

# CLAVES PARA UNA LECTURA CONTEMPORÁNEA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL CONTEXTO DEL ACTUAL ORDEN POLÍTICO MUNDIAL

Joaquín María Rengifo L.

Libardo Orejuela Díaz

Resumen

En este artículo se lleva a cabo una reflexión crítica sobre la concepción que ha construido el pensamiento único de las potencias hegemónicas acerca de cuestiones tan controvertidas e inciertas como la violencia, la guerra, el terrorismo y las formas estratégicas de resistencia de las víctimas en el ejercicio del poder en una cultura de los procedimientos violentos como procedimientos triunfantes en el contexto del actual orden político mundial. En el artículo se enuncian las claves para una lectura y una mirada nueva sobre el papel que cumplen los Derechos Humanos, específicamente el derecho de resistencia en la tensión inconciliable entre ética y política respecto del juicio sobre la violencia. Por ello, la víctima y su experiencia es el punto de partida para llevar a cabo la crítica de la Totalidad existente como sistema vigente, debido a que “ha llegado a ser absolutamente intolerable”.

## Abstract

*This article looks forward to promote critical thinking about controversial themes such as violence, war, terrorism and strategic ways of resistance of victims. These are terms of actual political world order, powerful countries have build their kingdoms on, in a culture where violent procedures are considered successful. Hints are given throughout the reading, about how to understand human rights, specifically the right of resistance in the ethical and political judgement over violence. This is why, victims and*

*their experience are the starting point of all critics related to Totality as current system, because it has become “absolutely intolerable”.*

## Palabras clave

*Derechos Humanos, orden político mundial, racionalidad ética, racionalidad política, violencia, guerra, derecho de resistencia, víctima, ejercicio del poder, intercambio simbólico.*

Fecha de recepción: 01 - 07 - 2005

Fecha de aceptación: 07 - 09 - 2005



## Introducción

El propósito de este artículo es el análisis, desde una perspectiva ético – política, de algunas categorías que son fundamentales para las teorías de los derechos humanos. Por ello, la tarea consiste en llevar a cabo una reflexión crítica sobre cuestiones de carácter conceptual y justificativas, que sirvan para pensar críticamente, desde un ámbito prejurídico, la cuestión, bastante problemática por cierto, de la violencia, la guerra, el terrorismo y las formas de resistencia, como estrategias de las víctimas, en el ejercicio del poder.

El objetivo de esta indagación consiste en mostrar qué es el terrorismo y cómo sobre él se ha construido la mirada del pensamiento único burgués, la cual expresa la mistificación ideológica, que los ideológicos conceptivos activos, al servicio de los poderes imperiales del capital colectivo, han elaborado de manera sistemática de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Es imprescindible señalar que como el terrorismo está en el corazón mismo de la cultura que lo combate y es la manifestación de un antagonismo fundamental, entonces en este artículo se confrontará el pensamiento único de las potencias hegemónicas sobre esta cuestión tan controvertida e incierta. De igual manera, se tratará el asunto de las formas de resistencia en el ejercicio del poder en una cultura de los procedimientos violentos como procedimientos triunfantes. Por lo tanto, una de las tesis que se sustentará, con énfasis, es la que a la tortuosa racionalidad política, cínica y pragmática, le muestra que son los medios los que dignifican los fines, pues, son ellos los que responden por la “calidad de la humanidad” y cuestionan su justificación por los fines, por nobles y altruistas que estos sean, pues, “han sido los medios, como procedimientos violentos triunfantes, los responsables que la historia de la humanidad se haya convertido en una historia de la crueldad, de la sangre y de las ritualidades de la muerte”. Por ello, al analizarse las formas de resistencia en el ejercicio del poder se propiciará el encuentro entre algunos filósofos y algunos conceptos creados por ellos “en honor de la libertad y contra los tiranos”.

En el artículo se muestra que la ética obedece a una racionalidad totalmente diferente de la política y que ésta tiene específicamente su propia racionalidad, en la que la permisibilidad juega un papel fundamental, lo cual conduce a la tensión inconciliable entre ética y política respecto del juicio sobre la violencia. Por lo tanto, se argumentará en defensa del primado de los medios sobre el primado de los fines y contra el intento de justificar los medios fundándose en la supuesta nobleza o superioridad de los fines. Pero, a su vez, se tendrá en cuenta que en la tradición filosófica algunos filósofos y teóricos de la política han enunciado un conjunto de criterios morales, jurídicos y políticos para justificar la licitud moral de la guerra.

En consecuencia, se analizará la tesis que considera como justificable éticamente cierto tipo de actos violentos en la historia, con el argumento que la violencia bajo ciertas condiciones y requisitos se convierte en fuerza legítima y, por ello, obliga a la ética a conciliar con la racionalidad política. Por lo tanto, en el artículo

se tratará de la cuestión, bastante problemática por cierto, de la legitimidad moral de la guerra, de la forma de llevarla a cabo y del cuestionamiento que Ángelo Papacchini hace a la supuesta incompatibilidad entre ética y guerra, por ello, propone una ética sustentada en derechos, como una alternativa al realismo pragmático y al moralismo abstracto y deriva de un horizonte ético unos criterios precisos para responder a las reiteradas preguntas relativas a la legitimidad moral del conflicto armado en general, y a la misma guerra que estamos viviendo y padeciendo.

Así, pues, el propósito de esta disertación es reflexionar críticamente sobre las cuestiones enunciadas, sin renunciar al punto de partida que considera que es la víctima y su experiencia la que está en mejores condiciones de posibilidad para llevar a cabo la crítica negativa de la Totalidad como identidad y poner en cuestión la “no-verdad” (y “no-validez”) del sistema vigente, pues, “ha llegado a ser absolutamente intolerable”.

## Terrorismo y derecho de resistencia

La palabra “terrorismo” se utiliza en la mayoría de los casos para describir la violencia revolucionaria. Esta es una pequeña victoria para los campeones del orden, en cuyas filas, de ningún modo, resultan desconocidos los usos del terror<sup>1</sup>(Michael Walzer).

Esta disertación se enuncia, a manera de paráfrasis o versión libre y comentada, desde la perspectiva de un cierto tipo de horizonte discursivo que no se adecua necesariamente al lenguaje en que se expresa la vulgata del pensamiento social dominante y hegemónico de inspiración capitalista.

En la definición y determinación de la cuestión sobre el terrorismo reina universalmente el pensamiento único burgués, sin que lo confronte un pensamiento crítico

alternativo, que constituya un proyecto coherente y suficientemente poderoso que permita dar respuestas eficaces a los desafíos del mundo contemporáneo. Claro está que el pensamiento único del capitalismo tampoco puede dar esas respuestas.

Históricamente el terrorismo surgió de la guerra convencional y no de la lucha revolucionaria, él es una de sus características. Su mejor expresión son los bombardeos de intención aterradora que azotaban las ciudades europeas durante la segunda guerra mundial. Se puede considerar que el terrorismo es una estrategia civil y que “representa la continuación de la guerra por medios políticos” y que lo que busca es la destrucción de la moral civil. Este es el propósito de los bombardeos de las ciudades durante la segunda guerra mundial. Basta recordar Hiroshima y Nagasaki, el pretexto para bombardearlas, cuando Japón estaba negociando los términos de su rendición, fue el evitar la muerte de soldados estadounidenses; pero lo que realmente se pretendía era disuadir a la Unión Soviética.

El 17 de julio de 1945 se instala la conferencia de Postdam, en ella intervienen Truman, Churchill y Stalin para tratar sobre el asunto de la guerra y del orden mundial. El 21 de julio, se le informa a Truman sobre el éxito de la prueba atómica de Alamogordo. El interrogante que se plantea él no es sobre la cuestión moral de si había que utilizar la bomba atómica contra Japón, sino la cuestión técnica de cuándo y cómo se podría lanzar la bomba. Cuando Truman pregunta a los responsables del “proyecto Manhattan” sobre la oportunidad para usar la nueva arma, de una potencia destructiva sin igual, la respuesta del cuartel general fue que el primer bombardeo atómico podría llevarse a cabo a partir del 1 de agosto, el 8 ó el 10 como muy tarde.

A pesar de que el gobierno de los Estados Unidos y Churchill sabían sobre las consecuencias nefastas que traería el uso de la bomba atómica, no se le envió al Japón un ultimátum en este sentido ni se le informó explícitamente sobre el arma atómica. El “llamamiento a Japón” simplemente hacía alusión a “una potencia de ataque desmesuradamente superior a la que había vencido la resistencia de los nazis” y a las consecuencias de su utilización que conduciría a “la

El terrorismo en su estricto sentido, el asesinato aleatorio de personas inocentes, “no surgió como estrategia de lucha revolucionaria sino en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, sólo después de haberse convertido en una de las características de la guerra convencional”(Walser).

destrucción total de las fuerzas armadas japonesas y consecuentemente la devastación profunda de la patria japonesa”<sup>2</sup>. Ante el llamamiento a la rendición incondicional del Japón, el primer ministro Suzuki declaró en Tokio que “no descubría nada importante en el texto de los aliados”. Truman ordena el lanzamiento de la bomba, no sobre objetivos militares sino sobre dos ciudades y su población civil, para sembrar el terror en el pueblo japonés y destruir su moral, lo mismo que como una advertencia disuasiva a Stalin y al movimiento socialista que estaba luchando por construir un nuevo orden social.

El 6 de agosto de 1945 la primera bomba atómica arrasa Hiroshima y el 9 una segunda bomba nuclear destruye Nagasaki. El 15, capitula Japón y el 2 de septiembre se firma la rendición, a bordo del Missouri, anclado en la bahía de Tokio, con lo cual se pone fin a la Segunda Guerra Mundial y se da inicio a la era de los dos mesianismos, de la amenaza nuclear y el mundo bipolar.

¿Cómo se puede calificar el bombardeo sobre Hiroshima y Nagasaki? ¿Cómo una simple acción de guerra o como un acto de terrorismo de Estado? Lo de Hiroshima y Nagasaki no es otra cosa que la manifestación moderna del terror como la forma totalitaria de la guerra y la política, que trasgrede la convención bélica y el código político y traspasa los límites morales. Los ideólogos conceptivos activos al servicio de la potencia hegemónica, justifican estos bombardeos de intención aterradora con el argumento de la necesidad militar, que todo vale con tal de obtener la victoria. La tesis de la necesidad extrema conduce a situaciones extremas,

pues, para escapar de la muerte o para evitar la derrota militar se recurre a la estrategia del “acercamiento indirecto”, el cual es tan indirecto que uno puede negarse categóricamente a considerarlo como guerra. Ganar una guerra bombardeando a las mujeres y a los niños en las ciudades y las aldeas en vez de derrotar a la infantería y armada del ejército enemigo es una acción terrorista cuya intención aterradora es la destrucción de la moral civil.

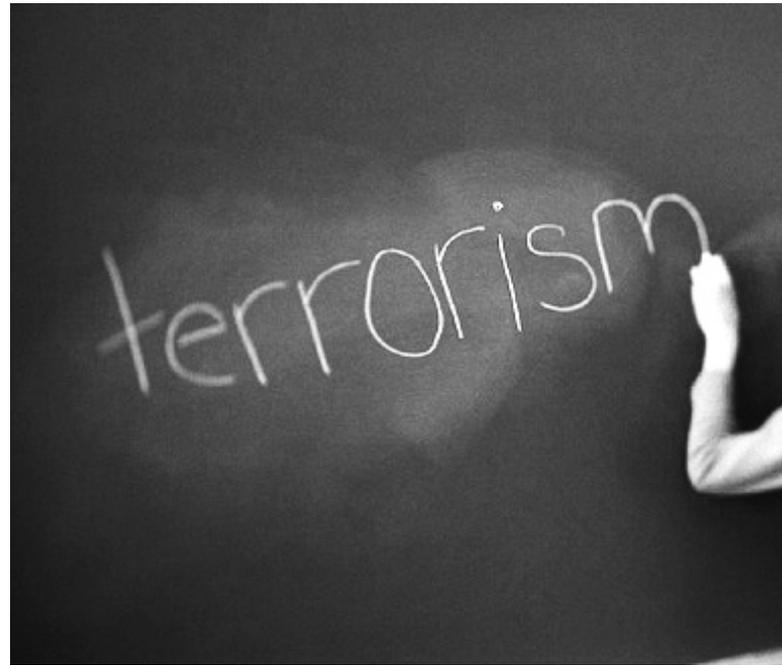
El terrorismo en su estricto sentido, el asesinato aleatorio de personas inocentes, según Walser, “no surgió como estrategia de lucha revolucionaria sino en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, es decir, sólo después de haberse convertido en una de las características de la guerra convencional”<sup>3</sup>. Se puede preguntar, ¿entonces de quién aprendieron los revolucionarios modernos los métodos terroristas; en el caso de que se puedan considerar “objetivamente” terroristas quienes han sido sus maestros? Walser dice lapidariamente que: “Los tiranos enseñaron ese método a los soldados y los soldados lo transmitieron a los revolucionarios modernos”<sup>4</sup>. La transvaloración del “honor guerrero” y la quiebra del código político elaborado por primera vez en la segunda mitad del siglo XIX, en cierta manera análogo a las leyes de la guerra que se concibieron por la misma época, fue lo que permitió traspasar la frontera que separa a los combatientes de los no combatientes.

El terrorismo de esa época tiene pocas similitudes con el terrorismo contemporáneo. El “código de honor” de los terroristas revolucionarios considera que: “Incluso en

la destrucción, hay una forma correcta y una forma incorrecta y existen límites”<sup>5</sup>. El “viejo terrorismo” establecía una distinción moral entre las personas que pueden y las que no pueden ser muertas. Pero el nuevo terrorismo es aleatorio, lo cual no le permite establecer una línea divisoria que separe a los combatientes de los no combatientes.

Lo enunciado sobre el terrorismo conduce a formular la pregunta sobre si éste es compatible con el derecho a la vida. La respuesta más obvia sería que entre los antagonistas el *tercero ausente* es el derecho a la vida y que ésta sólo en una condición de paz goza de seguridad y protección. Por ello, hay que plantear el problema del terrorismo y de la guerra en el siglo XXI como una *guerra civil globalizada*, que se desarrolla en el interior del espacio público mundial que se está construyendo, en donde el orden jurídico no puede existir sin un poder que garantice su eficacia y otro que lo desafíe, que se le oponga no sólo en términos de relaciones de fuerza sino también en términos del intercambio simbólico del intercambio de dones, donde a la fuerza del capital colectivo globalizado y su orden mundial se le opone una forma de acción que lo compele al cumplimiento de la **obligación simbólica**, a la que no es posible substraerse y sobre la que descansa la única oportunidad de su catástrofe<sup>6</sup>.

Si el terrorismo es la manifestación de un antagonismo fundamental que está en el corazón mismo de la cultura que lo combate, si está en todas partes y es como la sombra de todo sistema de dominación, como el antidispositivo que secreta todo aparato de dominación, su propio fermento de desaparición, contra el cual el sistema no puede hacer nada, entonces cómo se puede ejercer el derecho de resistencia en un orden económico mundial, que constituye un sistema de saqueo, de explotación, de exclusión y de marginalidad como no ha existido jamás, sin verse constreñido por el cambio que el sistema ha hecho de las reglas del juego, a responder al terror con el terror, el cual no es posible eliminar, pues, el sistema ha hecho de las reglas del juego, a responder al terror con el terror, el cual no es posible eliminar, pues el sistema de dominación y su lógica de exclusión producen las víctimas,



que al ver constreñidas las reglas del juego y marcados los naipes que barajan la potencia mundial hegemónica y sus cómplices necesarios se ven compelidas a cambiar las reglas del juego, pues se encuentran imposibilitadas de asumir el conflicto de manera diferente al terrorismo, puesto que ya se ha llegado más allá de la ideología y de lo político a una situación de amoralidad entre los antagonistas.

Si el sistema y el poder mismos no pueden substraerse a la obligación simbólica y sacrificial del nuevo terrorismo, que ha desplazado la lucha de las relaciones de fuerza a la esfera simbólica, entonces cómo resistir a un sistema hegemónico, excluyente y terrorista sin caer en el ejercicio de su propia lógica. La cuestión radica en ¿cómo en las luchas cotidianas se puede resistir al poder?, si el poder político como coerción o como violencia, es la marca de las sociedades que llevan en sí la causa de la innovación, del cambio, de la historicidad, tal como nuestra sociedad, en la que el ejercicio del poder aparece como una situación estratégica.

En una sociedad como la actualmente existente las relaciones de poder que se han instaurado en un momento determinado e históricamente localizable de la guerra funcionan bajo una determinada relación de fuerza, por lo cual la represión no sería más que la puesta

en práctica, en el seno de esta pseudo-paz, de una relación perpetua de fuerza y el “poder sería la guerra, la guerra continuada con otros medios”, de esta manera se invierte la célebre proposición de Clausewitz, por ello se sostiene que la “política es la guerra continuada con otros medios”. Por esta razón, se puede afirmar sentenciosamente que cuando se escribe la historia de la paz y sus instituciones, lo que realmente se escribe es la historia de esta guerra en la que la decisión final no puede provenir más que de una prueba de fuerza en la que por fin, las armas serán los jueces. “La última batalla sería el fin de la política, sólo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua”<sup>7</sup>.

Cuando Foucault habla de relaciones de poder se refiere a un campo de análisis y de ninguna manera a un Poder (en singular y con mayúscula) que dominaría al conjunto del cuerpo social imponiéndole su racionalidad. Para él las relaciones de poder son múltiples y tienen formas diferentes y se ejercen en las distintas instancias de la sociedad tales como la familia, las clases, la institución administrativa, el aparato escolar, los partidos, la iglesia, el sindicato, etc. En el análisis del poder lo que interesa es mostrar cómo a través de prácticas diversas se objetiviza el sujeto, qué procedimientos y técnicas son utilizadas por diferentes instituciones para actuar sobre el comportamiento de los individuos, para formar, dirigir, modificar su conducta. En síntesis como unos hombres son “governados” por otros, son “dominados” por otros. Por tanto, el poder no es una substancia, no es materia, pero da forma a las relaciones de fuerza, es algo afirmativo, que produce... y produce lo real. Produce dominios de objetos y rituales de verdad. Lo real producido por el poder en las sociedades disciplinarias es la normalización. Ella es el efecto productivo del poder.

En “Vigilar y castigar”, al ocuparse del análisis del poder, Foucault nos dice que éste puede ser despótico, soberano, el del rey, absoluto sobre los hombres, disciplinario, panóptico, normalizador, el que se ejerce no sólo reprimiendo sino ante todo permitiendo, produciendo, agenciando e incitando el placer a través de múltiples discursos, saberes sobre el sexo. Según esto, el sujeto no es substancia sino forma, él no es una

forma universal y sólo se constituye como tal, cuando hace la experiencia de si mismo. Por tanto, el sujeto no es siempre y en todas partes una forma idéntica a sí misma. Las formas diferentes del sujeto se constituyen históricamente a través de un cierto número de prácticas que son juegos de verdad o prácticas de poder. Si el poder y su ejercicio pueden considerarse como “la guerra, la guerra continuada con otros medios” y en el centro mismo de la relación de poder, constantemente provocándola están la desobediencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad, entonces la desobediencia civil y el derecho de resistencia son una necesidad y un deber ineludibles, pues sin la posibilidad de la desobediencia y de la resistencia, el poder sería equivalente a una determinación física.

Pero, ¿cómo desobedecer y resistir al poder y al Estado moderno como dispositivo al servicio de las clases dominantes sin inscribirse en la lógica del terrorismo, así este desplace la lucha a la esfera simbólica y sacrificial? ¿Qué hacer si las evidencias muestran que ha nacido un nuevo terrorismo, una nueva forma de acción que, según Baudrillard, “entra en el juego y se apropia de las normas del juego para perturbarlo más a fondo”, pues, “esta violencia terrorista por ende no viene a ser una encendida reactivación de la realidad, ni mucho menos de la historia. Esta violencia terrorista no es “real”. Peor que eso: es simbólica?

El poder no es una  
substancia, no es materia,  
pero da forma a las  
relaciones de fuerza, es algo  
afirmativo, que produce...  
y produce lo real. Produce  
dominios de objetos y  
rituales de verdad.

La historia del terrorismo es dramática y paradójica, el cual debido al complejo y enojoso asunto de los medios y los fines se ha convertido en el “lugar del fracaso del espíritu rebelde”, pues, este por ningún motivo intentaría “justificar” los medios en razón de la supuesta “nobleza” o “superioridad” de los fines, así con estos se persiga el ambiguo e incierto “progreso de la humanidad”, en nombre del cual se han cometido crímenes atroces<sup>8</sup>.

Si se es un “poco nietzscheano” y se está más allá del Bien y el Mal y de toda moralina no se puede dejar de reconocer que el terrorismo es mágico, que al poner todo en juego a partir de la muerte y al hacer irrumpir una muerte mucho más que real: simbólica y sacrificial se vuelve seductor, atractivo, sugerente, pues, la hipótesis es que “el sistema mismo se suicide en respuesta a los múltiples desafíos de la muerte y del suicidio. Pues ni el sistema ni el poder mismos pueden substraerse a la obligación simbólica y sobre esta trampa descansa la única oportunidad de su catástrofe...”

“El terrorismo es inmoral, (...) y responde a una mundialización ella misma inmoral”<sup>9</sup>, por ello, si se quiere comprender el asunto hay que mirar un “poco” más allá del Bien y del Mal. En esto hay que ser, como dice Baudrillard, inmoral y por qué no transgresor, pues, la transgresión constituye “la única ética adaptada a la modernidad” y, como se sabe después de Nietzsche, “la modernidad no puede tolerar ninguna moral”, porque es la época en que las normas que han regido nuestro comportamiento han perdido su validez, y ya no sabemos cómo debemos obrar, pues, la moral del *statu quo* es una moral periclitada, que debe ser superada. Esta moral decadente, que históricamente ha declinado, no permite, en la edad de la globalización y de la exclusión, intentar la inteligencia del mal.

La cuestión radica en que el pensamiento occidental considera, después de la ilustración, que el progreso del Bien y su “incremento de poder en todos los dominios (ciencias, técnicas, democracia, derechos del hombre) corresponde a una derrota del mal”. Pero, esto no es así en la relación del bien con el mal.

El bien no reduce al mal, tampoco viceversa: son a la vez irreductibles el uno al otro y su relación es inextricable”. La tesis de Baudrillard es que “el Bien podría poner en jaque al Mal tan sólo renunciando a ser el Bien, pues, apropiándose el monopolio mundial del poder, conlleva por eso mismo una reactivación violenta de intensidad directamente proporcional”<sup>10</sup>.

Después del 11 de septiembre de 2001 se puede decir que las evidencias muestran que ha nacido un nuevo terrorismo, “una nueva forma de acción que entra en el juego y se apropia de las normas del juego para perturbarlo más a fondo”. Al poner en juego una muerte más que real, cual es una muerte simbólica y sacrificial, la que no tiene respuesta posible, el espíritu del terrorismo no ataca nunca el sistema en términos de relaciones de fuerza sino que desplaza la lucha a la esfera simbólica,

donde la norma es la del desafío, de la reversión, del sobreprecio. De manera tal que no se puede responder a la muerte sino mediante una muerte igual o superior. Desafiar al sistema mediante un don al que no se puede contestar sino mediante la propia muerte y su propio derrumbe<sup>11</sup>.

Por esta razón, el sistema mismo debe suicidarse en respuesta a “los múltiples desafíos de la muerte y del suicidio”. La táctica del modelo terrorista consiste, según Baudrillard,

en inducir un exceso de realidad y en hacer que el sistema se derrumbe bajo este exceso de realidad, (...), pues los actos terroristas son a la vez el espejo exorbitante de su propia violencia y el modelo de una violencia simbólica que le es prohibida, la única violencia que no puede ejercer: la de su propia muerte. Por eso todo el poder visible es impotente contra la muerte ínfima, pero simbólica, de algunos individuos<sup>12</sup>.

La tesis de Baudrillard sobre el espíritu del terrorismo, contrariamente a lo que piensan algunos ideólogos conceptivos activos imperiales, sostiene que el acto terrorista no tiene como fin exterminar la potencia adversa, él consiste en un desafío que se establece en la relación duelística, dual, personal, con la potencia adversa; la que debe ser humillada, pues, ella ha humillado, y no simplemente exterminada. Por esta razón, considera un contrasentido

reconocer en la acción terrorista una lógica meramente destructora (...). Esta violencia, terrorista por ende no viene a ser una encendida reactivación de la realidad, ni mucho menos de la historia. Esta violencia terrorista no es “real”. Peor que eso: es simbólica<sup>13</sup>.

La cultura occidental ya no tiene ni la más remota idea de lo que es un cálculo simbólico y las nuevas reglas del juego ya no le pertenecen, por ello, no puede entender que el “martirio” o el “suicidio” de los terroristas no prueba nada, más aún, no tiene nada que ver con la verdad, pues, como pensaba Nietzsche, el “martirio” es el enemigo número uno de la verdad y todavía mucho más en un sistema en que la verdad misma no puede ser “captada” ni “aceptada”. Por esta razón, si el “martirio” voluntario de los kamikases no prueba nada, entonces el “martirio” involuntario de las víctimas del atentado tampoco puede probar nada, por tanto, convertir en argumento moral su muerte significa, más que un inconveniente, una obscenidad, pues menoscaba sus muertes y sus sufrimientos; lo cual más que una impostura es una corrupción de los sentimientos morales, pues, la “propia muerte es inseparable de su acción (es justamente lo que la convierte en un acto simbólico), y de ninguna manera la eliminación impersonal del otro”.

Esto no puede ser comprendido desde la perspectiva del cálculo económico, típico de la cultura occidental, “que es un cálculo de miserables que han llegado a carecer aun de la valentía necesaria para ponerle un precio a la muerte”, aunque la evalúan en tasas de interés, en términos de relación calidad/precio, pensando en la recompensa, cuando ésta consiste en la muerte del

terrorista en su valor simbólico, que transfigura el poder “real” mediante el poder “simbólico”.

Según Baudrillard “no hay solución para este extremo estado de cosas, sobre todo la no guerra”, la que puede pensarse como la “prolongación de la ausencia de política por otros medios”<sup>14</sup>. Colombia es la mejor expresión de “la guerra como prolongación de la ausencia de política por otros medios”.

Aunque la caracterización conceptual de la práctica de la guerra permite mostrar que esta “no se agota en el uso arbitrario de la fuerza [ni en] la explosión incontrolada e irracional de la violencia, y que, por el contrario, es susceptible de una regulación jurídica y ética”<sup>15</sup>, lo mismo no se puede predicar del terrorismo por varias razones. Así se decidiera que los movimientos terroristas formaran parte de las convenciones internacionales sobre el derecho de la guerra, en la práctica estos movimientos se excluirían a sí mismos por las siguientes cuestiones:

1. Por principio, por lógica y por estrategia el terrorismo no puede actuar conforme a las leyes de la guerra, pues se vería obligado a privarse de las armas del terror y de la violencia máxima, en una de las variantes del terrorismo, y del intercambio simbólico, del intercambio de dones, donde todo está en juego a partir de la muerte, “no sólo por la irrupción brutal de la muerte en directo y tiempo real, sino por la irrupción de una muerte mucho más que real; simbólica y sacrificial” del nuevo terrorismo, el cual desplaza la lucha a la esfera simbólica<sup>16</sup>.
2. Como ya están por fuera de la ley, sería muy difícil identificar a los movimientos terroristas y a sus líderes.
3. Es casi imposible saber a “quién o a qué representarían estos movimientos”.
- 4°. Los movimientos terroristas “rechazan el orden político y legal del que se derivan las leyes de la guerra”<sup>17</sup>.

La humanidad desde siempre ha vivido la violencia suprema. En la historia de larga duración, como la llama Ferdinand Braudel, en la que los “movimientos son lentos y casi imperceptibles”, es donde se instala cómodamente la “historia de la crueldad y de la sangre”.

Además de estos obstáculos insuperables hay otro que dificulta la inscripción del terrorismo en las leyes de la guerra. Este consiste en la enorme discrepancia que existe en la comunidad internacional en el tratamiento de la cuestión del terrorismo. Pues hay estados que se han valido del terrorismo para desestabilizar otros regímenes políticos, aunque se declaran enemigos del terrorismo. En este sentido basta recordar todas las “acciones encubiertas” perpetradas por la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos, para desestabilizar los gobiernos a los que el régimen político de ese país pensaba derrocar mediante el golpe de Estado, por esto, el presidente de los Estados Unidos es considerado por los críticos más mordaces un agente encubierto de la CÍA, aunque sus bardos apologeticos consideren lo contrario.

Así pues, lo que está en cuestión en lo referente al terrorismo no sólo es su racionalidad política, sino el complejo y enojoso asunto de los fines y los medios en la historia, es decir, la justificación ética del terrorismo como forma de lucha. Lo urgente en el análisis es esclarecer el asunto de quién tiene el primado entre los fines y los medios. Cuando se idealizan los fines tanto como las metas, los medios se convierten en “simples instrumentos circunstanciales, subordinados a la supuesta grandeza del fin”.

El primado de los medios, la exigencia de su eficacia y utilidad desplaza a los criterios éticos, subordinándose a su vez a la “aplastante primacía de los fines”. “El fin, pues, siempre ha gozado de una especie de privilegio

teleológico frente a los medios, lo suficientemente capaz como para legitimarlos e inhibir el juicio ético en el momento de la acción, y aun a posteriori”<sup>18</sup>. Según esto, es en el reino de los medios y no en el de los fines donde la humanidad ha colocado la primacía para llevar a cabo la transgresión ética real y concreta atribuible a los actos humanos. Pero cínicamente, invocando un racionalismo realista y pragmático, se sostiene todavía que los fines históricamente tienen y han tenido el primado. La “depravada sagacidad” del argumento realista encarna una determinada pérdida del equilibrio ético, del sentido del límite y de la moderación. Tucídides en la “Historia de la guerra del Peloponeso”, lib. V, 84, narra la deliberación dialogada entre atenienses y melios, mostrando como se invoca cínicamente, sin ambages ni rodeos, la ley del más fuerte y el interés de la patria como derecho supremo. De este diálogo se ha dicho que: “Si la conciencia protesta contra tal argumentación, la inteligencia se complace en la franqueza”<sup>19</sup>. (J. Capelle)

La humanidad desde siempre ha vivido la violencia suprema. En la historia de larga duración, como la llama Ferdinand Braudel, en la que los “movimientos son lentos y casi imperceptibles”, es donde se instala cómodamente la “historia de la crueldad y de la sangre”, esto es, la “Historia universal de la infamia”, como dice Borges, la cual como historia real del hombre de todos los tiempos es: “la historia de la crueldad, la historia de la sangre, la historia de las ritualidades de la muerte”; por ello, se puede pensar que “toda cultura lo es de la muerte y para la muerte”, pero una cultura de la muerte y para la muerte “no es lo mismo

que una cultura de los procedimientos violentos como procedimientos triunfantes”<sup>20</sup>.

A la tortuosa racionalidad política, cínica y pragmática, hay que mostrarle que son los medios los que dignifican los fines, pues, son ellos los que responden por la “calidad de la humanidad” y cuestionan su justificación por los fines, por nobles que estos sean, pues, han sido los medios, como procedimientos violentos triunfantes, los responsables que la historia de la humanidad se haya convertido en una historia de la crueldad, de la sangre y de las ritualidades de la muerte.

Ningún fin, por sublime que sea, justifica los medios, ni puede avalar la práctica política del moderno Estado terrorista que se resume en la tesis del actual Secretario de Defensa de los Estados Unidos, Donald Rumsfeld, citando la célebre frase de su maestro Al Capone, que “se consigue más con una palabra amable y un revólver que con sólo una palabra amable”; con su opinión induce a constatar, este paladín de la libertad y de la democracia, que la sociedad contemporánea es violenta, que su ser social es un ser-para-la-guerra.

Este predominio de la guerra entre las naciones modernas debe llamar la atención de los teóricos de la sociedad sobre la falacia de Thomas Hobbes, quien al estado de sociedad, que para él es la sociedad del Estado, opone “la figura – lógica y no real – del hombre en su condición natural, un estado humano previo a la vida en sociedad, es decir, anterior a la vida ‘bajo un poder común que a todos mantiene a raya’ ”<sup>21</sup>. Pero, ¿cuál es la característica distintiva de la condición natural de los hombres? ¿En qué consiste ese estado de naturaleza para la antropología política y para la bioantropología? A la primera pregunta responderá Hobbes y sus bardos apologeticos: “la guerra de todos contra todos”, para quienes una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es una sociedad. Por lo tanto, los salvajes “permanecen en la exterioridad de lo social, viven en la condición natural de los hombres en la que reina la guerra de todos contra todos”. Para Hobbes “la ausencia de Estado permite la generalización de la guerra y vuelve imposible la institución de la sociedad”<sup>22</sup>.

La sociología de la sociedad primitiva considera innegable la guerra en dicha sociedad, la cual, como dato inmediato, adopta una dimensión de universalidad. Pero, ¿por qué los salvajes hacen la guerra y qué función cumple ésta en la sociedad primitiva? La antropología política ha mostrado que “la guerra primitiva es el medio de un fin político”. Por lo tanto, preguntarse por qué los salvajes hacen la guerra “es interrogarse acerca del ser mismo, de su sociedad”. La sociedad primitiva como formación social encuentra su realidad concreta en el nivel de la comunidad primitiva, la que está constituida por un conjunto de individuos, de los cuales cada uno reconoce y reivindica, precisamente, su pertenencia al conjunto. Por lo tanto, la comunidad primitiva es “más que la suma de los grupos que reúne, y ese plus la determina como unidad propiamente política”, la cual encuentra su “inscripción espacial inmediata en la unidad de hábitat: la gente que pertenece a la misma comunidad vive junta en el mismo sitio”<sup>23</sup>. Por ello, se puede considerar que la comunidad primitiva es el grupo local, determinación que “trasciende la variedad económica de los modos de producción, ya que es indiferente el carácter móvil o fijo del hábitat”.

La sociedad primitiva en tanto comunidad que incluye su relación esencial con el territorio excluye al Otro, pues, cada sociedad afirma su derecho exclusivo sobre un territorio determinado contra las otras comunidades. Esta relación se instituye en el orden político y no en el económico de manera inmediata y sin ninguna necesidad de entrar en el territorio de sus vecinos para aprovisionarse, pues las características del modo de producción doméstico le imponen a la sociedad primitiva en tanto comunidad realizar, como dice Clastres, su ideal autárquico, garantizándole la autosuficiencia de recursos, por ello, no depende de nadie, puesto que es independiente. Si todos los grupos locales son autárquicos, autosuficientes, es decir, que no necesitan de la exterioridad, pues, la comunidad brinda lo que los individuos pueden desear, entonces ¿cuál es la razón para la violencia?

La posibilidad de la violencia está inscrita de antemano en el ser social primitivo, la guerra

es una estructura de la sociedad primitiva y no el fracaso accidental de un intercambio fallido. La universalidad de la guerra en el mundo de los salvajes responde a este status estructural de la violencia (...). La guerra se articula a la sociedad primitiva en tanto tal (también ella es universal), es un modo de funcionamiento. Es la propia naturaleza de esta sociedad la que determina la existencia y el sentido de la guerra, que se presenta de antemano como posibilidad del ser social primitivo en razón del extremo particularismo de cada grupo<sup>24</sup>.

**El Modo de Producción Doméstico asegura la autarquía económica a la sociedad primitiva como formación social, permite la autonomía de los grupos de parentesco que componen el conjunto social, e incluso la independencia de los individuos impide la división del trabajo, excepto la sexual, por ello, cada individuo es polivalente y “todos los hombres saben hacer aquello que los hombres deben saber hacer y todas las mujeres saben cumplir las tareas que debe llevar a cabo una mujer”; la actividad productiva está medida exactamente por la satisfacción de las necesidades y no va más allá, por lo tanto, la producción de excedentes es completamente inútil y la acumulación una empresa estrictamente individual que no cuenta con la ayuda de la comunidad, pues, los salvajes no son tan insensatos como para abandonarse a esa locura; “la sociedad primitiva funciona de manera tal que la desigualdad, la explotación, la división, son imposibles en ella”, pues, presenta dos propiedades sociológicas esenciales, constitutivas de su ser social, el cual determina la existencia de la guerra y el principio de inteligibilidad de su razón de ser.**

La comunidad primitiva es a la vez totalidad y unidad. Totalidad en cuanto es un conjunto acabado, autónomo, completo, celoso de su autonomía, sociedad en el pleno sentido del término. Unidad en tanto su ser homogéneo persevera en el rechazo de la división social,

en la exclusión de la desigualdad, en la prohibición de la alienación. La sociedad primitiva es totalidad una en cuanto el principio de su unidad no le es exterior: no permite que ninguna figura de lo Uno se separe del cuerpo social para representarla, para encarnarla como unidad<sup>25</sup>.

**En la sociedad primitiva el criterio de la indivisión es fundamentalmente político, pues, en la medida en que cada comunidad permanezca indivisa, puede pensarse como un Nosotros, el que a su vez, se piensa como totalidad en la relación que sostiene con los Nosotros equivalentes, constituidos por los otros poblados, tribus, bandas, etc. La tesis de Clastres es que la comunidad primitiva es sociedad en el pleno sentido del término y que puede plantearse como totalidad porque se constituye en unidad: “es un todo finito porque es un Nosotros indiviso”. Así, pues, la sociedad primitiva como tal “no se cierra sobre sí misma sino, que por el contrario, se abre hacia los otros con la extremada intensidad de la violencia guerrera”<sup>26</sup>.**

La investigación antropológica al plantearse seriamente el interrogante sobre la guerra, considera que ella está inscrita en el ser de la sociedad primitiva y que, en consecuencia, el equilibrio es frágil y, por ello, la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente.

La guerra pertenece a la esencia de la sociedad primitiva; es, como el intercambio, una estructura (...). El ser social primitivo tiene necesidad, a la vez, del intercambio y de la guerra para poder conjugar su amor propio autonomista y el rechazo de la división. El estatus y función de la guerra y del intercambio, que se despliegan en planos distintos, se relacionan con esta doble exigencia<sup>27</sup>.

**Según esto, en la sociedad primitiva es imposible la guerra de todos contra todos, pues, los Otros que rodean la comunidad son clasificados, desde un comienzo en amigos y enemigos. Con los primeros se sellarán**

alianzas con los segundos se correrá el riesgo de la guerra. En la sociedad primitiva “la guerra está antes que la alianza, es la guerra como institución la que determina la alianza como táctica”. La investigación etnográfica muestra que el estado de guerra entre los grupos que constituyen la sociedad primitiva vuelve necesaria la búsqueda de la alianza, la cual provoca el intercambio de mujeres. Aunque el problema constante de la sociedad primitiva no es con quién intercambiar sino cómo mantener la independencia, pues, aunque los salvajes practican el intercambio lo consideran un mal necesario, “puesto que hacen falta aliados, que éstos sean cuñados”.

Si para Hobbes el mundo primitivo es el mundo de la guerra que impide que haya intercambio y, por lo tanto, sociedad; para Lévi-Strauss, en cambio, la sociedad primitiva es el mundo del intercambio, “pero al precio de una confusión entre el intercambio fundador de la sociedad humana en general, y el intercambio como modo de relación entre grupos diferentes”<sup>28</sup>. Para la etnografía el intercambio es inmanente a la sociedad y sin él no puede existir ésta, pues,

hay sociedad humana porque hay intercambio de mujeres, porque hay prohibición del incesto. Pero este tipo de intercambio no tiene nada que ver con la actividad propiamente socio-política que es la guerra, y esta última no cuestiona, claro está, el intercambio como respeto a la prohibición del incesto<sup>29</sup>.

Para Clastres la guerra problematiza “el intercambio como conjunto de relaciones socio-políticas entre comunidades diferentes, pero lo hace precisamente para fundamentarlo, para instituirlo por la mediación de la alianza”<sup>30</sup>.

Liberarse del análisis reduccionista y naturalista de la violencia, y de su máxima expresión la guerra, conduce a considerar que la violencia no es inherente al hombre como ser natural, ni es una propiedad zoológica de la especie humana, ni es un hecho de especie irreductible,

un dato que hunde sus raíces en el ser biológico del hombre. La experiencia etnográfica desmiente la hipótesis del discurso naturalista, al mostrar que la guerra primitiva hunde sus raíces no en la realidad del hombre como especie sino en el ser social de la sociedad primitiva, que su universalidad tiende hacia la cultura, no hacia la naturaleza. Así, pues, la violencia como fenómeno humano y su manifestación en la guerra a través de la fuerza armada es de carácter sociológico y puede encontrar una de sus condiciones de posibilidad en el antagonismo existente en la llamada “sociedad civil” y en el conflicto que se presenta con la separación entre ésta y el Estado<sup>31</sup>. Por lo tanto, mientras las cosas sean así y no de otra manera la guerra seguirá siendo “inevitable” y como dice Foucault, dándole la vuelta al célebre aforismo de Clausewitz,

la decisión final no puede provenir más que de la guerra, de una prueba de fuerza en la que, por fin, las armas, serán los jueces. La última batalla sería el fin de la política, sólo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua<sup>32</sup>.

Si se considera que la guerra es la forma ancestral y primaria de resolver todo conflicto colectivo entre grupos y sociedades y se contempla el mapamundi, se pueden localizar las guerras en regiones distantes, preferiblemente en el Tercer Mundo.

En la historia se considera la guerra entre estados como un fenómeno relativamente tardío, como la regla y la forma de solución de conflictos más generalizada. Pero, realmente, la que se ha tenido como la excepción a la regla, la guerra civil, constituye no sólo la costumbre ancestral en la solución de conflictos, sino la forma primaria de todo conflicto colectivo. Por ello, la “abominable excepción” no es otra cosa que la “abominable regla”. La obra que da testimonio de la “primera” gran guerra civil en la cultura occidental es la clásica e insuperable Historia de la guerra del Peloponeso, escrita por Tucídides, uno o dos decenios más joven que Heródoto “el padre de la Historia”.

Que el hombre destruya  
con sevicia, premeditación  
y alevosía al enemigo que  
más odia –y este suele ser el  
enemigo dentro de su propio  
territorio- no constituye  
la excepción, sino la regla.  
Por esta razón las guerras  
civiles son tan crueles e  
“inhumanas”.

De Tucídides se ha dicho que “hizo de la Historia una verdadera ciencia” y ha merecido de Maculay la elogiosa designación de: “el historiador más grande que jamás ha existido”. El óbito de Tucídides, lo mismo que su nacimiento, se pierden en el ámbito de lo desconocido; pero, en cambio, se conoce bien el ambiente político y cultural en que vivió y se formó el espíritu de este “gran ateniense”, cual es el llamado siglo de Pericles, el período más luminoso de la cultura occidental, junto con el de la gloriosa Revolución francesa.

En el Libro II de su Historia narra Tucídides el principio de la Guerra del Peloponeso (431 a. de J.C.), la que transcurre hasta el año 404 a.C. en que la escuadra espartana pone sitio a Atenas, que se rinde. Con el fin de la guerra Lisandro establece en Atenas el gobierno de los Treinta Tiranos, que es derribado al año siguiente, restableciéndose la Democracia. ¿Qué dice Tucídides de la Guerra “civil” entre peloponesios y atenienses?, que, “fue esta, en efecto, la conmoción mayor que afectó a los griegos y parte de los bárbaros, y aun diríamos casi al mundo entero”<sup>33</sup>.

Para Tucídides los sucesos anteriores y los de mayor antigüedad, -tales como las guerras Médicas, relativamente recientes (primera mitad del siglo V), y la legendaria guerra de Troya (siglo XII)-, no revistieron la trascendencia que para él tuvo la “guerra civil” del Peloponeso. Esta historia de casi dos mil quinientos años no le ha servido, según parece, a los hombres de motivo de reflexión y de crítica sobre la chocante e ingrata práctica de matarse y aniquilarse entre conocidos y vecinos, pues, no es lo mismo aniquilar a un enemigo del cual no se tiene ninguna idea, posiblemente ni siquiera una equivocada, que matar a individuos conocidos o vecinos. Los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial son una prueba de esto, pues el enemigo era pura abstracción, lo mismo que para aquellos que hoy en día todavía aguardan, en el aislamiento hermético de las rampas de misiles, la orden de intervenir pulsando el terrorífico y fatídico botón. Ante una estrategia tan perversa e infame como esta, la más absurda de las guerras civiles puede parecer un asunto normal y por qué no, nada trascendental y relevante. Que el hombre destruya con sevicia, premeditación y alevosía al enemigo que más odia –y este suele ser el enemigo dentro de su propio territorio- no constituye la excepción, sino la regla. Por esta razón las guerras civiles son tan crueles e “inhumanas”, en las cuales casi nunca aparece en la agenda de las fuerzas enfrentadas la ética de los medios y de las formas de lucha. Es la barbarie de los medios la responsable de la miseria de la humanidad en el pasado y en la actual sociedad de la globalización y de la exclusión, lo mismo que causa de vergüenza y horror por las metodologías de exterminio que se siguen usando en defensa de fines y propósitos supuestamente “altruistas”, “nobles” y “sublimes” comprometidos con el “progreso” y el “bienestar” de la humanidad. Los medios utilizados son la prueba fehaciente de cómo se fatiga la infamia en la historia de la humanidad.

Desde la caída del Muro de Berlín, la experiencia política internacional ha confirmado dos hipótesis que sostienen:

1. Que no existe un mercado global, –es decir, no solamente como paradigma macro-económico sino como categoría política- sin forma de estructura jurídica, y que el orden jurídico no puede existir sin un poder que garantice su eficacia.

2. Que el orden jurídico del mercado global no enmarca simplemente una nueva figura del poder supremo que tiende a organizar, sino que también registra nuevos potenciales de vida y de insubordinación, de producción y de lucha de clases.

Estas dos tesis fundamentales, que sustentan Toni Negri y Michael Hardt en el libro *"Imperio"*<sup>34</sup>, se pueden reducir analíticamente a una sola cuestión: ¿cómo puede estallar, en el Imperio, la Guerra civil de las masas contra el capital mundo? La experiencia adquirida en las diferentes formas de lucha proporciona tres indicadores notables:

1. Estas luchas exigen, aparte de un salario garantizado, una nueva expresión de la democracia en el control de las condiciones políticas de reproducción de la vida.
2. [Estas luchas] se desarrollan en los movimientos de poblaciones más allá del marco nacional, aspirando a la supresión de las fronteras y a una ciudadanía universal.
3. [Estas luchas] comprometen a individuos y multitudes que intentan reapropiarse de la riqueza gracias a instrumentos de la producción que, a causa de la revolución tecnológica permanente, se han convertido en propiedad de los sujetos; más aún: en auténticas prótesis de sus cerebros<sup>35</sup>.

Las luchas contra el *"Imperio"*, han permitido el desarrollo de una nueva conciencia que posibilita la comprensión de que el *"bien común"* es tan decisivo en la vida como en la producción, tanto más que el *"bien privado"* y el *"nacional"*. Toni Negri alude a esta categoría al *"común"*, en referencia a Spinoza, quien afirmó la democracia de la multitud como la forma absoluta de política, la que trabajando, como multitud, se produce a sí misma como singularidad, una singularidad que es una realidad producida por la cooperación y la comunicación entre todas las esferas de la producción biopolítica, representada por la comunidad lingüística y desarrollada por los movimientos de hibridación. La multitud, dice Negri, *"no se forma simplemente*

arrojando y mezclando indiferentemente naciones y pueblos; es el poder singular de una nueva ciudad"<sup>36</sup>. Según esto, ¿cómo se constituye la multitud en sujeto político?. Ella encuentra en su propia historia, en el trabajo inmanente, en su propio poder productivo actual los medios necesarios para alcanzar su constitución como sujeto político. Es en el mundo de la vida en donde la multitud puede expresarse ontológicamente como actividad y conciencia, pues su teleología es

teúrgica: consiste en la posibilidad de dirigir las tecnologías y la producción hacia su propio júbilo y el incremento de su poder (...). A las mediaciones metafísicas y trascendentes, a la violencia y corrupción, se le opone, entonces, la constitución absoluta del trabajo y la cooperación, la ciudad terrenal de la multitud<sup>37</sup>.

En la formación social capitalista la mercancía fuerza de trabajo es la condición fundamental de la acumulación de capital. En la sociedad donde el modo de producción dominante es específicamente el capitalista las fuerzas productivas sociales del trabajo, o las fuerzas productivas del trabajo directamente social, socializado (colectivizado) merced a la cooperación, a la división del trabajo, se presenta para Marx como fuerza productiva del capital, no como fuerza productiva del trabajo, o sólo como fuerza productiva del trabajo en cuanto este es idéntico al capital, y en todo caso no como fuerza productiva ni del obrero individual ni de los obreros combinados en el proceso de producción. El trabajo, según Marx se presenta al obrero no sólo como algo ajeno, sino hostil y antagónico, y como algo objetivado y personificado en el capital debido: 1) a la subordinación del trabajo en o bajo el capital. *"El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su propio proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para este es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno"*<sup>38</sup>. Es esto lo que Marx denomina subsunción formal del trabajo en el capital, por lo tanto, esta es la *"forma que se funda en el plusvalor absoluto"*,

puesto que sólo se diferencia, formalmente, de los modos de producción anteriores en que la subordinación, entre el que suministra el plus trabajo y el que se lo apropia,

deriva del contenido determinado de la venta, no de una subordinación, precedente a la misma (...). Solamente en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia económica; no existe ninguna relación política, fijada socialmente, de hegemonía y subordinación<sup>39</sup>.

Pero, si la característica general de la subsunción formal sigue siendo la directa subordinación del proceso laboral al capital, cualquiera que sea, tecnológicamente hablando, la forma en que se lleve a cabo, entonces en qué consiste la subsunción real del trabajo en el capital. Para Marx “esta se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalía relativa a diferencia de la absoluta”. Con la subsunción real del trabajo en el capital se efectúa, según Marx, “una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero”<sup>40</sup>. En este sentido se pronuncian Marx y Engels, en el capítulo I del Manifiesto Comunista cuando escriben:

La burguesía no puede existir sin revolucionar incesantemente los instrumentos de producción, y en consecuencia las relaciones de producción, y por ende las relaciones sociales (...). La revolución continua de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la inseguridad y el movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores<sup>41</sup>.

Lo que distingue desde un principio al proceso de trabajo subsumido aunque sólo sea formalmente en el capital

es la escala en que se efectúa. El modo de producción específicamente capitalista que,

con sus métodos, medios y condiciones no surge y se forma naturalmente sino es sobre la base de la subsunción formal del trabajo en el capital. En lugar de la subsunción formal hace su entrada la subsunción real del trabajo en el capital<sup>42</sup>.

Las fuerzas productivas sociales del trabajo desarrolladas con la aplicación de la ciencia – ese producto general del desarrollo social- al proceso inmediato de producción se presentan como fuerza productiva del capital, “no como fuerza productiva del trabajo, o sólo como fuerza productiva del trabajo en cuanto éste es idéntico al capital, y en todo caso no como fuerza productiva ni del obrero individual ni de los obreros combinados en el proceso de producción”. En esta mistificación implícita en la relación capitalista en general se oculta el enigma de la plusvalía relativa, cuya producción se puede estimar como la subsunción real del trabajo en el capital, es decir, como la inclusión del trabajo en el capital.

La subsunción real del trabajo en el capital permite enmascarar, ocultar, la naturaleza específica del modo de producción capitalista, lo cual significa, en términos de Marx, que la producción capitalista es producción de plusvalía y, por lo tanto, producción y reproducción de toda la relación a través de la cual “los medios de producción se presentan no sólo como medios para la realización del trabajo, sino, exactamente en el mismo plano, como medios para la explotación del trabajo ajeno”.

Las predicciones de Marx y Engels al conmemorarse los ciento cincuenta años del Manifiesto Comunista, se cumplieron cuando el marxismo ya casi no encontraba partidarios. El capitalismo se ha mundializado y la racionalidad económica del capitalismo adquiere bajo el neoliberalismo no sólo una dimensión mundial sino que además entra en una crisis sin aparente solución, debido a la maximización de la tasa de beneficio a partir de la competencia entre capitales privados. La maximización de la tasa de ganancia depende del desarrollo de las fuerzas productivas sociales más que de cualquier otra

La competencia capitalista se fundamenta en la innovación tecnológica cada vez más acelerada, en la sustitución sin cesar de unos productos tecnológicos por otros más nuevos y en la reducción en el costo laboral.

cosa. Por ello, la competencia capitalista se fundamenta en la innovación tecnológica cada vez más acelerada, en la sustitución sin cesar de unos productos tecnológicos por otros más nuevos y en la reducción en el costo laboral.

La competencia hace necesario que la vida media de los productos se acorte sin cesar, que la reproducción de capital se acelere y supere la velocidad de reproducción de las fuerzas naturales poniéndolas en peligro. A su vez, que el costo de la innovación tecnológica se desarrolle geométricamente, debido a que la vida media de la tecnología baja a tal punto, que obliga a los capitalistas a acelerar la innovación tecnológica y ahorrar en el costo del trabajo. Cuando la reducción de la vida media de los productos en general y de la tecnología en particular llega a tal punto que no es posible seguir compitiendo con una vida útil tan corta y simultáneamente se ha reducido el costo laboral de tal manera que ya no es posible ahorrar en el costo del trabajo, entonces la tasa de ganancia tiende a la baja, por ello la riqueza ya existente se concentra en manos de los capitales más fuertes, lo cual genera una contracción económica que conduce a un período de recesión. Por lo tanto, la salida, ante la baja de la tasa de ganancia, es prolongar la vida media de los productos, lo cual altera la racionalidad misma del sistema conduciéndolo a la crisis<sup>43</sup>. Pero, la crisis de la racionalidad capitalista no es la de la humanidad, por ello, las contradicciones de la sociedad y sus necesidades obligan a anticipar una sociedad mejor, en la que lo económico no tenga el primado sobre lo político y lo social, en la que el mercado no sea el estado natural de la sociedad, sino la biopolítica, es decir, la conexión entre el poder de la vida y su organización política, que es la condición de

posibilidad para que lo político, lo social, lo económico y lo vital moren juntos.

La teoría crítica analiza y permite comprender esta cuestión de manera diferente a como lo hace la teoría positivista del *statu quo*, no sólo desde un punto de vista gnoseológico, sino desde una perspectiva humana, pues, su interés radica en la emancipación social de todas las formas de dominación y alienación que oprimen a los hombres.

La tarea de la liberación de los individuos es universable para casi todo el género humano, el que sólo alcanzará la mayoría de edad cuando sea capaz de superar la dominación y represión excedentaria que se ejerce sobre los hombres, pues, en un nuevo sentido, “las formas de dominación social son tecnológicas”, por ello, resulta claro que “la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo han sido instrumentos decisivos para sujetar la población a la división del trabajo establecida a lo largo de la época moderna”, en la que “los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales – hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible”. Esta tesis de Marcuse no puede soslayarse, pues, aunque resulte forzoso aceptarlo, en la sociedad industrial contemporánea,

el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesi-

dades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales<sup>44</sup>

De todas maneras en la sociedad industrial avanzada el aparato técnico de producción y distribución funciona como “un sistema que determina a priori el producto del aparato tanto como las operaciones para servirlo y extenderlo”<sup>45</sup>.

Como la tendencia totalitaria se ha afirmado y extendido a sociedades históricamente deformadas en sus modalidades propias de desarrollo y ha creado similitudes en el desarrollo del capitalismo y de las sociedades llamadas socialistas, se hace necesario enfatizar en ese a priori la crítica desde una perspectiva humana, teniendo en consideración que el interés de una teoría crítica radicaría de manera fundamental en emancipar a los hombres de todas las formas de dominación y alienación que históricamente se les ha impuesto.

El punto de partida de la crítica es la miseria de las víctimas, por lo tanto, de lo que se trata es de negar la materialidad que hace posible tanto horror e injusticia, en consecuencia, la tarea crítica consiste en sacudirse el yugo del sistema de dominación, el cual es una Totalidad que se torna un “organismo irracional” del cual hay que “emanciparse”<sup>46</sup>. Por ello, el trabajo crítico – teórico del intelectual orgánico con las víctimas “puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida”<sup>47</sup> con el propósito de articularse provechosamente en el proceso que las mismas víctimas dirigen desde adentro. Por lo tanto, el pensamiento crítico como praxis tiene como propósito sobrepasar la praxis social dominante enfrentándose a los “hechos” constituidos desde la totalidad vigente haciéndolos perder el “carácter de mera facticidad”.

Para los sujetos del comportamiento crítico que reconocen que el mundo de la vida, “la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella, como

producto del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada”<sup>48</sup>, es el mundo como totalidad, que se constituye en sus condiciones de posibilidad, pero, a su vez, este mundo no es el de ellos, sino el del capital, mundo unidimensional, instrumental, operativo, utilitarista, dominador, opresor, excluyente, descorazonador y cruel, por lo tanto, infame e inhumano. Este mundo ontológicamente alienado y reificado, no puede ser para el pensamiento crítico y para las víctimas de su dominación y exclusión el mejor de los mundos posibles.

Así, pues, la tarea del teórico crítico, según la teoría crítica de la sociedad, es tomar consciencia de lo que él es, no sólo en su función pública como intelectual crítico, sino como hombre en una sociedad concreta y, sobre todo, en un concreto entorno inmediato, lo cual le posibilita asumir críticamente las contradicciones de la sociedad y sus necesidades y anticipar una sociedad mejor, ya que la sociedad que nos ha tocado no es racionalmente la mejor de las sociedades posibles. En consecuencia, la totalidad vigente debe ser negada por la razón crítica, la que como principio es subversivo, pues pone en tela de juicio el estado de cosas existente.

La negación conduce a plantear el problema en los términos de Marx, ¿cómo abolir el modo de producción capitalista dentro del propio modo de producción capitalista? ¿Cómo se puede superar esta contradicción auto-abolitoria que se presenta *prima-facie* como un mero punto de transición hacia una nueva forma de producción? ¿Cómo puede la “multitud” reapropiarse de los medios de producción? ¿Es la reapropiación el derecho que tiene la “multitud” al auto-control y a la auto-producción autónoma? ¿Cómo puede el conjunto de todos los explotados y subyugados, es decir, la “multitud”, oponerse directamente al “Imperio” sin ninguna mediación entre ellos? ¿Es posible en las condiciones actuales producir una nueva subjetividad política, constituir con los explotados y subyugados, con los excluidos, con las víctimas, una “multitud” insurgente contra el poder imperial? ¿De qué medios y metodologías debe valerse la “multitud insurgente” en su lucha contra el “Imperio”? ¿Se puede apelar en esta cuestión al derecho de resistencia? ¿La apelación al derecho de resistencia es apelación a un derecho superior que tiene validez

universal, es decir, que rebasa el derecho y el privilegio autodefinidos de cualquier grupo determinado? ¿Puede la humanidad apelar al derecho a la paz y al derecho a suprimir la explotación y la opresión? Cuando la humanidad invoca estos derechos, ¿acaso no se refiere a intereses universales, o al menos universalizables, y no a intereses especiales y autodefinidos de grupo? ¿Se puede apelar actualmente al derecho de resistencia como a un derecho no meramente relativo; y por qué deberíamos hacerlo?

Como esta digresión, bastante extensa por cierto, sobre las condiciones socio-económicas que posibilitarían que en el "Imperio" estalle la guerra civil de las masas contra el capital del mundo, desembocó en la cuestión históricamente problemática, del derecho de resistencia y las formas de acción no violentas, por lo tanto, no se responderá cada una de las preguntas que se han formulado, pues ello implicaría escribir un ensayo sobre cada una de ellas.

En cuanto al derecho de resistencia, cómo puede ejercerse este si el poder es "una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social", lo cual hace muy difícil escapar a su eficacia, es decir, resistir a esos efectos de poder, pues, este también es algo afirmativo que, además, de producir lo real, dominios de objetos y rituales de verdad, induce placer y seduce.

El concepto de resistencia tiene diferentes sentidos, él puede significar reacción a una acción, defensa más que una ofensa, oposición más que una revolución o insurrección. Pero también, en las relaciones de poder, puede considerarse una acción permanente, pues en las sociedades de la innovación, histórica, del cambio, de la historicidad en donde el poder político coercitivo, como violencia, es la marca de esas sociedades y se realiza en unas relaciones sociales características: orden-obediencia, dominación-represión, guerra-represión, en donde la oposición pertinente es la de lucha y sumisión, la cual obedece a la concepción que sostiene que en la base de las relaciones de poder se encuentra el enfrentamiento belicoso de la fuerza. Por lo tanto y como consecuencia lógica del ejercicio del poder, la rebelión, la resistencia legítima y la revolución son una necesidad en la historia humana, por ello son inevitables.

Puesto que la libertad es un hecho y no un ideal, el problema radica, pues, en determinar no si el hombre es libre, sino en qué condiciones lo es. En una sociedad sometida a la servidumbre del capital, en donde el proceso mismo de trabajo se presenta sólo como medio del proceso de valorización del capital y el Estado, pretextando representar los intereses y valores universales de la cultura, oculta y enmascara la dominación de clase que ejerce a través de él la burguesía, los hombres de hecho no son libres, pues la vida, la libertad, la dignidad humana, la igualdad y los demás derechos humanos, ya sean considerados como fundamentales, económicos, sociales, culturales, ambientales, etc., sólo se pueden realizar ontológicamente y no de manera retórica, cuando se superen todas las formas históricas conocidas de enajenación humana, pues éstas no son una característica antropológica de los individuos, ni una maldición perpetua inherente a la humanidad e imposible de erradicar. La enajenación y la alienación humana no están ligadas a todas las formas de existencia, sino que son el resultado específico de determinadas formas de organización social y económica. La humanidad no está condenada a vivir en condiciones alienadas por el tiempo que el hombre como especie genérica y universal habite sobre la tierra. El hombre puede autoemanciparse y liberarse de las formas de opresión que históricamente ha padecido, pero con condiciones sociales y económicas específicas.

La autoemancipación y liberación humana pone en escena el derecho de resistencia o insurrección, el cual se consideró como "la consecuencia de los otros derechos del hombre" consagrados en la nueva Declaración de Derechos, aprobada junto con la nueva Constitución el 24 de junio de 1793, fundamentándose en un proyecto presentado dos meses antes por Robespierre, en el que la igualdad desplaza a la libertad en el primer lugar, pues, la libertad no puede existir sin la igualdad; después de la libertad se enuncia la seguridad y en último lugar se menciona el derecho de propiedad.

El derecho a la resistencia se reconoce como "el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes para con el pueblo y para cada una de sus partes", en caso de que el gobierno llegase a conculcar los derechos del pueblo. Por esta razón, el derecho de resistencia se considera como la aplicación

extrema de la soberanía popular y no se podía sujetar, según Robespierre, a formas legales la resistencia a la opresión, pues, en ese caso ello constituiría la última y más refinada forma de tiranía. Pero el ejercicio del poder que hicieron los revolucionarios que proclamaron los derechos del hombre es paradójico, pues pusieron el terror al orden del día con la promulgación de la ley de los sospechosos, en virtud de la cual cualquier persona podía ser perseguida por cualquier otra. Esto dio lugar al desencadenamiento de una violencia ilegal y sangrienta, sin respeto por la libertad y la seguridad de los hombres y de las mujeres. Pero, a su vez, el aparato represivo del Estado Revolucionario burgués, que devino terrorista, abarrotó sus calabozos de multitudes de desgraciados, destinados a la guillotina o a ejecuciones sumarias, a la masacre.

Epifanía de una verdad mesiánica, la Declaración francesa ilumina el universo humano (...). El revolucionario francés de los comienzos tiene conciencia de ser el ciudadano del mundo, instrumento de una iniciación que debe cambiar la vida; su palabra reivindica una validez escatológica, olvidadiza de las servidumbres de la existencia, en la embriaguez de una convicción casi mágica. Una vez, en la historia de los hombres, la fuerza de la idea superará a la fuerza de las cosas; el momento está próximo, y la Declaración anuncia esta inminencia<sup>49</sup>.

El derecho de resistencia a la opresión figura en la Declaración de 1789 y se sabe que no existe solución de continuidad entre el texto de 1789 y el de 1793, en el cual figura como un derecho natural imprescriptible del hombre que toda Constitución política tiene por fin conservar. En cuanto a quién es el autor en el que se inspiraron los revolucionarios de 1789 para consagrar este derecho, aún no ha sido posible determinarlo con precisión. Pero se sabe que la idea de resistencia a la opresión estuvo a la orden del día en el debate filosófico que se propició en el alba de la Revolución Francesa.

La resistencia a la opresión y su definición condujo a quienes se han ocupado de ella a plantearse la cuestión de si es un principio jurídico o un manifiesto político. Sea lo uno o lo otro, lo que interesa es comprender las tres modalidades que asume la resistencia a la opresión y por qué mora de manera deslumbrante y con luz propia en el inconsciente de los hombres.

León Duguit toma de los teólogos católicos la distinción entre resistencia pasiva, resistencia defensiva y resistencia agresiva. Por medio de la resistencia pasiva, según Duguit, “el individuo rehusa ejecutar lo que le es ordenado en tanto que no es coaccionado”. La resistencia defensiva es aquella con la que se le hace oposición por medio de la fuerza a un acto que se juzga abusivo. La resistencia agresiva puede asumir una forma individual, en especial en el caso del tiranicidio, y una forma colectiva, representada en el derecho a la insurrección.

Algunos autores consideran que esta modalidad de resistencia a la opresión “no puede aplicarse sino en contra de un régimen que comprometiera gravemente los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”<sup>50</sup>. Este enunciado conduce a formular la pregunta sobre ¿cuál puede ser la eficacia jurídica de la proclamación de un derecho semejante? En este sentido León Duguit considera que “la legitimidad de una insurrección jamás se podrá plantear como derecho positivo ante un tribunal”, pues, “la insurrección triunfante no tendrá ninguna necesidad de probar su legitimidad ante un tribunal, la insurrección vencida argüirá vanamente la nobleza de sus móviles”<sup>51</sup>. La tesis muestra el carácter político que tiene la resistencia a la opresión y que las consecuencias jurídicas serían muy pocas. Lo que causa asombro y estupor es que se admita por medio de un texto jurídico la resistencia a la opresión. Esto, más que una paradoja, constituye una hipocresía, pues es muy difícil concebir que un orden jurídico le otorgue a los ciudadanos “la facultad de oponerse a sus mandatos, cuando ellos los estimen opresivos”, pues se sabe que la característica del Estado como dispositivo de poder es que él es capaz de dominar y reducir las resistencias individuales.

La esencia del Estado y de su orden jurídico se opone entonces a la posibilidad de un derecho de resistencia: sería a la vez peligroso exponer un Estado auténticamente liberal a los alegatos de la opresión de sus enemigos e irrisorio amenazar a un Estado que ha llegado a ser opresivo con una sanción insurreccional jurídicamente autorizada<sup>52</sup>.

Planteadas la cuestión de la resistencia a la opresión como un derecho, a lo que se llega es a la formulación de una aporía, es decir, a una dificultad lógica insuperable, pues, en términos filosóficos es una paradoja y una contradicción en el razonamiento pretender que una Constitución rija el movimiento mismo que la niega. Es una falacia argumentar, con pretensión de validez, que el reconocimiento del derecho de resistencia a la opresión no oculta o enmascara, lo que realmente habita en el seno de un aparato de poder construido supuestamente para evitarla. Si el poder admite el derecho de resistencia es porque sabe que la opresión es posible, mejor aún, porque reconoce que él como poder político en las sociedades de la innovación, es coerción, es violencia, pues, estas son la marca de las sociedades históricas, vale decir, sociedades que llevan en sí la causa de la innovación, del cambio, de la historicidad. Como el poder político coercitivo se desarrolla tanto más cuanto la innovación social es más importante, su ritmo más intenso, su alcance más extendido, entonces cuando la Constitución legitima la declaración de los derechos del hombre y consagra la resistencia a la opresión “inscribe en el corazón del derecho la aceptación de la falibilidad del derecho”, y legitima a posteriori la necesidad histórica de las revoluciones como instrumentos del cambio en la historia de la humanidad.

La humanidad desde siempre ha vivido la violencia suprema, más o menos tasada en ciclos de mayor o menor duración, los cuales, como propone Braudel, pueden observarse a partir de las tres dimensiones del tiempo en que aparece la historia de las civilizaciones. En un primer plano se puede distinguir la Historia Tradicional, caracterizada por “montones de imágenes inmediatas y multicolores”; en un segundo plano se

puede narrar la historia como episodios considerados en bloque, por ejemplo la Revolución Industrial, la Segunda Guerra Mundial, etc.; en un tercer plano se narra la llamada Historia de larga duración, dimensión en la que los “movimientos son lentos y casi imperceptibles”, aquí es donde se instala cómodamente la Historia de la crueldad y de la sangre, esto es, la Historia universal de la infamia, diría Borges. Esta historia, según Ferdinand Braudel, “sólo se puede cruzar con botas de siete leguas”, así, pues, la historia real del hombre de todos los tiempos es la historia de la crueldad, la historia de la sangre, la historia de las ritualidades de la muerte; por esta razón se puede considerar que “toda cultura lo es de la muerte y para la muerte”, pero una cultura de la muerte y para la muerte “no es lo mismo que una cultura de los procedimientos violentos como procedimientos triunfantes”<sup>53</sup>.

La Revolución Francesa que consagró los derechos del hombre, entre ellos el derecho a la vida y los derechos sociales, coincide con “una liberación peligrosa de la pulsión de muerte, que encuentra en los ideales morales a la vez un disfraz y un estímulo adicional para su libre despliegue, en un proceso ascendente de violencia en el que al final quedan atrapados los mismos protagonistas de esta obra destructiva”<sup>54</sup>. Sobre esta cultura de los procedimientos violentos como procedimientos triunfantes y, sobre todo, legítimos, que se instala cómodamente en Francia durante el régimen del terror se pregunta Ángelo Papacchini si habrá que aceptarla como una de las tantas paradojas que muestra la historia.



## CITAS

- 1 Véase Michael Walzer. *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos.* (3ª. ed., trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar). Barcelona: Paidós, 2001, p. 269.
- 2 Vid. Charles Zorgbibe. *Historia de las Relaciones Internacionales. Del sistema de Yalta hasta nuestros días.* Madrid: Alianza Universidad, 1997, p. 47.
- 3 Cfr. Michael Walzer, op. cit., p. 270.
- 4 Ibid., p. 270.
- 5 Véase Albert Camus "Los justos". *En: Obras Completas.* (6a. ed., vol 1., trad. F.C.Sainz de Robles). Madrid: Aguilar, 1973, p.1.103. Kalyayev encargado de arrojar la bomba a la carroza del gran duque Sergio no lo hace porque en ella van dos niños, los sobrinos del gran duque, Dora justifica la decisión de Kalyayev diciendo que aceptar matar al gran duque "ya no es fácil. Pero la muerte de los sobrinos del gran duque no impedirá a un solo niño que muera de hambre. Incluso en la destrucción hay un orden y unos límites".
- 6 Vid. El excelente artículo de Jean Baudrillard. "L'sprit du terrorisme". *Le Monde*, 3. 11. 2001, en donde habla del desplazamiento de la lucha terrorista a la esfera simbólica, donde todo está en juego a partir de la muerte, donde la norma es la del desafío, de la reversión, del sobreprecio, donde se desafía al sistema mediante un DON al que no se puede contestar sino mediante la propia muerte y su propio derrumbe. Consúltese la traducción italiana de Alessandro Serra. *Lo spirito del terrorismo.* (1a. ed.) Milano: Raffaello Cortina Editore, 2002 o la traducción castellana de Bruno Mazzoldi. *El terrorismo.* (s.p.i.).
- 7 Cfr. Michel Foucault. "Curso del 7 de enero de 1976". *En: Microfísica del poder.* (3a. ed., trad. J. Varela y F. Alvarez-Uría). Madrid: La Piqueta, 1992, p. 136.
- 8 Sobre esta cuestión consúltese Fernando Cruz Kronfly. "La política y la Ética: dos tribunales humanos para el juicio sobre los medios violentos". *En: AA.VV. Violencia, Guerra y Paz. Una mirada desde las ciencias humanas.* (2ª. ed.). Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2002.
- 9 Jean Baudrillard se refiere al evento del World Trade Center, el que denomina la "madre" de todos los eventos, el evento absoluto, el evento puro que concentra en sí todos los eventos que nunca tuvieron lugar. Los eventos del 11 de septiembre en Estados Unidos hacen, según él, que todo el juego de la historia y del poder quede subvertido, y al mismo tiempo las condiciones del análisis. Este evento es un desafío simbólico e inmoral.
- 10 Ibid., trad. esp. p. 3 y trad. it. pp. 18, 19, 20.
- 11 Ibid., trad. esp. p. 4 y trad. it. p. 24.
- 12 Ibid., trad. esp. p. 4 y trad. it. pp. 25/26.
- 13 Ibid., passim.
- 14 Ibid., trad. esp., p. 8 y trad. it. p. 45-
- 15 Véase Ángel Papacchini. *Derecho a la vida.* Cali: Colciencias - Universidad del Valle, 2001, p. 290.
- 16 Vid. Jean Baudrillard. *El espíritu del...*, cit., pp. 25/26.
- 17 Cfr. Paul Wilkinson. "Las leyes de la guerra y del terrorismo". *En: David C. Rapoport. La moral del terrorismo.* (1a. ed., trad. M.L. Guatavino y S. Biscarri). Barcelona: Ariel, 1985, p. 130.
- 18 Véase Fernando Cruz Kronfly. "La política y la ética: dos tribunales humanos para el juicio sobre medios violentos". *En: Violencia, Guerra y Paz. Una mirada desde las ciencias humanas.* (2a. ed.). Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2002: 251/279, pp. 259/260.
- 19 Vid. Tucídides. "Historia de la guerra del Peloponeso". *En: Historiadores griegos.* (1a. ed., traducción del griego, preámbulo y notas por D. González Maeso). Madrid: Aguilar, 1969, pp. 1449/1450.
- 20 Sobre esta cuestión consúltese Fernando Cruz Kronfly. "El Intelectual en la nueva Babel colombiana". *En: AA.VV. Colombia el despertar de la modernidad* (1a. ed.). Santafe de Bogotá: Carvajal, 1991: 385/395, p. 388.
- 21 Cfr. Pierre Clastres. "Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas". *En: Investigaciones en antropología política* (1a. reimpr., trad. E. Ocampo). México: Gedisa, 1987: 181/216, p. 185.
- 22 Ibid., p. 186.
- 23 Ibid., p. 199.
- 24 Ibid., pp. 205/211.
- 25 Ibid., p. 202.
- 26 Ibid., p. 203.
- 27 Ibid., pp. 205/206.
- 28 Ibid., p. 210.
- 29 Ibid., p. 210.
- 30 Ibid., p. 210.
- 31 En este sentido consúltese Pierre Clastres. "Arqueología de la...", cit., p. 188 y ss. en donde Clastres le reprocha al autor del "Gesto y la palabra" (Leroi - Gourhan), no sin ironía, que "la sociedad humana se explica por la sociología, no por la zoología", p. 189.
- 32 Véase Michael Foucault, loc. cit., "Curso del 7 de enero de 1976".
- 33 Vid. Tucídides, op. cit., Lib. I, 1, en donde se ocupa de la "Razón de la obra", igualmente consúltese Plutarco, *Vidas paralelas.* (1a. ed., trad. A. Ranz Romanillos, prólogo y notas de J. Alsina). Barcelona: Vergara, 1962. En sus *Vidas de Pericles* (499-429 a. de J.C.), de Alcibiades (450-404 a. de J.C.) de Lisandro (siglo V, a. de J.C.), Plutarco muestra el carácter moral de

- sus héroes a través de su praxis política como grandes protagonistas de la “Guerra civil” del Peloponeso, y las consecuencias que se derivan de una “conmoción” de esta naturaleza.
- 34 Cfr. Toni Negri y Michael Hardt. Imperio. (1a. ed., trad. E. Sadier). Bogotá: Ediciones desde abajo, 2001.
- 35 Véase. Toni Negri. El Imperio. www.negri.es.org
- 36 Vid. Toni Negri y Michael Hardt. Imperio., cit., p. 370.
- 37 Ibid., p. 371.
- 38 Cfr. Karl Marx. El capital, libro I, capítulo VI (inédito). (9ª. ed., traducción y notas de P. Scaron). México: Siglo XXI, 1981, p. 54.
- 39 Ibid., p. 60.
- 40 Ibid., pp. 72 / 73.
- 41 Véase Carlos Marx y Federico Engels. “Manifiesto del Partido Comunista”. En: Biografía del Manifiesto Comunista. (5ª. ed., Trad. W.Roses). México: Compañía General de Ediciones, 1969, passim.
- 42 Vid. Carlos Marx. El Capital. (12a. ed., T.I / Vol. 2, traducción, advertencia y notas de P. Scaron. México: Siglo XXI, 1985: 618. Si para la producción de plusvalor absoluto es suficiente la subsunción meramente formal del trabajo en el capital, para la subsunción real del trabajo en el capital es necesario, si el salario no ha de descender por debajo del valor de la fuerza de trabajo, que haya un cambio en la productividad o intensidad del trabajo, pues, “la producción del plusvalor – y por tanto la acumulación del capital, acumulación cuyo elemento formativo es el plusvalor- se determina en lo esencial por la fuerza productiva del trabajo (...). Todas las potencias del trabajo se proyectan como potencias del capital, así como todas las formas de valor de la mercancía lo hacen como formas del dinero” (Ibid., pp. 746 / 752).
- 43 Vid. Wim Dierckxsens. El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada. Una perspectiva desde América Latina. (1a. ed.). Bogotá: Ediciones desde abajo, 2003, p.8 y ss.
- 44 Cfr. Herbert Marcuse. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. (2a. reimp., trad. A. Elorza). Barcelona: Ariel, passim.
- 45 Ibid., p. 39 y ss.
- 46 Véase. Enrique Dussel. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. (2a. ed.). Madrid: Trota, 1998, p. 329.
- 47 Vid. Max Horkheimer. “Teoría tradicional y teoría crítica”. En: Teoría crítica. (1a. ed., trad. E. Albizu y C. Luis) Buenos Aires: Amorrortu, 1974: 223 / 271, pp. 241.
- 48 Ibid., p. 240.
- 49 Vid. Georges Gusdorf. “Francia, patria de los derechos del hombre”. En: Los derechos del hombre. (La Declaración de 1879). (1a. ed., trad. R. Sierra Mejía). Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, 1995: 37/48, p. 47.
- 50 Cfr. Florence Benoit -Rohmer y Patrick Wachsmann. “La resistencia a la opresión en la Declaración”. En: Los derechos del..., cit., p. 138.
- 51 Ibid., p. 138.
- 52 Véase Carré de Malberg. “Prólogo a la Contribution á la théorie generale de l’Etat”, Sirey, 1920, reed. CNRS, 1962, t. I, p. XIV (citado por Florence Benoit-Rohmer y Patrick Wachsmann. La Resistencia a la..., cit., p. 138).
- 53 Vid. Fernando Cruz Kronfly. “El intelectual en la nueva Babel colombiana”. En: Colombia el despertar de la modernidad. (1a ed.). Santa Fé de Bogotá: Carvajal, 1991:385/395, p. 388.
- 54 Cfr. Ángelo Papacchini. Los derechos humanos, un desafío a la violencia. (1ª. ed.) Bogotá: Altamir, 1997, p. 506.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, Jean. “L’sprit du terrorisme”. Le Monde, 3. 11. 2001.
- \_\_\_\_\_. Lo spirito del terrorismo. (1a. ed.) Milano: Raffaello Cortina Editore, 2002.
- \_\_\_\_\_. El terrorismo. (Trad. B. Mazzoldi), edición fotocopiada.
- BENOIT-ROHMER, Florence y WACHSMANN, Patrick. “La resistencia a la opresión en la Declaración”. En: Los derechos del hombre. (La Declaración de 1879) (1a. ed., trad. R. Sierra Mejía). Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, 1995: 37/48.
- CAMUS, Albert. “Los justos”. En: Obras Completas. (6a. ed., vol 1., trad. F. C. Saínz de Robles). Madrid: Aguilar, 1973.
- CLASTRES, Pierre. “Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas”. En: Investigaciones en antropología política (1a. reimp., trad. E. Ocampo). México: Gedisa, 1987: 181/216.

CRUZ KRONFLY, Fernando. "El intelectual en la nueva Babel colombiana". En: Colombia el despertar de la modernidad. (1a ed.). Santafé de Bogotá: Carvajal, 1991: 385/395.

\_\_\_\_\_. "La política y la ética: dos tribunales humanos para el juicio sobre medios violentos". En: Violencia, Guerra y Paz. Una mirada desde las ciencias humanas. (2a. ed.). Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2002: 251/279.

DIERCKXSENS, Wim. El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada. Una perspectiva desde América Latina. (1a. ed.). Bogotá: Ediciones desde abajo, 2003.

DUSSEL, Enrique. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. (2a. ed.). Madrid: Trota, 1998.

FOUCAULT, Michel. "Curso del 7 de enero de 1976". En: Microfísica del poder. (3a. ed., trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría). Madrid: La Piqueta, 1992.

GUSDORF, Georges. "Francia, patria de los derechos del hombre". En: Los derechos del hombre. (La Declaración de 1879). (1a. ed., trad. R. Sierra Mejía). Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luís Carlos Galán, 1995: 37/48.

HORKHEIMER, Max. "Teoría tradicional y teoría crítica". En: Teoría crítica. (1a. ed., trad. E. Albizu y C. Luís) Buenos Aires: Amorrortu, 1974: 223 / 271.

MARCUSE, Herbert. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. (2a. reimp., trad. A. Elorza). Barcelona: Ariel. 196?.

MARX, Karl. El capital, libro I, capítulo VI (inédito). (9a. ed., traducción y notas de P. Scaron). México: Siglo XXI, 1981.

\_\_\_\_\_. El Capital. (12a. ed., T.I / Vol. 2, traducción, advertencia y notas de P. Scaron). México: Siglo XXI, 1985.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. "Manifiesto del Partido Comunista". En: Biografía del Manifiesto Comunista. (5a. ed., Trad. W.Roses). México: Compañía General de Ediciones, 1969.

NEGRI, Toni y HARDT, Michael. Imperio. (1a. ed., trad. E. Sadier). Bogotá: Ediciones desde abajo, 2001.

\_\_\_\_\_. El Imperio. [www.negri.es.org](http://www.negri.es.org)

PAPACCHINI, Ángelo. Derecho a la vida. Cali: Colciencias – Universidad del Valle, 2001.

\_\_\_\_\_. Los derechos humanos, un desafío a la violencia. (1a. ed.) Bogotá: Altamir, 1997.

TUCIDIDES. "Historia de la guerra del Peloponeso". En: Historiadores griegos. (1a. ed., traducción del griego, preámbulo y notas por D. González Maeso). Madrid: Aguilar, 1969.

WALZER, Michael. Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos. (3a. ed., trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar). Barcelona: Paidós, 2001.

WILKINSON, Paul. "Las leyes de la guerra y del terrorismo". En: David C. Rapoport. La moral del terrorismo. (1a. ed., trad. M.L. Guatavino y S. Biscarri). Barcelona: Ariel, 1985.

ZORGBIBE, Charles. Historia de las Relaciones Internacionales del sistema de Yalta hasta nuestros días. Madrid: Alianza Universidad, 1997.