

o Zygmunt Bauman muestra la violencia política como posibilidad latente debido a ciertas condiciones generadas por una sociedad tecnificada de masas.

La orientación que escoge –develar argumentaciones teóricas y filosóficas que enmascaran la violencia con propósitos instrumentales–, no solo le otorga originalidad a su trabajo, sino que compromete la filosofía en una crítica en que ésta queda involucrada en su índole y sentido. Millas cree en una filosofía que implica responsabilidad frente al destino humano y que no duda, por ello, tomar partido por la víctimas del sufrimiento que ocasiona la violencia que se enmascara en dudosas justificaciones. "Una filosofía que no esté animada por una verdadera pasión frente al destino del hombre, no es en propiedad verdadera filosofía" (Millas 1943: 101), afirmó en su primer libro cuando, siendo muy joven, ya se dejaba ver el carácter de un pensamiento que sería incapaz de neutralidad o indiferencia moral. En su caso, el aserto que formulara alguna vez Lévinas se cumplió a cabalidad: la auténtica condición del pensamiento es una conciencia moral. La irradiación del pensamiento libre que quiere comprensión y rehúye el engaño, que busca mirar con ojos limpios la realidad y los acontecimientos, sin enmascararlos y sin anestesiarse, incluye en Millas la atención a los seres humanos que son transformados en víctimas. La cualidad y función de esta atención, que en Millas fue virtud intelectual y moral, quedó expresada mejor que nadie por la pensadora francesa Simone Weil cuando afirma que "la atención es una forma de la justicia, porque consiste en vigilar para que no se haga daño a los seres humanos" (Weil 2000: 96).

La violencia, tal como nos la muestra este ensayo, viene a significar que hay cosas ante las cuales el prójimo desaparece; desaparece su rostro único, su humana y concreta condición personal. Hay algo "superior" que nubla la atención, que impide el reconocimiento entre los seres humanos, algo ante lo cual ese reconocimiento no tiene cabida ni importancia. La patria, Dios, la revolución, el Estado, el progreso, la civilización, la humanidad, son formas, como nos alecciona la historia, que adopta eso "superior" que atrapa por completo la mirada y hace posible la insensibilidad frente al sufrimiento y la humillación de las víctimas. Millas denunció el deterioro del amor, su desnaturalización más peligrosa cuando éste se asocia a tales ideas: "El amor mismo –sostuvo– puede invocarse como excusa para ser desconsiderados con el hombre. A eso alude mi temor frente a los refinamientos espirituales, origen muchas veces de los deterioros de la benevolencia. Tanta fuerza tiene la evocación del dios amor, que con su complicidad estamos frecuentemente dispuestos a sacrificar el orden metafísico y moral de las cosas, para desplazar a nuestro prójimo mediante bienes que llamaríamos amados. Es el peligro de admitir que sean realmente amor la afición y valoración del conocimiento, el gusto y valoración del arte, el anhelo de justicia, la preocupación por la patria" (Millas, 1981a: 73).

Millas fue consciente de que la violencia cobija su posibilidad en las paradojas de la propia cultura. En una entrevista reflexionó: "es tan complejo el fenómeno que inmediatamente uno tiene que reconocer una situación paradójica: la propia cultura estimula la violencia y crea las condiciones para que brote en ella el terror. La propia cultura, incluso en sus aspectos positivos. Porque la cultura crea valores de solidaridad, crea valores de justicia, del patriotismo, del amor al suelo patrio. Sin embargo, estos valores son los que a menudo, exaltados, llevados al frenesí, convertidos en verdaderos

ídolos o fetiches, constituyen incentivos de la violencia. Y entonces, en nombre de la justicia, en nombre de la patria, en nombre de la solidaridad, el hombre se lanza en una acción agresiva, destructora y eventualmente terrorista para realizar la justicia, para realizar el patriotismo y los demás valores" (Millas 1981b: 20).

Se hace explicable así la referencia instrumental a los intereses de la humanidad en que Millas insiste en su ensayo como característica de los ideólogos de la violencia. Explicable también su irónica exclamación y comentario: "¡Ah, la Humanidad! ¡Tantas promesas se pueden hacer en tu nombre! Su fantasma da vueltas y más vueltas al tornillo sin fin de la utopía. Al fin y al cabo 'la Humanidad' es el futuro de la Humanidad, y cuando llega el momento de saldar cuentas con ella, los que la invocaron y comprometieron, ya no existen para responder, y la Humanidad misma, que podría pedir cuentas, es un nuevo futuro" (Millas 1975: 17). Quizás este pasaje nos permita afirmar que la violencia cometida en la historia está ahí reclamando un sitio en la memoria para que ésta nos aleccione y contribuya a fundar una conciencia moral agudizada en las nuevas generaciones que, entonces, serían capaces de intervenir el presente en la espera activa de algo distinto, con mayor altura humana para todos. La falta de solidaridad con el sufrimiento de las víctimas del pasado oscurece un horizonte de posibilidades más valiosas para la sociedad que se construye, quita una base para la esperanza de crear órdenes que estimen el respeto a la dignidad del ser humano como imperativo incondicional y factor decisivo a regir la autoimagen moral que una sociedad tiene de sí misma.

Que a lo largo de su ensayo se reitere la expresión "el sin fin de la utopía" y que Millas haya pensado en transformarla en el título de un libro proyectado, amerita escrutar las posibles implicancias que entrevió en ella. Sabemos que el pensador consideró peligrosos los discursos utópicos vertidos en ideología fetichista y encarnados en movimientos mesiánicos. "Han sido los absolutistas –sostuvo– los que han hecho más trágica la historia del hombre" (Millas 1977b: 46). La expresión utilizada, "el sin fin de la utopía", viene a remitir a los movimientos que se despliegan con lógica salvacionista, conducidos por autoritarios iluminados y animados por lo que Kierkegaard llamara "la pasión de infinito"; movimientos demasiado grandes y amorfos para medir en el presente su éxito o fracaso. Lanzados a un futuro que proveería pletórico las justificaciones del sacrifico actual, estos movimientos escamotean toda evaluación y ponderación. Articulados en una disposición a la "trascendencia" se revisten de infalibilidad, esperan la sumisión y clausuran todo espacio para el libre espíritu de la crítica. La filosofía, parece ser la lección que nos deja Millas, tiene frente a ellos la misión de mostrarlos como injurias al sentido, como peligrosa soberbia frente a la finitud y brevedad de la vida, como ruda contradicción a los límites y falibilidad de la razón humana.

Toda violencia supone el recuento desigual de los seres humanos, afirmó el filósofo Alain Badiou (Badiou 1998: 107). A ese recuento, nos permite concluir Millas, es al que hay oponerse con todos los recursos de la inteligencia y del espíritu. "Más que de represión, más que de política de los gobiernos –señaló el pensador chileno–, se trata de un problema moral, que comienza con la necesidad absoluta de convertir la vida humana, a la persona humana, en algo intocable" (Millas 1981b: 20).

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

Ibáñez Langlois, J. M. (1976), "Sobre la violencia", *El Mercurio,* 26 de septiembre, p. 3.

Lévinas, E. (2001), *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta,

Marcuse, H. (1967), *El fin de la utopía*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Millas, J. (1939a), "Teoría del pacifismo", *Revista Universitaria,* Federación de Estudiantes de Chile, Santiago, agosto 1939, n° 1, pp. 17-23.

_____ (1939b), "Teoría del pacifismo", *Revista Universitaria*, Federación de Estudiantes de Chile, Santiago, n° 2, pp. 147-158.

_____ (1964), "Derecho y sociedad de masas", *Primeras Jornadas Sociales,* Seminario de Derecho Privado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, pp. 13-25.

_____ (1970), *Idea de la Filosofía*. Tomo 1. Santiago: Editorial Universitaria.

_____ (1975), "Las máscaras filosóficas de la violencia" *Dilemas*, n° 11. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 3-20.

Millas, J. y E. Otero, (1978), *La filosofía y sus máscaras*. Santiago: Editorial Aconcagüa.

_____ (1977a), "Las ciencias sociales y un punto de vista filosófico", *Dilemas*, n° 13. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 28-33.

_____ (1977b), Entrevista "Jorge Millas. Chileno, filósofo, agnóstico y democráta", *Hoy,* 22 al 28 de junio.

_____ (1981a), "Naturaleza y deterioros del amor", en VVAA, *La eficacia del amor*, X Semana Social, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago: pp. 55-74.

_____ (1981b), Entrevista "Terrorismo. Habla el filósofo Jorge Millas", *Las Últimas Noticias*, 1 de marzo, p. 20.

Revel, J-F. (1971), *Ni Marx ni Jesús*. Buenos Aires: EMECÉ.

Weil, S. (2000), "La persona y lo sagrado", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona: Editorial Archipiélago, pp.79-100.