

Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano

Víctor Samuel Rivera
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El evento

Un buen día la televisión limeña dio el triste espectáculo de un hombre asesinado brutalmente por el pueblo, bajo la acusación de corrupción. El pobre hombre, antes de ir a morir hecho un guiñapo a un hospital local, fue primero paseado por las calles por la turba indígena, apedreado, molido a golpes y vejado de diversas maneras. Curiosamente, ese hombre no era otro que el alcalde electo democráticamente, que apenas si llegaba a meses de ejercicio al servicio del Estado. Fue así como, de buenas a primeras, una ciudad aimara comenzó a existir. Su nombre era Ilave. Y digo «comenzó a existir» en el sentido más originario, en un sentido hermenéutico. Hay una perspectiva desde la cual hay un antes para Ilave en el que éste no era, y hay un ahora en el que éste aparece como una realidad.

Aunque el Perú cuenta con un listado anual relativamente extenso de casos de desorden civil análogos al de Ilave, sin duda el fenómeno parece prestarse más a una lectura sociopolítica de la gobernabilidad democrática que a un análisis filosófico. Sin embargo, creo que hay un punto de vista desde el cual Ilave puede permitir internarse en lo que voy a intentar describir adelante como un horizonte trágico acerca de la violencia que proviene del fondo de la racionalidad política moderna. Puesto que el Perú es, en términos formales, un Estado democrático —y doy por innegable que el marco de la política liberal es el punto focal de nuestra autocomprensión como destino de actores políticos en la modernidad tardía—, la cuestión de la génesis de Ilave como un Alguien en el contexto de la violencia nos da una pista singular sobre la clase de diagnóstico que habría que hacer, no sólo

sobre una forma histórica de entender la democracia, que permite llegar a ser a alguien bajo el hito de un crimen, sino también sobre el rol más general que la concepción liberal de lo político permite jugar a la noción de un Otro en tanto evento interno de su propia sustancia. Al parecer, hay otros en la narrativa democrática cuyo lugar hermenéutico, antes que el crimen, es el delito. Y si alguien tiene por génesis el delito, es que su presencia misma, su modo de ser narrativo, consiste en su prohibición.

Ilave es una pequeña ciudad comercial aimara de la altiplanicie del Titicaca, a cuatro mil metros sobre el nivel del mar. Allí la altura impide el crecimiento de los árboles y, de cuando en cuando, las heladas hacen inviable la existencia de buena parte de la población, tanto de alpacas y llamas que mueren de frío, como de niños que siguen la misma suerte. Ilave está a dos días de viaje de Lima. A un día desde el Cuzco. El ajusticiamiento popular del alcalde tiene los visos de una auténtica sublevación. Aunque la prensa de Lima se esmeró durante semanas en adjudicar el fenómeno a meras cuestiones de legitimidad política, narcotráfico, descontento con políticas públicas o a la influencia de sectores radicalizados de ultraizquierda, el hecho visual es que la sublevación no muestra delincuentes. Las fotografías e imágenes de prensa, aunque rotuladas al capricho, y esmeradas en mostrar siniestros sicarios encapuchados, no dejan de revelar cuadros manifiestos de mujeres andinas con niños a la espalda, viejos campesinos vestidos con ponchos y gorras a la usanza del siglo XVIII y grupos humanos armados, a lo más, con palos y *huaracas* (hondas). La agenda máxima de esta gente es desconocida, aunque sin duda lo que se exige atiende al hecho básico de la propia diferencia frente a los procedimientos y reglas civiles que presuntamente debían ser la garantía tanto de su propia integridad como de la de su éxito en tanto agentes de demandas sociales efectivas. Los rebeldes no se ajustan a las directivas de la Policía, ni a las del organismo electoral que debe decidir sobre la legitimidad de las autoridades, ni a las del Ministerio del Interior, que debía velar por el orden y, bueno es decirlo, tampoco a las del Poder Judicial que sentenció a los «culpables». Ante el clamor de las élites del poder central, al final la sublevación es sofocada violentamente en nombre de la República, la democracia y las libertades civiles. El informe del Ministerio Público del que dispongo, a mi humilde entender, sólo ha sido capaz de determinar delitos, los delitos típicos de un desorden vulgar, que merecen penas individuales a delincuentes individuales. Pero el pensar tiene la suerte, sobre los jueces, de no estar atado por el Estado de Derecho. Una sencilla fenomenología de los hechos revela, bajo la óptica de una

narrativa, que la tragedia de Ilave no es ni puede ser la actividad punible de uno o más delincuentes.

Es innegable que estamos ante un conflicto político, *un tipo de conflicto cuya hermenéutica trataré en términos de reconocimiento*. Todo conflicto gira en torno a demandas. Pero lo que me permite el enfoque propuesto es que historias como la descrita responden a acciones políticas cuyas demandas son más que peculiares. Hay tres rasgos que hacen de la acción política de Ilave y su orden de demandas un horizonte hermenéutico que se acerca más a un aparecer que a un pedir:

- 1.- De un lado, *Ilave corresponde con una agenda colectiva, pero que es característicamente no orgánica o corporativa*. Como otros fenómenos análogos en la floreciente democracia peruana, no es posible identificar con precisión ni los términos de la agenda ni organización alguna de la que pueda decirse, «ésa fue». Al contrario. Parece que «todos fueron». Tampoco puede decirse a ciencia cierta qué quieren, mostrando casos como éste demandas múltiples, inviables y muchas veces contradictorias. Eso explica por qué la prensa puede responsabilizar a la vez a los comunistas, a los narcotraficantes, a los dirigentes aimaras e incluso, *per absurdum*, a funcionarios de la propia alcaldía de Ilave. En otros casos de sublevaciones análogas esta ubicuidad del agente alcanza el grado de comedia hermenéutica, pues la prensa y los agentes políticos acusan a la vez al gobierno anterior de derecha, a miembros del partido del régimen presente, a los partidos de izquierda, a la centrista APRA, a los sindicatos, a los terroristas y hasta al clero, sino es a todos a la vez, como en un canto de cierre en una ópera de Rossini.
- 2.- Por otro lado, *el acto violento no es el resultado de una acción deliberada*. No hay un agente singular o colectivo que haya resuelto cometer uno o varios crímenes, como en una pandilla o una mafia. En este sentido, la decisión no le corresponde a nadie, no porque nadie la haya realizado, evidentemente, sino porque no hay un referente institucional orgánico cuya finalidad sea aquí un cierto tipo de violencia, como ocurre con una mafia. Digámoslo de este modo: la violencia política no es de la esencia del agente.
- 3.- Cuando tenemos una agenda colectiva que carece de instancia deliberante, esto es, frente a las dos características anteriores, creo que *la violencia está*

rectamente interpretada si la comprendemos como un acontecer, como un evento vattimiano. En modo alguno son meras palabras. Una agenda colectiva no deliberante sólo existe propiamente *post facto*, cuando el evento que permite calificarla como la actividad de un agente está ya cumplido. Antes sólo existe una comunidad humana cuya mera existencia es ajena al acto violento y a la que le adjudicamos la agenda de demandas *luego de ocurrido el crimen*. Para entender esto, lo único que requerimos es contrastar su situación con la de una mafia o una gavilla cualquiera de rufianes que aún no ha delinquido. Mi postura es que estamos ante un evento de destino, que tiene la singularidad de instalar por su efecto el reconocimiento político del agente como un Alguien. La pregunta «por qué actuaron con violencia» es en este punto central. Nunca puede responderse «porque eran unos rufianes». El evento de violencia no es lo de la esencia de la comunidad que lo realiza, sino su situación. Sin embargo, si estamos en lo cierto, e llave ha comenzado a adquirir realidad en una hermenéutica política por medio del crimen, es porque el crimen mismo marca el evento de su ser como diferencia y que, por esa causa, la diferencia por el crimen se convierte en su identidad política.

A través de 1 y 2 establecemos que la violencia de una cierta comunidad debe ser interpretada como evento. El evento es algo que tiene sentido como acción humana porque lo reconocemos como episodio de una narrativa, tal y como MacIntyre trata el término.¹ Aparte de esa consideración, que es relevante para el desarrollo de mis argumentos, está más que explícito para un filósofo que la procedencia conceptual de la palabra «evento» presupone la noción de «conciencia histórica» según Hans-Georg Gadamer, que es a su vez la historización de la ontología realizada por Heidegger. En este caso, la violencia es evento político, por lo que la dimensión narrativa de la comprensión histórica de la identidad que se desprende de MacIntyre debe entenderse bajo la óptica hermenéutico-ontológica de la conciencia histórica en el marco de una comunidad de tradición. La comunidad accede a su identidad política como un realizar-se ontológico que es un reconocimiento, un reconocimiento que es siempre en la historia frente a un Otro de quien hay que diferenciarse. Ello presupone, por tanto, lo que llamaremos

1 Particularmente en MACINTYRE, Alasdair; *Tras la virtud*. Madrid: Cátedra, 1984 [1981].

aquí una 'historia conflictual'. Entiendo por historia conflictual un tipo peculiar de narrativa cuya teleología es el reconocimiento de una comunidad en la historia de su enemistad con un otro, que deviene así en esencial para la comprensión de sí misma. Piénsese en los irlandeses católicos frente a sus invasores protestantes. Hablar de lo que son es función de su historia de agresiones y despojos sufridos por los ocupantes protestantes ingleses. En esto, la historia conflictual es de la esencia de la identidad narrativa de la comunidad de tradición irlandesa. De hecho, creo que toda ontología política corresponde con el propio reconocimiento en una historia conflictual, y aunque me gustaría citar los cursos de Heidegger de 1934 y 1935² relativos a un nosotros para tal tipo de narrativa, creo que Gadamer o el Richard Rorty más reciente son aliados con mejor acogida de auditorio, así que a ellos me atengo.³ Si hay una historia política inteligible como relato, y ésta es de la esencia del reconocimiento, la misma historia política será también una historia conflictual. Un evento dentro de esta historia es del instalarse narrativo del otro como Alguien, y éste es reconocido sólo y en la medida en que el significado de su actividad narrativa puede interpretarse como un evento violento. Los Hunos cuentan en la historia del Imperio Romano en la medida en que sus hordas llegan a las puertas de Roma.

Volvamos a llave. El evento discurre como una narración colectiva que va hacia un reconocimiento porque éste es exigido, algo que es destino porque «algo hay que hacer frente a la situación», pero cuya consecuencia lamentable se ignora, pues corresponde a un orden de acción que es más parecido a un acaecer que a un actuar. Ahora bien, no es de mi interés justificar la violencia como un hecho inevitable, pues mi diagnóstico se reduciría a una mera apelación al irracionalismo de los hechos históricos con significado político. Pero no porque cierta violencia tenga carácter destinal debe ser ininteligible ni irracional. De hecho, la apelación al mero irracionalismo en los actores colectivos ayuda poco como teoría, con la salvedad de que si es posible entender ciertas realidades humanas como destino, la irracionalidad debe poder considerarse parte de la atención del pensar. Aun cuando las agendas del tipo llave no sean orgánicas ni deliberadas, lo que las hace razonables es que a pesar de sus consecuencias, es un hecho innegable que estas agendas encierran demandas de justicia, esto es, no son

2 Me refiero a los controvertidos *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956 (1935) y *Lógica, lecciones de Martin Heidegger*. Madrid: Anthropos, 1991 (1934).

3 Cfr. RORTY, Richard; *Forjar nuestro país, El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 18, 25 y ss.

meros arrebatos cuasinietzscheanos. Y es esto último precisamente lo que permite recuperar el sentido del evento de la violencia; de hecho, toda demanda por justicia presupone un orden de sentido moral que es compartido también, al menos mínimamente, por quienes son objeto de la violencia. Por otro lado, una demanda de justicia como la expresada en Ilave es necesariamente de naturaleza reactiva. Así, postulo que la forma más elemental de interpretación imaginable en las condiciones 1 y 2 es que se trata de una reacción ante una situación de injusticia manifiesta. Ya tendremos ocasión de volver a tratar este punto más adelante. Si se acepta que detrás de Ilave hay una o varias demandas de justicia lo que sigue no es tan difícil de entender. El punto que me interesa resaltar aquí es que cuando uno reacciona frente a una injusticia manifiesta debe actuar, pero la reacción misma no puede imputarse por responsable, y en los casos individuales es claro que esta consideración funciona como atenuante de un delito. En un caso como el de Ilave, sin embargo, podemos decir que Nadie ha realizado la acción, pues un evento con la característica 1, siendo del acontecer de todos, es también la acción de Nadie, y el atenuante se convierte en la comprensión humana misma del evento en tanto tal, que deviene en tragedia ontológica.

La tragedia ontológica es y debe ser una aceptación de algo que ha pasado, que les ha pasado a los ilaveños y les ha pasado también como una historia a los agentes representativos de la autoridad democrática. Aquí el evento político es tragedia, en el sentido más estricto, porque es algo que nos tiene como agentes pero que nos excede tanto en su ser como en su significado. Creo que siempre que nos encontramos con las características 1 y 2 toda narración de efectos con un sujeto colectivo no orgánico como el de Ilave es y debe ser considerada, tanto moralmente como desde el punto de vista de la visión de su esencia, como el acontecer narrativo de una tragedia. «Hubo que hacer algo, y salió así». Es más discutible el caso de que el sujeto sea una institución, pero no es mi propósito tratar eso ahora, pues lo que realmente me interesa es realizar una aproximación hermenéutica a los eventos políticos trágicos en las sociedades democráticas. Si una demanda de justicia hace inteligible un evento como Ilave, su ser es el acontecimiento de una reacción. Agendas como Ilave son reactivas, sino habría que llamar reaccionarias. Ilave es una reacción en el orden del ser que debe entenderse como una demanda de justicia en una historia conflictual.

Pero volvamos al punto que considero importante. La idea de que hay una demanda de justicia, pero cuyo contenido es inarticulado o contradictorio y de naturaleza reactiva, revela que el evento Ilave corresponde clara y

manifiestamente a la emergencia destinal de un reclamo por reconocimiento. Esta urgencia es aún mayor porque, si estoy en lo cierto, mi sugerencia es que la aparente irracionalidad del evento violento está vinculada a un tipo de hermenéutica perversa, que concierne a un punto de partida fundamental de los Estados democráticos modernos. ¿Cuál es el punto medular de mi propuesta? Pues que la demanda de justicia del evento-crimen Ilave, en tanto exigencia de reconocimiento, es resultado de la hermenéutica al uso del liberalismo globalizador estándar. La clave, creo, reside en que esa hermenéutica al uso y cuya cantinela más conocida es la utopía de la «aldea global» tiene como pretensión el desconocimiento ontológico —no digamos moral— de la noción de *enemistad*. Si estoy en lo cierto en mi suposición de que la historia conflictual es parte de la esencia narrativa de una comunidad, el reconocimiento en el conflicto es también el lugar hermenéutico del enemigo en la visión narrativa de sí mismo. En realidad, creo que la enemistad es el elemento básico que permite comprender la existencia política como una narrativa. En este sentido, *la conflictualidad, quiero insistir, es un referente constitutivo de la propia identidad*. Me permito sugerir que ciertas manifestaciones de barbarie que se dan en las sociedades democráticas avanzadas, como los atentados terroristas islámicos de estos años en Nueva York o Madrid, pueden ser interpretados de esa manera, como la emergencia destinal del enemigo en la historia conflictual de las sociedades liberales. Admito que habría primero que apuntalar la sospecha de que puede hacerse una hermenéutica conflictual de esos hechos como he caracterizado aquí la cuestión de Ilave, aunque no veo que ésa sea una razón que deba considerarse una condición necesaria. De hecho mi intención es sólo que sea una condición suficiente.

No negociable

Ahora bien. Voy a postular que tener un carácter de ser político, que es lo que adjudico a las demandas de justicia de los ilaveños, es algo que la política del Estado liberal moderno, como ontología, sólo está capacitada para aceptar desde el evento violento. Esto es, propongo que la lógica del reconocimiento por instancia al crimen es parte constitutiva de toda hermenéutica de una narrativa conflictual liberal. Es cosa de suerte si los Ilaves son frecuentes o no, y como cuestión sociológica, no pretendo que toda narrativa del Estado democrático tardomoderno implique la violencia como reconocimiento, aunque debo anotar que es difícil entender cómo puede una comunidad política reconocerse en una historia, aunque no en una historia

conflictual. Supongo que algo tiene que ver el grado fáctico de prosperidad general, y que las sociedades opulentas son más afortunadas en lo que respecta a la precariedad de esta clase de eventos, aunque crímenes como el de la estación de Atocha invitan a sospechar lo contrario. Lo único que quiero dejar sentado es que el evento de la violencia como demanda de reconocimiento es una consecuencia de los patrones de comprensión que el propio universo liberal ha creado para la justicia y que, en ese sentido, obedece a una comprensión de las relaciones humanas que implica una ontología política que es propia de la modernidad. A este respecto, allí donde haya un llave, el diagnóstico no es sino éste: *El liberalismo político está haciendo bien la parte fea de su propio trabajo*.

Antes de continuar deseo responder por anticipado a la siguiente pregunta. ¿Por qué explicar el evento llave con una hermenéutica política? ¿Por qué una ontología de la violencia? La respuesta es que el carácter de evento del crimen de llave es esencialmente político. Es político desde la esencia de lo político y a partir del concepto de lo político, para usar una referencia a Carl Schmitt.⁴ Esto supone que así como hay conflictos políticos, hay formas no políticas de conflicto, y que sólo los primeros ingresan a la historia conflictual y las segundas no. Por otro lado, es un lugar común que no todo lo político implica la violencia, pero es por una característica de la ontología de lo político que doy por sentada que su límite hermenéutico es la violencia, de tal modo que el pensamiento mismo de lo político presupone su realidad.⁵ Creo que no es difícil aceptar que lo político es fundamentalmente un quehacer negociado sobre conflictos, como lo ha notado recientemente Stuart Hampshire,⁶ aunque eso no implica la realidad efectiva del conflicto como tal. Con este presupuesto recordemos la característica 2 de agendas de comunidades como la de llave. Se trata manifiestamente de una agenda no propositiva, quiero decir, no contiene una sustancia conceptual negociable. No hay nada específico que negociar (pues entonces se negociaría y no habría conflicto) o, por lo menos, no hay nada inteligible que negociar (pues entonces, igualmente, no habría conflicto). Que no se tome a mal que parta del supuesto razonable de que todo el que quiere algo negociable no tiene conflictos, sino negociaciones, y que sólo hay violencia en el límite. Más aún, insisto en que hay que aceptar de antemano que, de hecho, la existencia

4 Cf. SCHMITT, Carl; *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2002 [1932].

5 He desarrollado este asunto de modo más académico en mi «Hermenéutica del enemigo, Schmitt y Gadamer», en *Endoxa* (España), n.º 19, 2004.

6 Cf. HAMPSHIRE, Stuart; *La justicia es conflicto*. Madrid: Siglo XXI, 2002 [2000].

política está constituida en su esencia por negociaciones que presuponen rivalidades más o menos serias entre la gente y que, en realidad, sólo se acude a la violencia cuando la negociación o la conversación es fácticamente imposible. Soy consciente de que una cada vez más intolerante cultura de la protesta recurre a la violencia sobre temas negociables, pero es implausible adjudicarle un comportamiento de violencia posmoderna de facciones a un pueblo aimara que vive casi literalmente en el siglo XIX. Suponer que la violencia sólo es posible cuando el margen fáctico de diálogo se ha transpuesto no es mucho pedir. Sólo que adelanto que no es lo mismo llegar a la violencia como resultado del fracaso de la negociación, que de pronto la violencia aparezca como evento. En ambos casos hay historia conflictual, pero sólo en el segundo estamos ante un problema de reconocimiento, pues en ese caso el que es violento busca participar de una historia en la que antes de la violencia está narrativamente ausente.

Ahora bien. Definamos el conflicto como *el resultado de una demanda no negociable*. Por lo general, cuando una demanda de ese tipo corresponde con un horizonte de hermenéutica política, estamos en el límite de una relación de enemistad, en el sentido schmittiano del término.⁷ Las demandas negociables no requieren de enemistad genuina aunque, por cierto, la negociación política no implica llegar a la demanda no negociable. Tomo por «genuino» el fondo apelable de la violencia, como una violencia legítima, cuando se comprende que la naturaleza de la negociación atenta contra el reconocimiento. Para efectos de mi observación, es justamente esto lo que sucede cuando se cumplen las condiciones 1 y 2 anotadas arriba, aunque sin menoscabo de que pueda ocurrir también bajo condiciones diferentes. Si esta suposición es correcta, entonces todo conflicto político acompaña fundamentalmente una demanda de identidad, en la que el elemento no negociable es de la esencia misma del reconocimiento. El conflicto es en su esencia la exigencia en el orden del ser del ser de alguien que, en lo político, es la de un Alguien cuya definición implica la apelación al ser del Otro por quien ha sido despojado de su dignidad en tanto que Otro en una historia de conflicto. Con llave, por lo tanto, propiamente hablando, no se negocia nada hasta después del crimen. De otra manera el crimen no tendría sentido, sería un arranque irracional, una expresión de algún tipo de voluntad política cuasinietzscheana que se querría a sí misma, que existe sólo en los

7 Remito aquí a consideraciones de Álvaro D'Ors cuya sustancia comparto en lo fundamental. Cf. D'ORS, Álvaro; *Bien común y enemigo público*. Madrid: Marcial Pons, 2002, n.º 11 y 13.

mitos nacionalsocialistas. Puesto que nadie negocia nada con nadie, y cuando una comunidad es atendida como un Nadie, la comprensión de su nulidad en la negociación la empuja a la violencia. «Algo hay que hacer, y las cosas salen así».

En nuestro horizonte posmoderno es frecuente encontrar simulacros de enemistad que se muestran como simulacros precisamente porque han suprimido la idea del conflicto como una demanda no negociable. Con esto *la idea de negociación liberal prescinde de la noción de enemistad*, lo que explica también que las historias de reconocimiento propio desconozcan la densidad ontológica del enemigo. Hay un repertorio «correcto» de demandas admisibles dentro de la lógica de comportamiento político liberal. En general, aparentan articularse en agendas propositivas, con lo que quiero indicar que de alguna manera son siempre objeto de algún tipo de negociación. En este sentido hablamos de derechos políticos étnicos o de género o ambientales, si es que no ya de los «derechos» de los osos de circo y las gallinas de granja. Con alguna exageración, éstas son las agendas reales o imaginarias del discurso vigente sobre la pluralidad en el lenguaje político de la modernidad supérstite. Pero, aparte de lo ya anotado, ¿qué caracteriza esos rubros de demanda por justicia, en un esquema de negociación liberal? *Todas estas agendas son negociables sin límite conflictual*,⁸ entendiéndolo por «límite» un sentido hermenéutico en el que una demanda puede llegar a ser un conflicto como el de llave. Pero mi interpretación es que justamente por esa causa estos simulacros de demandas no son genuinamente políticos. No hay revoluciones ni guerras ni atentados terroristas por alguna demanda propositiva como las que acabo de indicar. Los derechos de los delfines no han producido el linchamiento de nadie ni se vuelan cines o mercados en nombre de sus «derechos». Esto significa, entre otras cosas, que no puede haber historia conflictual con estas demandas, que se verán siempre como acomodados internos y reformas en función de transacciones cuyo único límite conflictual reconocido es el delito. Agrego que eso no hace que tales demandas sean malas o poco provechosas o frívolas, ya que hay que ser políticamente no incorrecto y no deseo excluirme de la comunidad de los sensatos.

El evento del Otro, o el Otro como evento, no debe ser entendido como si su esencia fuera la violencia. En una narrativa cualquiera con lugar para pensar al Otro como un Alguien, el fenómeno de la demanda no negociable

8 En esto comparto la crítica de Eduardo Hernando a la democracia deliberativa. Cf. HERNANDO, Eduardo; *Pensando peligrosamente, los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: PUCP, 2000.

debería ser marginal. No en el sentido trivial de que ocurriera pocas veces, sino en un sentido más extenso por el cual la conflictividad no tendría por qué estar asociada al reconocimiento, salvo en los casos imponderables en que éste fuera forzado por acciones injustas manifiestas de parte de un Otro y que, por lo tanto, habrían sido negociables con él alguna vez, pero éste no parece ser precisamente el caso de la agenda irreconocible e inorgánica de Llave. Esto es porque la negociación supone ya el reconocimiento de la enemistad, de tal modo que el *telos* de la negociación gira en torno a conversar acerca de cómo impedir la violencia. Pero esto último no es posible en sociedades cuyo horizonte de la perspectiva del Otro incluye a todo otro ya desde siempre como parte del «orden». De hecho, es hasta un imperativo moral de los liberales esta clase de inclusividad, y es innegable que se trata de un objetivo que es del orden de la esencia del modelo estandarizado del liberalismo político. Voy a comentar ahora cómo ocurre esto en particular en la teoría de ‘justicia como imparcialidad’ del último John Rawls (que es nuestro referente aquí), y que para los efectos es más o menos lo mismo que entenderse con el primero.

Es conocida la teoría de Rawls de ‘justicia como imparcialidad’ en tanto sustento de la concepción política liberal, que voy a dar aquí por estandarizada por razones didácticas. La idea de imparcialidad liberal, como sabemos, tiene por objeto proponer la conmensurabilidad del conjunto de negociaciones posibles, esto es, que todas las diferencias pueden ser resueltas en un marco dado de negociación que no es otro que las reglas de justicia del liberalismo político. Esta función, que curiosamente en Aristóteles sólo parece cumplirse en transacciones con moneda, es extendida en el liberalismo político como una propuesta marcadamente ontológica acerca de la naturaleza de las condiciones justas de negociación liberal misma. Ello trae como consecuencia suponer que cualquier demanda de justicia puede articularse en función de derechos simétricos, lo que para el informado en filosofía suena claramente al tratamiento de los derechos de propiedad. Aquí la idea de un Otro es intrínsecamente impertinente, salvo que tenga algo que pedir o canjear. El hecho es que en un horizonte de autocomprensión política liberal lo relevante de cualquier negociación justa es conservar la simetría, frente a la cual la identidad del diferente sólo cuenta si puede ser ella misma también negociada. No existe la idea de la identidad como un horizonte de Otro, lo que un premoderno entendería claramente si se le dijera que es preferible ser un esclavo a negociarse, lo que con algo de largueza podemos llamar *dignidad*. En los simulacros políticos da la impresión de que la diferencia fuera algo muy significativo, pues se

habla del orgullo de ser gay o de la dignidad de las ballenas, pero la dignidad propiamente política no es ni puede ser reconocida justamente porque es en el límite no negociable, condición que la práctica de demandas de derechos característicamente no cumple. A lo más el liberalismo reconoce «dignidad» a ciertas cualidades o características que se hacen funcionales como propiedades o decisiones personales, y que como tales también son objeto de negociación. Pero esta noción de dignidad no es la que es objeto de la lucha, sino piénsese en los cristianos ortodoxos bajo el dominio del turco o en los católicos de Irlanda bajo la tiranía de Londres. Y para ser optimistas, voy a agregar el estatus legal de las casas nobles aborígenes y la cultura india en general bajo la benéfica Casa de los Austria.⁹ En estos casos podemos hablar de una dignidad del Otro que sin duda tiene su esencia en un límite no negociable cuya transposición significa la violencia política, cosa que en Perú habría que preguntarle a los nobles incas que, a finales del siglo XVIII, se alzaron en armas en Cuzco contra la modernidad borbónica. Las negociaciones de las agendas aludidas en los simulacros, a diferencia de los casos frente a los que los he contrapuesto, carecen del límite conflictual real, y es sabido de antemano que la protesta tardomoderna, por desagradable que llegue a ser, jamás acabará en un linchamiento o en una bomba en una estación de trenes.

La insurrección ontológica

Ya arriba señalé que un evento como el de Ilave consiste en una demanda por reconocimiento, y que es característicamente un tipo de demanda política que irrumpe —por así decirlo— en una historia conflictual. Pero ¿en la historia conflictual de quién ingresa Ilave? Porque una historia conflictual es una narración de identidad en el contexto reconocible de una cierta comunidad de tradición. Es frente al relato de identidad de una comunidad de tradición que se es Uno o el Otro de la historia. Sin duda Ilave ha puesto su límite para establecer, por su diferencia, el reconocimiento de su identidad. ¿Ante quién? La respuesta sociológica no me parece difícil. Es ante el Estado liberal democrático peruano, que no por peruano es mejor ni peor que otros Estados. En principio, he intentado hacer hasta aquí una hermenéutica de la violencia como una exigencia de reconocimiento, lo que fundamentalmente debe ser entendido como una ontología política, la de un nosotros

9 Es imprescindible para la reconstrucción histórica de la historia conflictual peruana recuperar el trato del Otro como digno bajo ese gobierno. Cfr. ALTUVE-FEBRES, Fernán; *Los Reinos del Perú*. Lima: Estudio Altuve, 2003.

efectual cuyo lugar es la historia en la que irrumpe. Pero mi interés no es hacer una ontología del Estado peruano, sino servirme de este caso de violencia política para hacer más viable una autocomprensión compasiva del significado político de la herencia de la Ilustración, no sólo en Perú, sino como el carácter destinal de la modernidad. Y si mi diagnóstico hasta aquí no es del todo descaminado, Ilave es un hito dentro de una historia extensa y aún impensada de insurrección ontológica, que bien podría llegar a Madrid o Nueva York, si es que no está también ya allí.

Quienes creen que la modernidad sobrevive o quienes están interesados en que persista interpretan la realidad de lo conflictivo en una ontología donde todas las demandas son inteligibles y negociables. Para que esto sea posible se requiere que el evento del pensar de la política moderna considere inessential el hecho mismo del reconocimiento, y esto es lo que hace del terror algo de la esencia del liberalismo político, porque es ese mismo liberalismo de las transacciones sin límite el que genera la necesidad de la lucha para el otro cuya dignidad no es reconocida. He adelantado ya que éste es el caso palmario en la filosofía de John Rawls, y también que lo que digamos sobre ella es razonablemente válido para otras alternativas de comprensión del Estado liberal.¹⁰ En ella el conflicto como demanda en el límite de la violencia no es reconocido como una posibilidad legítimamente pensable. ¿Y por qué razón? Pues porque *el orden de la negociación liberal no es nunca pensado políticamente*. De hecho, Rawls reservaría para mí al acabar con este texto un tratamiento psiquiátrico o una celda. Su teoría me diagnosticaría como un miembro no cooperador del sistema de libertades, como un loquito o un delincuente, lo mismo que es el caso con los ilaveños cuando son objeto de la punición del gobierno de Lima. Dicho en otras palabras: él no podría reconocerme como un Alguien.¹¹ Y esto ocurre porque en el esquema liberal de Rawls la política y lo político han sido desalojados del horizonte del ser, algo que para Rawls era «metafísica» pero no política, ¡así de curiosas son las cosas! Para el liberal no se ha desalojado el derecho a las demandas, sino el carácter de ser de las mismas, que Rawls tiene la sensatez de ubicar en alguna parte, como un trasfondo cultural en un ámbito no público sobre cuya ignorancia, precisamente, se da la política liberal. Curiosamente, para el liberal esta cultura de trasfondo se convierte en un mero objeto de creencia o lealtad sometido a

10 Especialmente en *Liberalismo político*. México: FCE, 1996 [1993].

11 Cf. RAWLS, John; «La justicia como equidad, política, no metafísica», en *La Política, revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, n.º 1, 1996 [1985], pp. 23-46.

reglas que, curiosamente, son ellas mismas no negociables. Es ya en ese marco en que puede discutirse el orgullo gay o los derechos de los delfines, aunque curiosamente no la identidad religiosa o el derecho a no pasar hambre. En este contexto, la densidad ontológica sólo es pensable si la historia política relevante es una sola, la de la democracia liberal, por ejemplo, a la que se reserva el ejercicio exclusivo del poder coactivo, mientras que a cualquier otra comunidad posible se la tolera en tanto tenga una vida fantasmal y sus demandas carezcan de sustancia. Creo que en este último sentido los mejores y más cooperadores miembros de una sociedad rawlsiana democrática bien ordenada son las mascotas, y las ONG que las protegen.

Pensar en la ontología hermenéutica liberal tiene curiosas consecuencias. En la medida en que lo que reconoce como demandas son siempre infinitamente negociables, el orden de cualquier historia conflictual debería ser conmensurable con una paz que se parece sospechosamente a la que cobija un Estado hobbesiano, que comparte con Rawls una visión de la esencia de lo justo que parte del desconocimiento ontológico del enemigo. En un universo moral donde no hubiera historia conflictual la historia misma en general sería una forma de autocomprensión irrelevante, y el reconocimiento sólo sería accidentalmente algo relativo a una organización narrativa de la comprensión humana. El orden liberal mismo debería identificarse como el horizonte posible del conflicto, lo que hace de la noción misma de lo conflictivo desde un Otro o frente a un Otro un sobrante ininteligible procedente, tal vez, de organizaciones sociales mal ordenadas o de las que debemos emanciparnos. Pero el propio Rawls reconoció que para que esto sea posible, debería preceder un orden de acuerdo sustantivo de tal naturaleza que la posibilidad de un otro radical hubiera quedado suprimida, y buena parte de su propuesta madura en *Liberalismo político* (1993) debe leerse de esa manera. Y esto no es problema alguno en estas circunstancias: Si en la realidad todas las demandas son negociables en un contexto de fondo de una historia narrativa no conflictual (no creo que tal cosa exista), y la prueba empírica de que la ontología que subyace al liberalismo es correcta, sería la conmensurabilidad no conflictiva de cualquier negociación. Pero he aquí que un buen día un agente colectivo inidentificable incendia la ciudad, lincha al alcalde y demanda reconocimiento, es decir, Alguien pide un inviable ininteligible. Esto ocurre; llave es la prueba. Pero de esto se sigue, por mera falsación, no sólo que la aludida conmensurabilidad de las negociaciones sería una presunción peligrosa, sino que, eso es lo que creo, induciría ella misma a provocar la aparición de la agenda genuinamente política, aquella cuyo límite es el conflicto,

por la única vía que está libre de la generosa emancipación liberal: la violencia. Sin duda que esto no es problema alguno para una filosofía cuyo marco es el orden, no de la negociación de conflictos, sino del arbitraje de transacciones, o bien para sociedades donde la transparencia de las transacciones se ha convertido en el orden mismo de lo político. Por desgracia —y digo, por desgracia— no todas las historias son conmensurables de esa manera en todas partes, y la historia de llave es un ejemplo de ello.

La verdad es que todo lo anterior carecería de interés si la conflictividad como parte de la comprensión humana no existiera. Su manifestación tiene una función factual innegable. Es porque hay comunidades que protestan, y porque lo hacen con incendios, asesinatos, bombas o golpizas, que sería importante saber si es que hay no una relación política, sino una dimensión hermenéutica en que el estallido de la violencia en el Estado democrático no significa el eco de fondo de una agenda más profunda en que el Otro ha perdido su identidad y muestra que es capaz de reclamarla a pesar del Estado democrático mismo. Si la reclama como un derecho sin límite conflictual, no parece ser un reclamo político. Las protestas oficiales que tolera la democracia tardomoderna, como creo notablemente ha sugerido el sociólogo Zygmunt Bauman, pueden interpretarse como meras demandas estéticas,¹² y lo es porque lo propiamente político de la idea de una demanda es el límite en que ésta no puede ser negociada. Por eso una propuesta gay o una manifestación por mayor facilidad para el acceso a preservativos sexuales son demandas de justicia, pero jamás veremos una rebelión gay linchando un obispo, por poner el caso. No es cuestión de énfasis. Es cuestión de la clase de realidad que es objeto de la demanda. En países como el Perú, las demandas masivas y violentas no están ligadas a agendas estéticas (que en sí mismas son respetables), sino que están vinculadas a cuestiones como la dignidad histórica, la identidad de los pueblos, el desempleo o el hambre, es decir, justamente el tipo de agendas que en su límite cuestionan la concepción transaccional y la ontología simétrica del liberalismo político. En el último informe disponible sobre violencia política en el Perú de que dispongo mientras termino de redactar, los «llaves» suman 59 casos.¹³ 59 llaves en seis meses. El informe acota «sólo 9 han encontrado solución legal».

12 Cfr. BAUMAN, Zygmunt y Keith TESTER; *La ambivalencia de la modernidad*. Barcelona: Paidós, especialmente el cap. 4.

13 Defensoría del Pueblo; *Reporte 4, conflictos de distinta intensidad entre población y entidades públicas conocidos por la Defensoría del Pueblo al 28 de junio de 2004*, en <http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2004/conflictos_sociales4.pdf> (20/7/06; 18:50).

Nunca la modernidad es del todo tardía para que alguien tenga por simpáticos a De Maistre, Adorno o Marx. No es difícil coincidir, por ejemplo, con un crítico marxista como Atilio Boron en su diagnóstico del liberalismo político en que lo que aquí llamamos simetría hermenéutica es sospechosa de los mismos defectos que antes se le adjudicaba desde la vieja izquierda totalitaria.¹⁴ El fracaso comunista no es, ni mucho menos, la debacle de sus críticas al liberalismo; en lo sustancial, y en lo relativo a la relación entre la concepción liberal de lo político y su relación con un Otro, cualquier crítica, comunitarista, reaccionaria, posmoderna, heideggeriana o poswittgensteiniana daría lugar a sospechas análogas, pues lo propio del liberalismo político es la incapacidad de entender al otro como Otro. Una incapacidad narrativa que es también, por eso, ontológica. Pregunto: ¿No podría ser la violencia del destino del liberalismo político? Ilave revela, en su emergencia, el horizonte ontológico de la hermenéutica liberal: El desconocimiento del Otro y su empuje hacia el evento violento, el rechazo de la historia conflictual y la incapacidad para lo político, que es sustituida por el quehacer del simulacro. Este horizonte, fuera de crear apariencias destinales en un momento tardío de la ontología de la técnica, ¿no podría ser parte de una agenda liberal oculta de dominación, ideología y alienación? La planetalización del liberalismo político, ¿no estará sembrando llaves globales? Y, en ese caso, ¿qué haremos?

14 Cf. BORON, Atilio; «Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia, una reflexión acerca de las teorías de John Rawls», en BORON, Atilio y Álvaro DE VITA (comps.); *Teoría y filosofía política*. Buenos Aires: CLACSO, 2002, pp. 139 y ss.