

La violencia revolucionaria de Maurice Merleau-Ponty a Étienne Balibar

Pablo Beas Marín

Universidad de Granada

**José Luis Moreno Pestaña**Universidad de Granada¹<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.104614>

Recibido: 02/09/2025 • Aceptado: 03/02/2026 • Publicado: xx/xx/2026

Resumen: Este artículo explora la relación entre Étienne Balibar y Merleau-Ponty en lo que respecta a la convertibilidad de la violencia revolucionaria. Ambos autores consideran que la violencia es un elemento irreducible de la existencia humana y, a través de diferentes itinerarios intelectuales, analizan los riesgos que puede suponer para la política emancipadora el recurso a la violencia, siempre impredecible. La figura de la conversión hegeliana se enriquece en Balibar con una perspectiva psicoanalítica que le permite plantear la posibilidad de una violencia inconvertible. En Merleau-Ponty, por su parte, la violencia está trágicamente ligada a la contingencia para llegar a conclusiones similares. Consideramos que se trata de un diálogo filosófico sorprendentemente ausente en el trabajo sobre la violencia realizado por Balibar en el contexto de *Violence et civilité*.

Palabras clave: Étienne Balibar; Merleau-Ponty; violencia; revolución.

EN Revolutionary violence from Maurice Merleau-Ponty to Étienne Balibar

Abstract: This article explores the relationship between Étienne Balibar and Merleau-Ponty regarding the convertibility of revolutionary violence. Both authors consider violence to be an irreducible element of human existence and, through different intellectual itineraries, consider the risks for emancipatory politics that the recourse to violence, which is always unpredictable, may involve. The figure of Hegelian conversion is enriched in Balibar with a psychoanalytical perspective that allows him to raise the possibility of inconvertible violence. In Merleau-Ponty, for his part, violence is tragically bound up with contingency to arrive at similar conclusions. We consider that this is a philosophical dialogue that is surprisingly absent in the work on violence conducted by Balibar in the context of *Violence et civilité*.

Keywords: Étienne Balibar; Merleau-Ponty; violence; revolution.

Sumario: 1. Violencia impredecible. 2. Violencia e historia. 3. La lógica de la contaminación frente a la lucidez trágica. 4. Discriminar en la violencia. 5. Conclusión. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Beas Marín, Pablo y Moreno Pestaña, José Luis (2026). La violencia revolucionaria de Maurice Merleau-Ponty a Étienne Balibar. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.104614>

La importante contribución de Étienne Balibar sobre la violencia contiene un extraño ausente. En la obra no se encuentra referencia alguna al trabajo de Maurice Merleau-Ponty *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Lo subraya quien fuera también discípulo de Althusser y camarada del propio Étienne Balibar: Pierre Macherey. En una cuidadosa reseña de *Violence et civilité* emparenta la obra con otras² que utilizaron la partícula “y” para subrayar la relación entre dos términos que solo pueden asociarse a partir de

¹ El orden de las autorías no expresa un grado de participación diferente en la elaboración del trabajo.

² Así, Macherey sitúa *Violence et civilité* en una lista compuesta por *Foi et savoir* (Hegel), *Crainte et tremblement* (Kierkegaard), *Tyrannie et sagesse* (Kojève), *Violence et métaphysique* (Derrida) y *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty.

lo que los opone y que invita a pensarlos juntos (Macherey, 2010). Tanto Balibar como Merleau-Ponty piensan las violencias sistémicas y transformadoras y ambos asumen la inevitabilidad de la violencia. Sin embargo, en las respectivas obras se afirma una desconfianza ante los efectos de las violencias practicadas desde una perspectiva liberadora. Con Balibar (2010) llamaremos conversión a la hipótesis sobre la que se asientan tales violencias: presumen que, pese a sus efectos deletéreos, generarán instituciones que las compensan y que, sin el ejercicio de la violencia, no hubieran podido instaurarse (pp. 49-98). Hegel representa el referente teórico de la conversión de la violencia señalando que existen crímenes que, observados desde la perspectiva de los actores, resultan monstruosos, pero que adquieren potencia creadora de instituciones cuando los observamos desde la perspectiva de la historia universal.

Con una perspectiva similar, Merleau-Ponty (2010) se planteaba la posibilidad de que la violencia proletaria no generase mayor justicia, sino una simple sustitución de las jerarquías sociales (p. 315). Balibar (2010) habla de una violencia inconvertible, de la que nada liberador puede germinar, entre otras razones, porque atrapa afectivamente a los revolucionarios en un ciclo enloquecido de violencia (p. 158). La violencia debe “civilizarse” si quiere encontrarse a la altura de sus objetivos emancipadores.

Nuestra lectura parte de que, en ambos libros, encontramos al menos dos perspectivas básicas de civilización de la violencia. En primer lugar, debemos señalar qué nos obliga a contemplar la violencia como un dato insorteable de la política. Seguidamente, en segundo lugar, necesitamos comprender cómo se producen las elecciones políticas. Clarificados estos dos puntos, nos encontramos en condiciones de civilizar la violencia desde dos perspectivas. La primera consiste en combatir la concepción expresivista del adversario político, que convierte el mundo en teatro de un enfrentamiento dicotómico entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo. La segunda requiere incorporar una concepción trágica de la violencia que subraya el aspecto destructivo que esta implica, el cual no puede ser canjeado por ningún futuro radiante. Utilizaremos un corpus de elementos históricos que permiten comprender la relevancia de los temas que presentamos.

1. Violencia impredecible

El acercamiento a la violencia de Merleau-Ponty se sitúa en el terreno de la ontología histórica y contiene dos elementos que nos interesan. El primero versa sobre el carácter indefinido de la realidad, algo que obliga al agente a comprometerse en cursos históricos de sentido incierto y en los cuales no domina todas las posibilidades. El segundo procede del carácter esencial de la violencia para materializar las posibilidades buscadas.

Solo desde esos dos presupuestos pueden definirse criterios para diferenciar la violencia de la crueldad. De lo contrario, caeríamos en el moralismo. En ambos importa sobremanera mantener una conciencia filosófica alerta. Distinguimos dos errores: el primero consiste en confundir el carácter abierto de la realidad con el gobierno de esta por una exclusiva dinámica maléfica. Llamaremos a este el error expresivista, por utilizar un término caro a la tradición althusseriana. El segundo error, al que llamaremos objetivista, consiste en renunciar a la responsabilidad y confundir las determinaciones con la renuncia a cualquier criterio moral. En ese punto, por recurrir a conceptos de Balibar, la existencia de determinaciones no conlleva una exclusiva salida histórica³.

Comencemos por la caracterización ontológica de la violencia. Para ejemplificarlo, Merleau-Ponty (2010) nos sitúa en la decisión de resistir o no a la ocupación nazi (pp. 234-236). Pierre Laval y Philippe Petain justificaron su capitulación registrando la presunta superioridad alemana. Así, pareciera que proseguir la lucha era una especie de suicidio, ya que Francia sería inevitablemente aplastada. Pero ese argumento se sustenta sobre un fraude epistémico. Laval y Petain pretendían disponer del balance completo y exhaustivo de todas las posibilidades accesibles. Tal pretensión es absurda ya que no existen juicios sobre la historia que sean su exclusivo registro y balance. Si el balance completo y la perfecta función de utilidad fuesen posibles, permitirían la objetividad que nos libraría de nuestro compromiso. Sin embargo, la historia se encuentra estructurada por tendencias no detectadas o que, simplemente, emergen de configuraciones cuyas posibilidades eran incomprensibles.

La violencia no procede de la frialdad subjetiva. Robespierre solo asume el terror revolucionario tras el juicio a Louis XVI, pese a que antes albergaba dudas enormes (Mayer, 2014, p. 126). El primer gobierno soviético abole la policía secreta y el trabajo forzado en Siberia, y Lenin otorga la libertad a quienes se comprometen a no atacar al poder soviético. Igual que Trotsky, ambos señalaban que el terror no se encontraba en la agenda de la revolución soviética (Mayer, 2014, pp. 273, 291-293). La violencia bolchevique se inspira en la jacobina, pero no se hubiera desatado sin una feroz guerra civil⁴.

Esto nos lleva a prescindir del modelo del criminal patológico para comprender la violencia. En un marco de transformación decidida de la sociedad, la violencia aparece como una posibilidad. Por supuesto, su

³ En Étienne Balibar (1997), la política tiene como condición que las relaciones sociales tengan una historia. Ahora bien, esto no implica que sus resultados estén determinados de antemano. La política sería, en Balibar, un concepto conformado por la interrelación de tres términos: emancipación, como momento constituyente e, incluso, expresión del antagonismo ante una situación de injusticia; transformación, como referencia a las condiciones en las que se desenvuelve la emancipación; y civilidad, como condición de posibilidad de las dos anteriores. La inclusión de este tercer componente constituye un parteaguas en la producción filosófica del autor en relación a la forma de definir la política.

⁴ Utilizamos la interpretación que propone Arno Mayer del terror jacobino y bolchevique porque es la referencia que más utiliza Balibar al respecto. Por supuesto, existen otras interpretaciones de uno y otro terror, cuyo análisis excede los propósitos de este artículo. Sobre el terror jacobino puede leerse la obra de Tackett (2015) y sobre el bolchevique el libro de Figs (2010). Las interpretaciones de estas dos obras de referencia nos parecen compatibles con los argumentos que recogemos de Mayer, si bien existen diferencias en la descripción de los agentes de la violencia.

carácter tiene que ver con los modelos teóricos de los agentes. Isaac Steinberg, comisario de justicia en el primer gobierno de Lenin, insistía en separar una violencia defensiva de una violencia terrorista, a la que cabría denominar violencia sin civilidad (Mayer, 2014, p. 111). Los bolcheviques, “feroces analogistas”, estaban tan inspirados en el paradigma jacobino que seguramente tendían a recurrir al terror más que Steinberg quien, como socialrevolucionario (*eserista*) de izquierda, mantuvo agrios conflictos con Lenin que llevaron a su salida del gobierno. Pero, además, la violencia depende también del enemigo al que se enfrentan los revolucionarios. La resistencia civil no violenta de Gandhi procede, como señala Balibar (2010), del enfrentamiento con un Estado de Derecho que forma parte esencial de los procedimientos de gobierno (p. 313). Idéntica cuestión, añadimos, caracterizaba la concepción de la revolución y la dictadura proletaria en Marx y Engels. Solo era necesaria en aquellos países con un aparato burocrático de Estado temible y expansivo, pero no en aquellos, como el Reino Unido o Estados Unidos, habituados a las libertades democráticas (Texier, 1998)⁵.

Por temibles que fueran los nazis (o los contrarrevolucionarios franceses y rusos traídos por nosotros), no podemos derivar, enseña Merleau-Ponty, que quienes resistieron fueron simples aventureros. Decidieron vérselas con posibilidades poco halagüeñas porque deseaban hacer realidad los gérmenes de resistencia plausible. Ciertamente, no eran el imperio con el que se las vio Gandhi, y que volvía plausible la resistencia no violenta⁶.

La política, por tanto, consiste en orientarse entre las fuerzas existentes y ser fiel al proyecto esencial, algo que Merleau-Ponty (2010) señala por igual de la política como de la biografía (p. 248). Una vez *elegidos* los fines, se trata, por decirlo con los estoicos, de seleccionar, dentro de un contexto, qué puede materializarlos, pese a que dicha selección puede ser incapaz de concretarlos demasiado: es algo que depende de un juego de fuerzas a la vez abrumador, pero susceptible de ser modificado (Laurand, 2005).

Este análisis ontológico de la violencia se localiza en el centro de los problemas que Balibar detecta en la ontología de Marx sobre la transformación social y que, según el filósofo francés, se encuentra habitada por dos almas incompatibles. Por un lado, Marx propone una visión mesiánica del fin de la violencia, lo cual supone atribuir esta únicamente al capitalismo y esperar que la ruptura revolucionaria purifique el mundo. La violencia por tanto es, diría Lenin, un instrumento que no contamina al que lo usa y puede jugarse a la utopía de una violenta eliminación de la violencia (Balibar, 2010, p. 27). Los excesos, admitía Lenin, continuarán existiendo en la transición al comunismo, pero los controlará “[...] el propio pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la Sociedad actual, separa a quienes se están peleando o impide que se maltrate a una mujer” (Lenin, 1977a, pp. 87-88). En ese sentido, Marx es inevitablemente simplificador al considerar que la violencia se agota en su exclusiva función capitalista (Balibar, 2010, p. 34). Una vez suprimida, la violencia finalizará. Balibar (2010) vincula la violencia con el cinismo antipolítico, resultado de la asunción de que carecemos de un horizonte de transformación posible que no sea la repetición de un esquema de guerra civil fundado, uno, en la separación de dos campos y, dos, en la simplificación de la política (p. 38). La pobreza de la imaginación y de las prácticas políticas constituye una fuente esencial de la degradación del enemigo.

Por otro lado, Marx sitúa la violencia en la textura de las relaciones sociales, inevitablemente vinculada con funciones sociales necesarias. Entre las necesidades de gestión y coordinación social, Marx encuentra la sobreexplotación y la represión excedente –*surplus repression*, por utilizar un término de Marcuse (1974, p. 201), próximo a lo descrito por Balibar-. Dado que se encuentran entrelazadas, los agentes jamás tienen la certeza de cuál es la función necesaria o excedente, sino que esto se basa en una reflexión política sobre la viabilidad histórica de una desigualdad, una jerarquía o una restricción de libertad. La violencia no quedaría abolida con la transformación social, sino que esta se dedicaría a encauzarla dentro de *otra práctica de la política* que demanda nuevos criterios morales y políticos para generar procesos de antiviolencia (Balibar, 2010, p. 29). Como explica Merleau-Ponty (2010), solamente asumiendo la violencia, no escondiéndola ni suponiéndola exclusivamente derivada del poder social, puede avanzarse en la humanización de las relaciones sociales (p. 186).

La violencia, por tanto, con diferentes grados, habita la experiencia política, económica y simbólica. Debemos pensar tanto aquella violencia procedente de las estructuras sociales como la vinculada a la actividad de los agentes; en términos de Balibar, “violencia ultraobjetiva”, la primera, y “violencia ultrasubjetiva”, la segunda. Ambas serían indistinguibles en la práctica, pero sí en la teoría (Balibar, 2010). El primer tipo se refiere a una violencia que considera a las personas y las masas como cosas desechables. El segundo implica la aparición de un elemento fantasmático, en el sentido psicoanalítico del término, que impele a concebir a las personas y grupos como personificaciones del Maligno con las que no cabe otro trato que una violencia purificadora.

2. Violencia e historia

Asumida que la violencia, en sus formas abiertas o sinuosas, habita la política, la lucha contra esta, y a veces con determinadas modalidades de esta, configura los procesos de la praxis y de la selección que somos

⁵ Sobre el problema de la dictadura y la violencia en Marx, la obra de Jacques Texier nos parece un referente indispensable. Uno de nosotros ha conversado con ella en Moreno Pestaña (2024). Texier señala una diferencia entre Estados burocráticos, situados en el continente europeo, donde la violencia es indispensable, y Estados con tradiciones democráticas (caso de Inglaterra y Estados Unidos), que permiten que el poder se alcance por vías electorales y democráticas.

⁶ En cualquier caso, Balibar incorpora importantes externalidades negativas de la no-violencia gandhiana, en términos en los que podría hablarse de una violencia extrema autoinfligida a través de huelgas de hambre y estrategias que incorporaban importantes costes en los cuerpos de los partidarios de la acción no-violenta (Balibar, 2010, pp. 318-319).

capaces de operar dentro de ella. Esta selección no se produce desde la fría distancia que puede permitirse el profesor para valorar los acontecimientos (Merleau-Ponty, 2010, p. 252). Al contrario, nos desenvolvemos en entornos donde la acción puede despertar resultados imprevisibles. No existe una geometría histórica en lugar alguno, sino perspectivas limitadas posibles, en cuyo desarrollo podemos participar porque elegimos hacerlo, aunque sin poder dominar completamente su sentido (Merleau-Ponty, 2010, p. 253)⁷.

Para asentarse teóricamente en la perspectiva señalada, hace falta separarse del modelo hegeliano de la historia, algo que Balibar (2010) explica particularmente bien (pp. 64-81). Hegel entiende la violencia como una fuerza capaz de hacer avanzar la historia, barriendo como hojas muertas las formas caducas del espíritu y, al mismo tiempo, como una fuerza susceptible de sublimarse por medio del Estado. Fruto de esta sublimación tendencial de la violencia, esta se considera como un poder creador de instituciones. La clave reside en la semántica de la voz *Gewalt* toda vez que sería intraducible bajo otro significado que no fuera el de la unidad de contrarios: violencia y poder.

Ciertamente la violencia debe mostrar que es convertible y esto es tarea de la política y de su materialización en la historia. Así, esta última aparece como un experimento o un juicio en el que la violencia debe probarse como convertible. De esta manera, la historia adquiere la forma de un tribunal en el que las acciones humanas se distinguen y sancionan como crímenes privados o crímenes históricos. Hegel indica en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* dos ejemplos: el del individuo particular que, en venganza, incendia la casa del vecino y es castigado por el derecho vigente; y el de individuos cuyos intereses particulares obran en consecución de un fin más amplio, vale decir universal, y, en consecuencia, sus transgresiones del derecho fundan una nueva moralidad. Es el caso, frente al delincuente común, de los “grandes hombres” como César que, por medio de sus acciones, pueden objetivar lo subjetivo (Hegel, 1996, pp. 99-100).

El ejemplo de César permite ilustrar cómo el espíritu universal se abre paso a través de las ruinas y cascotes de pueblos cuyo tiempo ha pasado. Las consecuencias son claras: el avance del espíritu requiere la ruptura de las leyes morales otrora vigentes y, en consecuencia, la distinción entre individuos y pueblos cuyos crímenes realizan la historia, y otros que se oponen a la consumación del espíritu. La historia se convierte así en un altar toda vez que la realización institucional de la libertad avanza por medio de la violencia. El paso del tiempo atestiguaría que toda acumulación de violencia y sufrimiento se convierte productivamente en un orden social superior. Los famosos “lados malos” de la *Miseria de la filosofía* (Marx, 2023) dan cuenta de que la emancipación, la cultura y el orden están fraguados por una violencia fundacional con el requisito de que esta remita paulatinamente.

Mas, en Hegel, la destrucción tiene un carácter epigenético: el rejuvenecimiento del espíritu no es un retorno a la misma figura, sino una reelaboración de sí mismo (Hegel, 1996, p. 51). Así, la noción de conversión nos hace pensar la sociedad como un conjunto inacabado, siempre susceptible de producir el orden a partir del desorden y de pensar el orden como un desorden latente. Esta idea hegeliana de la variación permite escapar de cualquier teleología y plantear la historia como un proceso repleto de accidentes, encuentros y acontecimientos contingentes que no responden a ninguna necesidad, pero que culminan con la total eliminación del azar representado por el Estado que es capaz de regular los actos de los ciudadanos a través de normas racionales.

La filosofía de Hegel resiste la crítica en la medida en que asume que la idea puede verse arrastrada por la contingencia a desviarse de su camino. Pero el modelo de la conversión atiende mal a las inflexiones moleculares de la violencia. Dado que la transformación social siempre encuentra resistencia, a menudo despiadada, la violencia es siempre una posibilidad de quien desee ir en serio. Sin una enorme violencia popular, la historia jamás se hubiera abierto (Mayer, 2014, p. 109). Ya mostramos antes que la resistencia puede ser no violenta cuando se enfrenta a ciertos enemigos; con otros sería sinónimo de frivolidad. Asumida tal circunstancia, la violencia define lo que resultaba plausible, aunque requiera un compromiso tozudo y pertinaz con su advenimiento. Cabe compartir, apunta Merleau-Ponty, el rechazo de Trotsky a Kautsky, quien, ante la revolución rusa, abogaba por no acometer aventuras en condiciones de inmadurez histórica. Tal es la perspectiva del que presume de poseer la omnisciencia de las condiciones de conjunto. Si hubiera necesidad histórica, no procedería la violencia. Violencia sería otro nombre del aventurerismo caprichoso, una simple distorsión de la razón que, si hubiese establecido el balance riguroso de los hechos y sus posibles, la habría evitado. Violencia, pero también terror (jacobino y comunista), es el nombre que otorgamos a la contingencia (Merleau-Ponty, 2010, pp. 270, 272), a cómo podemos forzarlas y permitir que se abran hacia posibilidades de emancipación que no hubieran advenido sin la violencia. Para impulsar tales realidades posibles, y dado que estas incluyen resistencias, nadie sabe si luchar contra ellas nos aboca al terror o a lo que Balibar llama violencia extrema y políticamente estéril, o violencia inconvertible en forma alguna de emancipación. Balibar no cree que sea fácil distinguir la buena y la mala violencia, la que crea instituciones de la que genera crueldad. Es en este momento donde entra en juego la noción de civilidad que impide a la violencia desquiciarse. La dureza de la lucha admite desplazamientos que, cuando introducen civilidad, llevan constantemente unida la antiviolencia. La violencia no se juega en términos de todo o nada, sino de modulaciones que permiten distanciarse de sus peores efectos. La política no se realiza invocando grandes principios, sino atendiendo

⁷ El interlocutor de Merleau-Ponty es aquí Arthur Koestler e, indirectamente, Albert Camus (Dosse, 2023). Para Merleau-Ponty, la escasa comprensión del marxismo en Koestler nos hurta la verdadera tragedia de la política: donde Koestler señala violencia fruto de un conocimiento deficitario de la situación, Merleau-Ponty plantea que el saber nunca proporciona un conocimiento perfecto de la situación y que el autoconocimiento ético justamente alerta de que hay situaciones trágicas en las que es imposible actuar sin cargarse de culpa.

a sus derivas indeseadas. Hay que elegir entre modulaciones de la violencia (Merleau-Ponty, 2010, pp. 192, 283-284).

Balibar (2010) se refiere a la política como una interrupción de las metamorfosis de la crueldad, de la violencia incapaz de generar instituciones (pp. 115-116). La violencia pasa de la fijación subjetiva contra alguien al intento de reducir a las personas de una categoría a la explotación despiadada. Balibar considera que ambas violencias proceden de órdenes diferentes. La violencia ultrasubjetiva procede del orden de la soberanía, la cual puede convertir a los contrincantes en enemigos irrecuperables. La violencia ultraobjetiva de la frialdad de la mercantilización de las relaciones sociales, que condena a poblaciones enteras a la precariedad.

Veamos el problema de la política con dos ejemplos que tienen a Lenin como protagonista. En el primer ejemplo, actúa la política. En el segundo, la violencia se metamorfosea. Estamos en plena guerra civil rusa y Lenin actúa como sigue. Comencemos por una anécdota recogida por Tamas Krausz en su biografía de Lenin. Recuerdo que el Terror Rojo había sido anunciado por Sverdlov el 2 de setiembre de 1918:

El caso de la señora Pershikova, empleada de una oficina de vivienda de un pequeño pueblo, arrestada en marzo de 1919 por desfigurar un retrato de Lenin que había arrancado de un folleto mientras estaba aburrida, podría incluso considerarse simbólico. La atención de Lenin se centró en la liberación de la mujer en cuestión gracias a uno de los capitanes de la milicia de Caricin, V. S. Usachev, y al soldado de la Guardia Roja Minin. La nota de Lenin en el documento decía: «Entreguen toda la documentación sobre los milicianos».

[Lenin escribe]:

«8 de marzo de 1919, Myshkin, presidente de la Comisión Extraordinaria de Gubernia, Tsaritsyn. No se puede arrestar a la gente por desfigurar un retrato. Liberen a Valentina Pershikova de inmediato y, si es una contrarrevolucionaria, vigílenla». (Krausz, 2015, p. 356)

Lenin reconduce el celo represor, precisamente en un aspecto cargado de significación: el fetiche en el que se estaba convirtiendo su propia imagen. Esto no disminuye un ápice su alerta frente a los contrarrevolucionarios, pero impide que la política quede deglutida por una hipersensibilidad ridícula y opresiva.

Entremos ahora en otro Lenin, en este caso ejemplo de la metamorfosis viscosa de la violencia, tal y como se analiza en Moreno Pestaña (2023). «¿Cómo debe organizarse la emulación?», un texto de Lenin que se escribió entre el 6 y el 9 de enero de 1918, que tal vez podría leerse como ilustración del poder explicativo de la Banda de Möbius. El Terror Rojo no había sido oficialmente proclamado y el ejemplo anterior muestra que, posteriormente a dicha fecha, Lenin conservaba la capacidad de distanciarse de los peores efectos de la política revolucionaria. El conjunto del discurso pretende reivindicar la capacidad creativa de los oprimidos para organizar la sociedad y, en ese sentido, es una apasionada demolición de los prejuicios que caen sobre quienes sufren la violencia. Pero, justo al final, el texto cambia su sentido: Lenin comienza a hablar de quienes se oponen a la revolución como pulgas (los pillos) y chinches (los ricos) y presenta una retahíla de medidas que provocan un escalofrío: se invita a encarcelarlos, a limpiar letrinas, a marcarlos para facilitar la vigilancia, a fusilar a uno de cada diez... La contraviolencia se transforma en crueldad:

Las comunas mismas, las pequeñas células en el campo y en las ciudades, deben imaginar y comprobar en la práctica millares de formas y métodos de contabilidad y control efectivos sobre los ricos, los pillos y los parásitos. La diversidad es en este terreno una garantía de vitalidad, una prenda del éxito en el logro del objetivo común y único: limpiar el suelo de Rusia de todos los insectos nocivos, de pulgas (pillos), chinches (ricos), y etc., etc. En un lugar se encarcelará a una docena de ricos, a una docena de truhanes, a media docena de obreros que rehúyen el trabajo (del mismo modo canallesco con que lo hacen en Petrogrado numerosos tipógrafos, sobre todo en las imprentas del partido). En otro se les obligará a limpiar las letrinas. En un Tercero se les dará, al salir de la cárcel, la cartilla de ex recluso para que todo el pueblo los vigile como seres nocivos hasta que se corrijan. En otro se fusilará en el acto a un parásito de cada diez. En otro más se idearán combinaciones de diversos métodos y medios y se recurrirá, por ejemplo, a la Libertad condicional de los ricos, intelectuales burgueses, truhanes y maleantes susceptibles de enmienda rápida. Cuanto mayor sea la variedad, tanto mejor y más rica será la experiencia común, tanto más seguro y rápido será el triunfo del socialismo y tanto más fácilmente determinará la práctica –pues solo ella puede hacerlo– los mejores procedimientos y medios de lucha. (Lenin, 1977b, p. 464)

Caminando por un sendero se entra en su reverso: esa es la lógica de la Banda de Möbius. El enigma que se plantea es cuál es ese camino y cómo se precipita alguien en la otra cara de la Banda de Möbius. También en esto puede encontrarse una respuesta en Balibar. Quien se levanta contra la opresión lo hace contra dos tipos de violencia. En primer lugar, la violencia de Estado, aquella que se apoya en un poder legítimo que reclama el monopolio del ejercicio de la fuerza. Ese poder, por definición, encuentra siempre un enemigo público que lo conmueve y que, de algún modo, resulta irrecuperable, precisamente porque desafía las bases mismas del ejercicio del gobierno y no puede incluirse en ninguna de las modalidades viables de existencia. En segundo lugar, la violencia ligada a una explotación desmedida, ajena a las prácticas de explotación socialmente normalizadas. Es el tipo de explotación que soportan las poblaciones colonizadas, sometidas por medio de prácticas intolerables en la metrópoli. Fue el tipo de explotación que Marx localizó en la acumulación originaria, responsable de las prácticas de desposesión que arrojó al campesinado al mercado.

De acuerdo con Balibar (2010), Rosa Luxemburg consideró que Marx erraba en este punto y que la acumulación originaria no se restringe al momento fundacional del capitalismo, sino que acompaña los procesos de extensión colonial con su destrucción brutal de modos de producción anteriores (pp. 140-141). Balibar va un paso más allá de Luxemburg: la tendencia a la sobreexplotación, no solo de las colonias, sino también de fracciones del proletariado del centro, es una tendencia insita en el modo de producción capitalista.

Leamos de nuevo el fragmento citado de Lenin. Contemplamos las dos violencias contra las que se forma la dignidad revolucionaria: la eliminación por cuotas de la población sobrante –“las pulgas, los chinches”– y el trabajo infamante y bajo vigilancia. En suma, la sobreexplotación vía la transformación del sujeto en un objeto de beneficio y en un agente coaccionado hasta la más brutal alienación: “trabajar vigilados como seres nocivos”. En su análisis, Balibar señala que la revolución leninista, al menos desde noviembre de 1918 (momento en que se publica *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, cuyo sentido analiza Balibar), invierte el principio de soberanía y declara a la revolución proletaria como un ejercicio represivo similar al de un soberano antes de establecerse, y que por tanto no conoce otra norma que su propio triunfo (Balibar, 2017, p. 78). En realidad, pueden observarse las dos violencias transformadas en identidad revolucionaria: la liquidación del enemigo y su ultraexplotación. Como en la Banda de Möbius, la violencia se encalla en el camino de lucha, convirtiéndose en aquello que le resulta más desequilibrado y desesperado de su contrincante: la violencia sin pauta, el trato de los sujetos como algo prescindible.

Disponemos así de una concepción de la violencia y la política rigurosamente antihegeliana. Del marxismo, explicaba Merleau-Ponty (2010), resta el imperativo de claridad –no mentirse– y el objetivo de promover las capacidades democráticas de la clase obrera, nunca una filosofía del progreso histórico (pp. 313-315).

3. La lógica de la contaminación frente a la lucidez trágica

Asumida una ontología que vuelve impredecible la violencia, y reconocida su presencia necesaria en la historia, pero a la vez peligrosísima, entremos ahora en un dispositivo que favorece la crueldad: la política concebida como conspiración.

Hegel cree que la realidad no expresa la razón de manera absoluta y que siempre se encuentra cubierta de escoria. Mas lo importante es que la razón sabrá distinguir la escoria y se encontrará facultada para diferenciar lo necesario de lo absurdo, las violencias que se convierten en instituciones y las que no (Balibar, 2010, p. 82).

Pero cree o no instituciones, la crueldad parasita a la violencia, porque se encuentra vinculada a los excesos fantasmáticos presentes en toda praxis irreflexiva (Balibar, 2010, p. 86). Crueldad que registra perfectamente Merleau-Ponty. Louis Aragon condena a los acusados de los Procesos de Moscú porque objetivamente se ponen del lado de los fascistas, aunque subjetivamente fuesen unos revolucionarios sin tacha, que no hicieron lo que se dice que hicieron o lo hicieron con un sentido muy diferente. Es la lógica de la contaminación expresivista. Si el revolucionario coincide con su enemigo, depende necesariamente de él, trabaja para él, es una emanación de él: en el fondo es el enemigo disfrazado. Quien así razona ocupa el lugar desde el que pretende delinear la geometría completa del mundo. Merleau-Ponty describe este dispositivo “paranoico” de manera fría, señalando cómo también lo utilizan los liberales que dicen defender las garantías jurídicas. Unos y otros ocupan el lugar del perfecto científico, el preclaro evaluador de las diversas funciones de utilidad y el más responsable de los agentes históricos. Quien no está con sus verdades, sus evaluaciones morales y sus opciones políticas simplemente es un traidor. Resulta fácil comprender que la violencia así cometida es una violencia justificada, sin remordimientos ni responsabilidad:

Lo que es grave y amenaza a la civilización, no es matar a un hombre por sus ideas (se hace a menudo en tiempos de guerra), sino hacerlo sin confesarlo y sin decirlo, poniendo sobre la justicia revolucionaria la máscara del código penal. (Merleau-Ponty, 2010, p. 232)

De esa manera, diríamos con Balibar (2010) que los individuos son a la vez tratados como cosas y como encarnación del mal: reciben el desdén de quien no merece hermenéutica alguna –porque sus razones, aunque subjetivamente sinceras, son absurdas– y la fijación mórbida de quien es una emanación del mal (pp. 86-87). Las formas inconvertibles, crueles, de la violencia no pueden disociarse de la fantasía.

Balibar (2010) defiende que la civilidad, lejos de fijarse en oposiciones estancadas –la del fantasma de la cosa que además es subjetivamente mala– reconvierte los conflictos en oposiciones no estancadas (pp. 103-104).

En esto coincide con Merleau-Ponty, quien sostiene que solo quien mira a la cara feroz de la tragedia no se habitúa a ella ni se insensibiliza ante la misma. Explica esto a partir de un episodio protagonizado por Nikolai Bujarin. Este habría asumido que, durante el Tratado de Brest-Litovsk, tuvo el proyecto de detener a Lenin para evitar que el partido suspendiese la lucha revolucionaria contra las potencias centrales. En ese momento, la joven república podía sostener disensiones de ese calibre. Merleau-Ponty no continúa con las consecuencias del ejemplo, pero sí dedica páginas para celebrar la actitud de Lenin. La clave está, como en Lukács, en la claridad y el compromiso con la verdad, algo que diferencia al marxismo del maquiavelismo más vulgar. Esa verdad tiene como objetivo promover el poder del agente histórico, su lucidez, y contemplar medios y fines de manera dialéctica. Esos fines suponen el poder de una clase que libera a todas las clases, por tanto, los medios no pueden desentonar con ese proyecto, el cual se dirime con medios ultraprecisos y no estandarizables. La política marxista no tiene reglas, funciona como una idea musical que se ajusta a los instrumentos para extraerles una nota (Merleau-Ponty, 2010, p. 98). En ese sentido, Lenin se apoyaba siempre en un criterio: el nivel de capacitación del agente histórico, pero el marxismo no ha conservado tal

lucidez y habla de intereses objetivos, interpretables solo por los dirigentes. Merleau-Ponty observa allí una regresión hegeliana en la que se pierde la dialéctica cuidada que evalúa en función de la maduración colectiva (Merleau-Ponty, 2010, pp. 306-307).

Balibar explica que hay violencias que no admiten conversión porque presentan un carácter excesivo. Esta crítica habría sido formulada previamente por Walter Benjamin y Georges Bataille (Balibar, 2010, pp. 70-71). En el primero, cuando atestigua el carácter irreductible de la violencia que han sufrido los vencidos de la historia: si retomamos la metáfora del altar, podemos decir con Jean-Luc Nancy (1991) que hay violencias que no admiten conversión porque invalidan la economía del sacrificio al negar toda humanidad a las víctimas de la historia. Una función análoga cumpliría, en el segundo, la noción de negatividad sin empleo, que prueba que hay en la historia destrucción sin compensación, residuos heterogéneos imposibles de asimilar en la homogeneidad pretendida por el marco hegeliano.

El poder y la violencia están sostenidos por idealidades (la libertad, la nación, el Estado, etc.) que les dan sentido. En toda *Gewalt*, entendida como conversión simbólica de fuerzas materiales, el elemento de idealidad o ideología juega un papel de mediación entre los individuos y las instituciones. Recordemos que en Hegel se establece una mediación entre los intereses particulares y universales, de forma que el individuo puede pertenecer a diferentes comunidades o esferas (religiosas, artísticas, políticas, familiares) a cambio de estar adscrito a una identidad que jerarquiza al resto y, al mismo tiempo, constituye la condición de posibilidad de las demás. Es un juego de destrucción (no de eliminación) de esas identidades primarias para su recreación posterior (Balibar, 2005, p. 41). Estamos ante relaciones sociales que podríamos caracterizar con el nombre de hegemonía. Sin embargo, Balibar advierte que toda la fenomenología del poder incluye una permanente relación con actos violentos. Dentro de la unidad de contrarios, la violencia “contamina” al poder. Basándose en una cuidadosa lectura de *La estructura psicológica del fascismo* (Bataille, 2009), Balibar afirma que todo el proceso de simbolización de fuerzas materiales y de intenciones en la historia deja siempre un elemento heterogéneo, un resto material de la ideología que es inconvertible por la política: la crueldad. La crueldad no pertenece al orden de la hegemonía, sino al del fetiche (Balibar, 2005, p. 110). El ejemplo de Lenin recriminando que se arreste a quien pintarrajea su retrato, adquiere ahora todo su sentido.

4. Discriminar en la violencia

Merleau-Ponty da una pauta para discriminar entre una violencia productiva y otra banal: “si se le da su nombre y si, como los revolucionarios lo han hecho siempre, se la ejerce sin placer [la violencia], queda una posibilidad de expulsarla de la historia” (Merleau-Ponty, 2010, pp. 231-232). Podríamos decir, a tenor de la posibilidad de experimentar goce en el ejercicio violento del poder, que el criterio que utiliza Merleau-Ponty para distinguir entre una violencia que permite aproximarse a un mundo más humano y otra que perpetúa el estado de las cosas existente sería el de la crueldad. La violencia debe distinguirse de la crueldad, bajo pena de degradar a quienes la emplean.

La distancia ética respecto al hegelianismo es palpable y está contenida en términos similares a los del joven Lukács de *Táctica y ética*. La violencia puede ser un accidente de la historia, pero exige responsabilidades. Así, los hombres hacen la historia, pero también la padecen: “Solo el crimen realizado por el hombre que sabe firmemente y fuera de toda duda que el asesinato no puede ser aprobado bajo ninguna circunstancia, puede ser –trágicamente– de naturaleza moral” (Lukács, 2014, p. 38). La política se adentra en el terreno del sinsentido y de lo absurdo. En “Lecture de Montaigne” (Merleau-Ponty, 1960), un texto aparecido años antes que *Humanismo y terror*, lo trágico se escenifica en los dilemas del príncipe. Para el autor de los *Ensayos*, quienes están en el poder, a menudo, deben mentir, engañar e incluso matar, por lo tanto, deben mandar sin querer hacerlo, pues están sujetos a cargas terribles:

[...] que lo haga [el príncipe] pero que no disfraze el crimen de virtud [...] si verdaderamente se encontró ahogado en los dos extremos, tenía que hacerlo, pero si no sintió hacerlo, si no le pesó, es que su conciencia está en malos términos. (Montaigne, 2019, pp. 776-777)

La desazón y el reconocimiento de culpabilidad de quienes ejercen la violencia en Merleau-Ponty es síntoma de que todavía no se ha cedido a la pulsión cruel y a la extrema violencia. Todavía no se está tratando con enemigos⁸. Es justamente la pérdida de esta franqueza revolucionaria lo que frustra la posibilidad de utilizar la violencia como elemento transformador. La crueldad, sin embargo, supone el fin de toda tragedia, pues los sujetos que la emplean son “conciencias felices” que son incapaces de experimentar ninguna pesadumbre por sus actos.

El posibilismo objetivo defendido por Lukács y, en cierta manera, por Merleau-Ponty, podría compararse al llamamiento que hace Balibar a practicar el distanciamiento con respecto a las identidades surgidas de la actividad política. La idea del distanciamiento procede del teatro de Bertolt Brecht, caracterizado porque en determinados momentos los actores detienen su actuación y recuerdan al público que están representando un papel, contribuyendo así a romper la fantasía que se está construyendo (Moreno Pestaña, 2023). La llamada al distanciamiento como freno al furor revolucionario tendría episodios históricos palpables como la crítica de Rosa Luxemburg a los bolcheviques por la clausura de la Asamblea o la poderosa imagen recogida por Engels de la quema pública de guillotinas por parte de los revolucionarios de la Comuna (Engels, 2021,

⁸ Richard J. Bernstein (2013, p. 81) en un estudio etimológico del término indica que la voz inglesa *foe* tiene connotaciones escatológicas: es la expresión que se utiliza para referirse al enemigo final, a la última guerra, llegando incluso a ser utilizado para referirse al demonio.

pp. 222-223). El distanciamiento aparece conceptualizado como antiviolencia o también bajo el nombre de civilidad, entendida esta última como una heteronomía de la política en tanto que, al cortocircuitar la circularidad entre las violencias extremas, permite la aparición de la política.

Cabría una crítica balibariana a *Humanismo y terror* que descansaría en que, si bien la contra-violencia nunca se abraza de forma ciega, no hay ningún freno más allá de la conciencia individual que nos permita distanciarnos de formas distorsionadas de la percepción que lleven a la violencia extrema. Incluso, desde las categorías trazadas en *Violence et civilité*, la obra de Merleau-Ponty seguiría moviéndose en términos de lo que Balibar describe como una contra-violencia. El riesgo no contemplado por Merleau-Ponty es que la violencia puede no ya minimizar la contingencia, sino borrarla, cancelando así la política. Es lo que ocurre en escenarios de violencia extrema en los que los agentes devienen víctimas. Lo que en Merleau-Ponty es asumido como un coste no deseado que hay que afrontar con franqueza, en Balibar constituye la prueba de que la contra-violencia no es una opción que considerar para la izquierda. No habría algo así como una *Gewalt* proletaria. En cualquier caso, más allá de esta diferencia, la distinción balibariana entre violencia y crueldad reabre un programa epistémico a la hora de pensar las relaciones entre violencia y transformación social que podríamos señalar que tuvo un primer capítulo en *Humanismo y terror*.

5. Conclusión

Hemos delimitado dos elementos positivos en la violencia revolucionaria. Tanto Merleau-Ponty como Étienne Balibar asumen que esta es necesaria y terriblemente imprevisible. De ese modo, invitan a la vigilancia constante de las acciones políticas de liberación, siempre susceptibles de quedarse atrapadas en ciclos de violencia reiterados. El fantasma de un mal sinuosamente invasivo se encontró en el centro de los peores efectos del terror revolucionario en Francia (Mayer, 2014, p. 127). La lógica de la sospecha, cerrada a la contingencia y la causalidad, dibuja un fantasma todopoderoso contra el que toda violencia palidece; hay que multiplicarla sin temor a quedarse corto. Por ese camino, lo hemos visto a propósito de Lenin, uno comienza a caminar por donde nunca creyó que pudiera hallarse: una política donde la violencia no deja de encontrar razones para persistir. Merleau-Ponty y Balibar enseñan principios de lucidez y de contención que no impiden la violencia, pero sí, y es muy importante, la adicción a su ejercicio permanente.

6. Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne (1997). *La crainte des masses : Politique et philosophie avant et après Marx*. [Masas, clases, ideas. Estudios sobre política y filosofía antes y después de Marx. (James Swenson, Comp.; Aurelio Sainz Pezonaga, Pról.) Galilée.
- Balibar, Étienne (2005). *Violencia, identidades, civilidad. Para una cultura política global* (Traducido por Luciano Padilla, Trad). Gedisa.
- Balibar, Étienne (2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* [Violencia y civilidad. Conferencias de la Biblioteca Wellek y otros ensayos de filosofía política]. Galilée.
- Balibar, Étienne (2017). Octubre 1917: la révolution un siècle après. En *L'Histoire interminable. D'un siècle à l'autre. Écrits I. La Découverte*.
- Bataille, Georges (2009). *La structure psychologique du fascisme*. [La estructura psicológica del fascismo]. Lignes.
- Bernstein, Richard Jacob (2013). *Violence: Thinking without Banisters* [Violencia: pensar sin barandillas. (Santiago Rey Salamanca, Trad.)]. Polity.
- Dosse, François (2023). *La saga de los intelectuales franceses. Tomo 1: El desafío de la historia (1944-1968)* (Juanmari Madariaga y Francisco López Martín, Trad.). Akal.
- Engels, Friedrich (2021). Introduction à l'Édition Allemande de 1891 de *La Guerre Civile en France*. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Sur la Commune de Paris. Textes et controverses* (S. Kouvélakis, Ed.). Les Éditions Sociales.
- Figes, Orlando (2010). *La revolución rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo*. (Ana Mata Buil y César Vidal, Trad.). Edhasa.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996). *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (José Gaos, Trad.). Círculo de Lectores.
- Krausz, Tamás (2015). *Reconstructing Lenin: An Intellectual Biography*. Monthly Review.
- Laurand, Valéry (2005). *La politique stoïcienne* [Política estoica]. PUF.
- Lenin, Vladimir Ilich (1977a). *El Estado y la revolución*. En *Obras escogidas* (Tomo VII). Progreso.
- Lenin, Vladimir Ilich (1977b). ¿Cómo debe organizarse la emulación? En *Obras escogidas* (Tomo VII). Progreso.
- Lukács, György (2014). *Tactics and Ethics 1919-1929. The Questions of Parliamentarism and Other Essays* [Las cuestiones del parlamentarismo y otros ensayos]. Verso.
- Macherey, Pierre (2010). Présentation de l'ouvrage d'Étienne Balibar *Violence et civilité. La philosophie au sens large*. <https://doi.org/10.58079/su6m>
- Marcuse, Herbert (1974). *Eros and civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [Eros y civilización]. Beacon.
- Marx, Karl (2023). *Miseria de la filosofía. Presentación y revisión de la traducción de Gonzalo Leyva*. Siglo XXI.
- Mayer, Arno (2014). *Las furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* (Víctor Lucea Ayala, Trad.). Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Lecture de Montaigne*. En *Signes* [Lectura de Montaigne, Signos]. Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* [Humanismo y terror. Ensayo sobre el problema del comunismo]. En *Œuvres*. Gallimard.

- Montaigne, Michel de (2019). *Les Essais* [Los ensayos]. Robert Laffont.
- Moreno Pestaña, José Luis (2023). Transiciones hacia ninguna parte: Étienne Balibar, Erik Olin Wright y el problema de la violencia revolucionaria. *Isegoría*, 68, e03. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.03>
- Moreno Pestaña, José Luis (2024). Los enigmas de la esfinge y el capital político: qué podemos aprender hoy de la lectura de Marx/Engels sobre la Comuna de París. *Argumenta Philosophica*, 1.
- Nancy, Jean-Luc (1991). *Une pensée finie* [Un pensamiento finito]. Galilée.
- Tackett, Timothy (2015). *El terror en la Revolución francesa* (Cecilia Belza, Trad.). Pasado y presente.
- Texier, Jacques (1998). *Révolution et démocratie chez Marx et Engels* [Revolución y democracia en Marx y Engels]. PUF.