

DOCTRINA

## Violencia estatal: La moral en su propia trampa

*State violence: Moral in their own trap*

Cristóbal I. Ortiz Würth 

*Universidad Alberto Hurtado, Chile*

**RESUMEN** Ante la pregunta «¿por qué nosotros obedecemos a las instituciones, al Estado y al derecho?», la respuesta moral indica que lo hacemos porque algo valoramos en esas instituciones. El filósofo chileno Jorge Millas dirá que aquello que valoramos es la libertad, y es en ese sentido que defiende el principio moral kantiano de que el ser humano es un fin y nunca un medio. En ese esquema, la violencia opera como el opuesto a la libertad y a dicho principio, por lo tanto, sería lo contrario de las instituciones, del Estado, del derecho y de la moral. Pero, en este trabajo se intentará mostrar cómo ese mismo derecho y esa misma moral pueden enmascarar y justificar la violencia estatal e institucional. Así, se tratará de explicar el complejo proceso en el que el derecho y la moral terminan quedando vaciadas de sentido, terminando por ser instrumentos de la violencia. También, como una forma de reforzar el principio kantiano, se intentará reivindicar la modulación de este principio que hace Judith Butler, que lo resignifica en el principio de dualidad de las vidas perdidas; criterio que permite darle un sentido concreto a la idea de que el ser humano es un fin y no un medio.

**PALABRAS CLAVE** Violencia, legitimidad, libertad, moral, derecho.

**ABSTRACT** When asked, “why do we obey the institutions, the State and the law?” The moral answer indicates that we do so because we value something in those institutions. The Chilean philosopher Jorge Millas will say that what we value is freedom, and it is in this sense that he defends the Kantian moral principle that the human being is an end and never a means. In this scheme, violence operates as the opposite of freedom and said principle, therefore, it would be the opposite of institutions, the State, law and morality. But, this work will try to show how that same right and that same morality can mask and justify state and institutional violence. Thus, it will try to explain the complex process in which law and morality end up being emptied of meaning, ending up being instruments of violence. Also, as a way of reinforcing the Kantian principle, an attempt will be made to vindicate Judith Butler’s modulation of the Kantian principle, which resignifies it in

the principle of mourning for lost lives; criterion that allows to give a concrete sense to the idea that the human being is an end and not a means.

**KEYWORDS** Violence, legitimacy, liberty, moral, right.

*Seguramente querría ser una mejor persona y esforzarme por convertirme en una, en parte reconociendo mi aparentemente profunda y recurrente falibilidad. Pero ninguno de nosotros buscaría convertirse en santo si eso significara que uno se guarda todo el bien para sí, expulsando la dimensión defectuosa o destructiva de la mente humana hacia los actores que están afuera, esos que viven en la región del «no son como yo», con quienes nos desidentificamos*

(BUTLER, 2020: 214).

## Introducción

El siguiente artículo consiste en un análisis sobre *La filosofía de la violencia* del filósofo chileno Jorge Millas, que editó la Fundación para el Progreso en 2020, y que fue originalmente publicado como artículo en 1975, en la *Revista Dilemas*, bajo el título *Las máscaras filosóficas de la violencia*.

En este artículo el filósofo chileno desarrolla una profunda crítica a ciertos pensadores que reivindicarían intelectualmente la violencia en favor de sus ideas políticas. Para Millas es un deber de cualquier intelectual desenmascarar la violencia, no enmascararla con subterfugios intelectuales que terminan por justificarla.

En ese sentido, se desarrollará el principio kantiano de que el ser humano siempre debe ser un fin y nunca un medio, a partir de la lectura que hace Millas, con el fin de mostrar que para él, el principio moral fundamental que constituye esa sentencia es la libertad, la que, a su vez, es la razón de ser del derecho. En ese sentido nos apoyaremos en distintas obras del filósofo chileno, en donde se permite ver la conexión que hace entre moral, derecho y Estado.

Luego se intentará mostrar que esta lectura posee algunos problemas que pueden llevar a la justificación de la violencia estatal, a partir de criterios jurídicos y morales. En ese sentido, lo que importa aquí es identificar cómo el derecho y, especialmente, la moral —que, veremos, para Jorge Millas es la base del derecho— caen en su propia trampa, que termina por enmascarar la violencia, en vez de denunciarla.

Uno de los problemas que se identifican es que el alto nivel de abstracción de ese principio kantiano impide que este pueda tener aplicabilidad práctica, por lo que se hace imperativo encontrar una forma de modular este principio dentro del espacio inmanente. Para este aspecto en particular, nos apoyaremos en Judith Butler (2020) y

su libro *La fuerza de la no violencia*, considerando su propuesta que sostiene que toda muerte debe ser digna de ser llorada.

El trabajo se estructurará de la siguiente manera: en una primera parte se desarrollará brevemente, siguiendo a Thomas Scanlon, lo que se entiende como moral de las instituciones, lo que nos permitirá comprender cómo es que las instituciones son motivadas moralmente —lo que no significa que sean motivadas exclusivamente por la moral—. Luego se revisará el tratamiento que hace Millas respecto a la violencia, considerando especialmente el principio kantiano que desarrolla y cómo este viene a constituirse, para él, en la base del derecho. Posteriormente, procederemos a analizar cómo el derecho y la moral terminan enmascarando y justificando la violencia estatal. Finalmente, analizaremos la dualidad como principio moral, tratando de identificar el potencial que tiene para evitar, precisamente, esa justificación de la violencia estatal.

### **La moral en las instituciones**

Siguiendo a Scanlon, las instituciones existen «allí donde las personas no solo actúan en conformidad con ciertos estándares, sino que además tienen la convicción de que muchos otros también lo hacen» (Scanlon, 2014: 87). Esta noción no se contrapone a la definición común que se da en la disciplina de la Ciencia Política, que entiende a las instituciones como reglas formales o informales del juego que, en tanto reglas, determinan las acciones que pueden o no realizar los actores dentro de una sociedad. Más adelante retomaremos la idea de las instituciones como reglas del juego.

La cuestión que aquí nos interesa comprender es: ¿Por qué hay instituciones? ¿Qué justificación existe para que estas nos obliguen a actuar de determinadas formas? Para responder esto, debemos entender qué entiende Scanlon por moral individual y por moral institucional.

Scanlon entiende la moral individual como aquella que establece «lo que nos debemos los unos a los otros» (Scanlon, 2014: 89). En ese sentido, sería algo que debemos cuidar porque existen razones para «preocuparnos por nuestras relaciones con otros, en un ámbito en que la justificación de las acciones juega un rol importante» (Scanlon, 2014: 89). En el caso de las instituciones ocurriría un proceso similar: «Existe, creo, una versión correlativa en la moral de las instituciones, consistente en estándares que las instituciones deben satisfacer si pretenden justificarse ante aquellos sujetos respecto de los cuales reclaman aplicación» (Scanlon, 2014: 89).

Entonces, las instituciones están determinadas por valores morales que justifiquen que estas puedan obligar a los ciudadanos a seguir ciertos patrones de conducta, siempre que permitan cumplir con esos valores que dicen defender. En otras palabras, la institución «se organiza de tal forma que se mostrará responsiva a estos valores si los individuos a quienes se asignan los roles cumplen con lo que les está asignado» (Scanlon, 2014: 93). De esa forma, cuando una persona obedece a una institución, lo

hace porque esta se guía bajo un principio moral que es valorado por los individuos y por el todo social. Si la institución no es responsiva frente a esos valores, entonces sus acciones serían amorales o, incluso, antimorales.

Se podría decir que las personas obedecerán a las instituciones, independiente de si responden a esos valores o no, porque estas tienen el apoyo jurídico (el derecho) y estatal-policial capaz de crear un castigo contra todo aquel que no se ajuste a las normas que imponen. Entonces por miedo a ese castigo, las personas seguirán obedeciendo a las instituciones y poco importa si actúan de forma moral o no. Pero veremos, más adelante, siguiendo a Jorge Millas, que independiente de esa obligación, las personas poseen un criterio ulterior, que es moral, que los hace aceptar el orden institucional, de forma tal que no aceptarán cualquier norma únicamente por miedo al castigo.

Retomando a Scanlon, él señala que, si las instituciones cumplen o no con ese valor moral primordial que las justifica, dependerá de lo que denomina como su «economía de influencia», «esto es, el patrón motivacional al cual responden los individuos que forman parte de la institución» (Scanlon, 2014: 93).

Para Scanlon, si la economía de la influencia interna de una institución no opera de modo tal que respondan a los valores que dicen defender, entonces ocurre una situación de corrupción institucional. En este punto también ocurre un acto de corrupción moral, entre otras cosas, un acto de «deshonestidad». En ese caso, el problema moral es: «si las instituciones realmente hacen lo que afirman hacer, mientras nos invitan a confiar en sus acciones, o bien llevan adelante una forma de engaño que los estándares morales prohíben» (Scanlon, 2014: 93). Pero no solo molesta que la institución nos engañe, sino que, además, nos afecta el hecho de que incumpla con los valores que dice defender. Esto, a su vez, significa que esos valores nos importan.

Cabe agregar que, en el caso del Estado, la situación de corrupción institucional nos lleva a una situación límite, en la medida que es el Estado quien posee el monopolio legítimo de la violencia. Si se entiende que alguien se somete a la acción de una institución, es decir, la obedece, lo hace porque la legitima. ¿Por qué la legitima? Como ya vimos, porque responde a un valor determinado. La cuestión es que, en el caso del Estado, esa legitimidad lo faculta para monopolizar la fuerza. Pero, ¿qué pasa si el Estado, en su economía de influencia, se corrompe? En ese caso, se entiende, se pasaría a llevar aquello que lo legitima, por lo tanto, ya no ejercería una violencia legítima, sino que estaríamos hablando de una pura violencia. Esto es algo que analizaremos con mayor detalle más adelante. Ahora conviene regresar con la tesis de Scanlon.

El filósofo norteamericano agrega un segundo valor moral que justifica la presencia de las instituciones: la lealtad. Esta, dice Scanlon, «se muestra en primera instancia vinculada a la motivación con el compromiso asumido con el objetivo mismo» (2014: 94). En otras palabras, es aquello que legitima a la institución lo que motiva a obedecerla, no la institución por sí misma. Es en la legitimidad donde reside la rela-

ción de lealtad y confianza hacia las instituciones por parte de los ciudadanos. Pero esa relación, como señala el filósofo, es vertical. Esto último es importante porque, si volvemos al ejemplo del Estado, este no solo obliga, sino que también tiene la facultad de usar la fuerza para obligar.

La moral de las instituciones, en resumen, se puede entender como el proceso por el cual las personas, como individuos y como comunidad política-social, valoran el rol que ejercen las instituciones y, más aún, valoran que estas las obliguen a seguir determinadas pautas de comportamiento en situaciones particulares. En ese sentido, un análisis en torno a la moral de las instituciones permite responder a la pregunta de por qué las personas obedecen y no desobedecen.

Ya vimos con Scanlon que él considera que existen dos valores que forman parte de la moral de las instituciones: la lealtad y la honestidad. Pero en ambos casos existe un valor ulterior que explica por qué la deshonestidad y la deslealtad, en el caso de las instituciones, supone un grave problema moral. Scanlon no señala cuál sería ese valor en este texto, pero, si consideramos la obra de Jorge Millas, tal como haremos en el siguiente apartado, podremos llegar a esa respuesta y, con ello, profundizar en ese mencionado problema.

### **El principio moral (liberal) del derecho**

La principal crítica que desarrolla Jorge Millas (2020) en *La filosofía de la violencia* apunta al pensamiento realista, a quien imputa confundir lo fáctico con lo moral, los hechos con el deber ser. Más concretamente, el realismo justifica la violencia porque se presenta fácticamente como algo ontológico del ser humano. Dicho de otra manera, como en los hechos la violencia es inevitable, se debe hacer uso de ella. Para el filósofo chileno esto es una actitud impropia de un intelectual, ya que la violencia nunca debe justificarse ni mucho menos permitir que dé rienda suelta; todo lo contrario, el intelectual tiene el deber de denunciarla ahí donde se manifiesta, para que se haga lo posible por eliminarla o disminuirla.

En ese sentido, Millas, ante el supuesto (que él considera fácticamente correcto) de que la violencia es algo natural al ser humano, se pregunta si es legítimo querer esa realidad según lo que es: «Porque una cosa es que la historia tienda a ser tal y cual, como hecho, y otra que el hombre la reconozca como un valor» (Millas, 2020: 44).

Ese será el error que muchos intelectuales, tanto de izquierda como de derecha —aunque en este libro se enfoca más en algunos autores de izquierda como Herbert Marcuse y Max Scheler—, cometerían: otorgar un valor positivo a la violencia porque se ejerce en favor de una causa que se considera justa. El problema de esa forma de pensar es que el ser humano se convierte en un medio y no en un fin, lo que solo nos puede llevar a la normalización de la violencia. Dice Millas: «“Trascendida” la víctima, no cuenta sino como obstáculo que se remueve, como cosa: más allá están

los fines perseguidos [...] queda así “trascendida” en cuanto envuelta y devorada por la subjetividad de su opositor violento» (Millas, 2020: 52).

Esto ocurre porque toda causa justa está determinada subjetivamente por el agresor. Tal fin que él persigue no tiene por qué ser consensuado por todos, pero como él sostiene que ese fin es justo y superior, la persona agredida queda a merced de esa subjetividad. Que el agresor no busque convencer al otro, sino que quiera imponer su voluntad, demuestra que, por mucho que pueda argüir razones para defender su postura, esta es guiada eminentemente por sus pasiones.

Cabe agregar que el agresor también se convierte en un medio, porque si el fin que se persigue solo se puede imponer con violencia, el único escenario que se abre es el de la normalización de la violencia, donde cada función y rol se circunscribe en torno a la violencia imperante. Es por eso que Millas, apuntando a los revolucionarios de izquierda, señala que cuando ellos valoran positivamente agredir a otros con el fin de imponer una causa justa, se termina por caer en un automatismo mucho peor que aquel que busca destruir (el automatismo del capital que produce el modelo liberal o neoliberal):

Elegida la revolución como fin, quien se decidió por ella cerró la puerta de su propia trampa. A partir de ese momento se halla secuestrado por el poder de una decisión que quizás —aunque este no siempre es el caso— haya sido un acto libre en su origen, pero que, dado su carácter —hacer la revolución, sin más— lo sujeta a su implacable automatismo (Millas, 2020: 70).

Finalmente, es un engranaje más de la maquinaria de la violencia que, básicamente, deja de ser una excepción y pasa a ser la norma, la que está inscrita como una necesidad de justicia que no es más que el producto de una subjetividad casi enteramente pasional. Esto no es algo ajeno a la historia. De hecho, el mismo filósofo da cuenta de cómo ciertos autores han tratado de justificar, en nombre del progreso civilizatorio, el uso de la violencia contra todos aquellos que no se dejan guiar por esos principios, llamémosle, *progresistas*.

Millas nos advierte que la violencia no solo es física, sino que también busca la anulación moral e intelectual de aquellas personas a las que combate. «Su objetivo consiste [...] en imponer el pensamiento y las valoraciones del victimario y en privar a la víctima de contraponer los suyos y, por tanto, a comportarse como persona en esa coyuntura» (Millas, 2020: 50). Una explotación sobre el ser humano de ese tenor es aún más radical que la explotación capitalista porque no solo sería económica, sino que también sería intelectual, política y cultural.

Para Jorge Millas existe un límite moral, que tiene su raíz en el pensamiento moral liberal kantiano: la vida de una persona nunca puede ser un medio para ninguna clase de fin. Nada hay que pueda justificar que una persona sea automatizada. Sea una idea, proyecto, cosmovisión, ideología, el ser humano siempre debe ser el fin, nunca el medio.

Se puede deducir de lo anterior que, si el ser humano posee un valor intrínseco por el simple hecho de ser, entonces el valor del ser humano es precisamente poder ser. Más concretamente, el fin de la humanidad es la libertad, que es lo que, justamente, permite al ser humano, ser. Entonces el valor primario es el de la libertad.

¿Qué es para Millas la libertad? Si nos remitimos a lo que para él es el problema moral de la violencia, esto es, la necesidad de hacer de la persona humana un ser intocable; pareciera ser que para él, la libertad, siguiendo la terminología impuesta por Isaiah Berlin (1988), se entiende en su acepción *negativa*, es decir, uno es libre en la medida que hay ausencia de coacción o intervención por parte de algún agente externo. Este concepto es negativo porque se entiende que la libertad se constituye a partir de una ausencia.

Pero también, dentro de este esquema berliniano, existe otra definición de libertad que es la positiva; positiva porque ya no se establece por medio de una ausencia, sino que responde a una cualidad, capacidad o posibilidad del ser humano para cumplir con sus deseos u objetivos. El foco aquí, como señala Jorge Millas —en una exposición titulada *La concepción de libertad-poder de Friedrich Von Hayek*—, es el *poder hacer* (Millas, 1983: 455). Es decir, la capacidad del ser humano de poder elegir, realmente, entre distintas alternativas.

Lo cierto es que la concepción de libertad que desarrolla Jorge Millas no es puramente negativa ni tampoco es puramente positiva: «Un superficial conocimiento de la lucha por la libertad en la historia, muestra a los hombres interesados tanto en ser libres en el sentido de que nadie bloquee el camino que hayan podido elegir, como serlo también en el sentido de haber podido elegir verdaderamente algún camino» (Millas, 1983: 452-453).

Ahora bien, el filósofo chileno entiende que la libertad negativa es inconcebible si no se cuenta con la capacidad o posibilidad —real— de poder hacer. «Es la positividad de la situación libre la que le da sentido a su dimensión negativa» (Millas, 1983: 455). En otras palabras, la libertad negativa depende de la efectiva posibilidad de la libertad positiva.

Incluso, dirá Millas, esa dependencia responde a la «forma de una necesidad lógica» (Millas, 1983: 454), la cual sostiene que «solo es libre, en cuanto a la ausencia de coacción, quien, pudiendo hacer algo, no encuentra trabas provenientes de la acción ajena [*sic*]» (Millas, 1983: 454).

Millas, fiel a su estilo, tratará de encontrar el concepto límite de libertad, que lo lleva a afirmar: «La libertad disminuye en función directa de nuestra capacidad de hacer, y en función inversa del control ajeno» (Millas, 1983: 457).

En ese sentido la libertad, en su concepto límite, sería «omnipotencia del individuo y ausencia de toda interferencia ajena» (Millas, 1983: 457).

Eso sí, esto viene a representar una pura abstracción y, por lo tanto, se trataría de un imposible. Y entonces, ¿por qué hacer este ejercicio? Porque permite identificar

«un modelo límite, que inspira y da dirección a los esfuerzos del hombre» (Millas, 1983: 457). Es decir, el rol que tiene pensar el concepto límite de libertad es el de de-sem-pe-ñar «el papel de norma reguladora» (Millas, 1983: 457), que, aunque sea imposible de aplicar en la vida de las personas, permite construir un horizonte que sirve de guía para la vida común de las personas.

Aquí el filósofo chileno ya comienza establecer la conexión entre libertad y derecho. Por una parte, si la libertad se entiende como una norma reguladora, significa que se constituye como un elemento muy importante del derecho. Por otra parte, Millas entenderá que el derecho es esencial para que los ciudadanos logren ser libres.

Esta conexión es fundamental para entender la relación existente entre moral, derecho y violencia. Para llegar a ese punto, ahora cabe preguntarse ¿qué rol exactamente tiene la libertad dentro del esquema del derecho? Para responder esta pregunta, debemos remitirnos a otro texto de Jorge Millas (1956), titulado *Sobre los fundamentos reales del orden lógico formal del derecho*.

Aquí el filósofo chileno trata de responder a la pregunta ¿por qué obliga el derecho? En ese sentido, hace un análisis crítico del pensamiento de Kelsen, en particular la defensa que hace a la idea de que el derecho es obligatorio únicamente por el carácter formal o lógico de la norma, lo que significa comprender el derecho como una disciplina autoconclusiva, que se explica por sí misma. Para Millas, esto implicaría entender que el derecho no posee un fundamento en el «querer individual o colectivo» (Millas, 1956: 67), pero esto resulta «contrario a la naturaleza del fenómeno jurídico tal como se da en la experiencia» (Millas, 1956: 67).

En efecto, el derecho y las normas que de él nacen, tienen su fundamento en una voluntad real. Sea el legislador (parlamento) o el pueblo mismo (contrato social). Aun cuando existan normas que adquieran su validez en otras normas, en las de carácter constitucional —aquellas que señalan cómo se hacen las leyes y cómo se derogan o modifican—, en último término, siempre existe una voluntad que crea esa norma constitucional. Ahora bien, el problema de esta separación entre el aspecto formal del derecho y lo que podemos denominar el aspecto voluntarista del mismo, es que pueden existir normas que no responden a la voluntad del pueblo y, por el contrario, pueden ser rechazadas por este, pero aún persisten porque la norma constitucional las sostiene. De cualquier manera, sería imposible que el derecho obligara sin que hubiese un acto de voluntad que lo sostuviera. En efecto, las normas siguen vigentes en la medida que hay voluntad para que así sea. Esto es muy importante, porque:

Este querer tiene que existir, para que, como condición de validez de todo el orden jurídico, ella sobreviva a sus propios contenidos. Lo que en este caso se quiere no son ya esos contenidos concretos, sino el orden jurídico que la validez de la norma hace posible; todos pueden haber dejado de aprobar esos contenidos, pero se sigue queriendo el orden de derecho en general, que en ese momento pende de la validez



de la Constitución. La validez de las normas se halla, en última instancia, supeditada a la eficacia del orden jurídico total. Mas, como la eficacia es un fenómeno real de conducta, no puede entenderse sino en conexión con el fenómeno real de la voluntad (Millas, 1956: 69).

En cualquier caso, siempre prevalece una voluntad que se encuentra sobre el derecho, una voluntad que constituye y sostiene al derecho. ¿Qué clase de voluntad es esta que hace del derecho una obligación? Más adelante haremos referencia a esa cuestión. Ahora conviene proseguir con el argumento del filósofo chileno.

Millas afirma que el formalismo de Kelsen sigue perdurando en el momento que se esgrime la obediencia al primer legislador, aquel que impuso la ley. Ya que esa sería la norma fundamental, la norma categorial. Pero «el límite del análisis filosófico se encuentra aquí más allá de la norma categorial, porque frente a esta aún es posible preguntarse ¿por qué obliga la norma categorial?, ¿por qué debemos obediencia al primer legislador?» (Millas, 1956: 71).

El problema de Kelsen sería que no repara en el hecho de que la norma fundamental no se puede entender como imperativo categórico, un supuesto *a priori* del conocimiento jurídico, porque el derecho no es un asunto de razón teórica, sino que es un asunto de razón práctica, «por consiguiente, sus categorías no son del pensar, sino del hacer» (Millas, 1956: 71). En otras palabras, no hay un deber (un supuesto *a priori*) que obligue a obedecer al primer legislador:

El *a priori* fundante del sistema normativo no puede ser, en última instancia, gnosológico o teórico, justamente porque se trata de un sistema normativo, al que en definitiva incumbe el pensar solo en cuanto regla de acción. Dada la norma categorial es necesario indagar más allá de ella y preguntarse ¿por qué debemos obediencia al primer legislador? (Millas, 1956: 72).

Precisamente, porque esta pregunta alude a la norma categorial o fundante, es decir, refiere a la totalidad del orden jurídico, su respuesta no se encuentra en el propio derecho. Es decir, el fundamento de obligatoriedad del derecho trasciende al derecho: «el derecho no puede fundar su propio deber ser. Su fundamento se encuentra realmente en cosas extrajurídicas» (Millas, 1956: 72).

Millas descarta que ese fundamento sea el poder, aquel poder coactivo que obliga, por temor, a acatar el orden jurídico. Lo descarta porque no resuelve la cuestión de la obligatoriedad, ya que, señala, «no indaga por la causa, en sentido fenoménico, sino por el fundamento en sentido lógico» (Millas, 1956: 73). Entonces, aun cuando podamos sentirnos forzados a acatar el derecho, ello no significa que nos sintamos obligados a acatarlo. En ese sentido, la cuestión de la *obligación* supone un acto voluntario, autónomo, de los individuos y las sociedades. No solo existe un temor al derecho, sino que, y acaso, sobre todo, existe una motivación racional que lleva a respetarlo y acatarlo:

Eliminado el criterio psicológico, no nos es ya tan difícil dar con la respuesta, sobre todo si comprendemos rigurosamente la naturaleza de la obligación a que nos referimos. Esta obligación supone exigencia originaria, evidente por sí, de obrar de cierta manera: exigencia que, con ser plenamente objetiva, con aparecernos como una instancia dada o propuesta independientemente de toda arbitrariedad o creación subjetiva, es plenamente nuestra en cuanto comprendida y aceptada por nosotros, en cuanto convertida en verdadera determinación autónoma de nuestra voluntad (Millas, 1956: 73).

Acto seguido, Millas señala que esta obligación, entonces, remite a una modalidad de los valores, que entiende como «ciertas entidades ideales que reclaman, sin otro título que una específica evidencia, su realidad plena y nuestra incondicional adhesión» (Millas, 1956: 73). En ese sentido, el derecho supone un valor porque su esencia reside en un «imperativo axiológico. Es decir, que debemos acatamiento al derecho porque el derecho es un bien» (Millas, 1956: 73).

La pregunta que queda en el aire es, ¿cuál es ese bien o ese valor que le da sentido al derecho como un todo jurídico (más allá de las normas específicas)? La respuesta a esta pregunta reside en la libertad. Si recordamos lo dicho anteriormente, Jorge Millas entiende que la libertad desempeña un rol fundamental en el derecho, porque es, en sí misma una norma reguladora. Ahora podemos ver que es la norma fundadora del derecho o, más precisamente, es el imperativo axiológico del derecho. Es en ese sentido que podemos entender el siguiente párrafo:

La limitación recíproca de las libertades individuales y la necesidad de regular las reacciones conflictivas y de cooperación que ella origina, dan lugar a ese mayúsculo invento del derecho. El derecho cumple la función de asegurar mediante un *minimum* fluctuante de coacción, una máxima franquicia social para el poder hacer de los individuos (Millas, 1983: 459).

Aquí cabe reparar en dos cuestiones que se interrelacionan: 1) el derecho regula los procesos de conflicto y cooperación social, justamente con el objetivo de promover la libertad; y) la coacción tiene un objetivo: garantizar el poder hacer de cada individuo.

En efecto, ambos puntos forman parte de la tradición filosófico-política que nace con los contractualistas modernos. Thomas Hobbes será considerado el primer contractualista moderno y, si bien él era conservador y no era un pensador liberal, sus ideas permearon fuertemente en el pensamiento liberal. El aspecto central que sostiene esta tradición es que el orden jurídico, el contrato social, tiene su razón de ser en la posibilidad siempre latente de la guerra y el enfrentamiento violento entre las personas.<sup>1</sup>

---

1. Para ser más precisos, en la Edad Media ya existían posturas que concebían al Estado como un ente

En efecto, Hobbes sostiene que el ser humano en el estado de naturaleza, esto es, el momento prejurídico —donde interactúa en ausencia de un contrato social— se encuentra en una situación donde la guerra constituye la normalidad. Esto ocurre porque el ser humano poseería una incontrolable voluntad por el poder y, siendo que todos son libres —en su acepción negativa— e iguales en capacidades, al punto que el más débil puede dar muerte al más fuerte; siempre buscará satisfacer sus deseos y objetivos a toda costa, aunque ello implique dar muerte al otro.

Para evitar esa situación de guerra, el ser humano —y esto es una ley de la razón natural para Hobbes— tiene el deber de construir un contrato social que erija un orden jurídico que ponga fin a la situación de conflicto, instituyendo un soberano que monopolice los medios de la violencia con el fin de garantizar la seguridad de cada individuo. Pero, en Hobbes el costo de esta institucionalización es la pérdida de la libertad, que entiende como ausencia de coacción. En ese sentido, las prerrogativas del soberano son absolutas y puede hacer todo lo que quiera, salvo afectar la vida y la seguridad de sus súbditos.

Cabe notar aquí, que en Hobbes el elemento fundante del derecho y la política (el contrato social), es la seguridad; al punto que las personas estarían dispuestas a ceder su libertad por ella. De hecho, aunque él no lo explicita, pareciera ser que la voluntad de poder del ser humano, origen de la violencia, también responde a un deseo por conservar la propia seguridad, porque ¿qué otro objetivo tendría concentrar cada vez más poder?<sup>2</sup>

John Locke, también un defensor del contrato social, disientirá en ciertos aspectos claves con Hobbes. Si bien cree que el estado de naturaleza puede derivar en una situación de guerra, esta no constituye, necesariamente, la normalidad de dicho estado. Para Locke, por el contrario, la ley natural promueve que todos los individuos sean libres y puedan tener acceso a posesiones personales. Pero, en ausencia de una autoridad común que defienda esa ley natural, es posible que estos principios se vean quebrantados y exista una situación de guerra. Es por eso que se justifica el poder político y el orden jurídico. Un orden que tiene el objetivo no de limitar la libertad humana, sino que de garantizarla y promoverla.

En ese sentido, Locke considera relevante, en cierto punto, el poder hacer. En ese sentido, la no intervención del orden jurídico en ciertos temas (libertades individuales, propiedad privada) responde a esa necesidad de poder hacer cosas. Locke,

---

que tenía el deber de controlar la situación de desorden y violencia. Concretamente, se entendía que el poder estatal —poder cedido por Dios— tenía el fin de generar un orden en un mundo terrenal dominado por el pecado (Bobbio, 1976).

2. Cabría preguntarse si acaso la pulsión de violencia, en Hobbes, no responde más que a una desconfianza o miedo hacia el otro y si acaso es ese miedo el que viene a constituir el paradigma político occidental y no la libertad, como cree Millas. Pero esto es algo que trasciende a los objetivos de este trabajo.

entonces, se acerca a lo que sostiene Millas. De esa forma, para el filósofo británico la coacción tiene el objetivo de, por una parte, evitar la violencia y el conflicto y, por otro lado, promover la libertad y otorgarle poder al ser humano *para hacer*.

Esto es más claro aún con lo que Jorge Millas señala en su obra *Idea de la individualidad*, al plantear la conexión inalienable entre racionalidad y libertad, esto es, donde falte una la otra no puede existir. Esto sería así porque sin racionalidad no habría, en ningún caso, posibilidad de elegir. Dicho de otra forma, no se es libre si no existe un horizonte venidero *normativo*:

Desde luego, la aptitud para elaborar conceptos, esto es, condensaciones de imágenes virtuales, es la condición que hace posible la libertad. Un ser dotado solo de imágenes concretas, siempre actuales, no poseería medio alguno de previsión coordinada y constante de lo venidero (Millas, 2009: 76).

En otras palabras, para el filósofo chileno, es la racionalidad lo que le otorga sentido a la vida del ser humano, sentido que le permite libremente expresar su voluntad creadora. Es en esa voluntad creadora donde se conjuga la correspondencia entre libertad y razón y es a partir de ella que el ser humano adquiere conciencia de sí mismo, lo que en su nivel máximo lo hace sentirse sujeto de voluntad autónoma. En ese punto, el ser humano, para Millas, alcanza su plenitud. Por consiguiente, es la libertad el único valor que permite al ser humano alcanzar su autodesarrollo:

En eso radica la naturaleza de la libertad: se siente libre el individuo, y es libre en verdad, porque nada hay de él que sea dado fuera del acto de decidirse; en la decisión está el ser todo, al decidirse se es; no sería libre el hombre si él fuera otra cosa que su actividad; entonces podríamos hablar de fuerzas exteriores que lo han llevado a ella. Mas, como actividad y ser se confunden, como querer y existencia del hombre son una sola y misma cosa, el hombre es libre porque el acto aparece en el propio acto originario de su ser [...] el ser es libre porque su decisión es un modo de su propia existencia; en la libertad, sinónimo aquí de existencia incondicionada, se realizan todas sus esencias (Millas, 2009: 105).

Es importante señalar que la libertad está íntimamente ligada a la posibilidad de que el ser humano pueda expresar la propia existencia y, en ese sentido, la decisión supone un acto propio que es originario de su ser. Entonces, la libertad para Millas no es solo que el ser humano *pueda hacer*, sino que también *pueda ser*. En ese sentido, el hacer y el ser, son una y la misma cosa en la medida que el ser humano es libre, de forma que el hacer sea una expresión del ser, al mismo tiempo que el ser es quien determina el hacer.

Si consideramos los conceptos de libertad y derecho desarrollados por Millas, podemos ver que el fin último del derecho, su razón de ser, es la libertad. Libertad que, en tanto refiere al poder hacer y al poder ser del ser humano, significa que tiene

su razón de ser en el (auto)desarrollo del ser humano, de forma tal que este representa el fin último. En otras palabras, el orden jurídico es defendido, por sí mismo, independiente de las normas particulares que él contenga, porque, se entiende, es la única forma de lograr que las sociedades interactúen de tal forma que permitan al ser humano ser libre y, por lo tanto, pueda perseguir su propio fin —que no es más que la expresión de su propio ser—: él mismo.

### **Violencia: El vaciamiento de sentido (moral) originario del derecho**

En el esquema antes expuesto, la violencia se comprende como lo opuesto a la libertad: aquello que convierte al ser humano en un medio de un fin que lo trasciende. En una situación de violencia, el ser humano es explotado por un poder, una voluntad, que es externo a él. Pero muchas veces, paradójicamente, es en nombre de la humanidad que se justifica la violencia, lo que hace patente «el rasgo de inapelabilidad tan característico de la violencia: ante ella, ni siquiera la Humanidad, en cuyo nombre opera, tiene posibilidad de apelación» (Millas, 2020: 71). Esto es importante a tener en cuenta porque, que la violencia posea este rasgo de inapelabilidad, significa que puede penetrar en todo orden de cosas. En ese sentido, es una fuerza siempre latente y lista para atacar cuando las condiciones de posibilidad así lo establezcan. Es justamente por ese motivo que el derecho supone una necesidad, como vimos.

Pero, ¿qué pasa si el derecho es quien se ve atrapado en la inapelabilidad de la violencia, convirtiéndose en un instrumento de ella? Aquí vale la pena considerar la separación que hace Millas entre las normas establecidas formalmente y la norma fundamental, porque las primeras, como vimos, tienen su origen siempre en otra norma —la norma fundamental o el primer legislador—, por lo que no se ven, necesariamente, afectadas por la violencia en su operacionalidad. Es decir, pueden seguir obligando aun cuando lo que refuercen no sea la libertad —la norma originaria del derecho— sino que sea la violencia —el opuesto a la libertad—.

Esto no es baladí, porque la libertad, como norma fundamental, no solo es fundadora del derecho, sino que, además, es lo que le otorga su *legitimidad* al derecho. El contrato social no tiene otra razón del ser que la posibilidad de poder hacer y poder ser. Si el derecho no cumple con ese objetivo, se entiende que sería ilegítimo, pero esto no significa que deje de operar necesariamente, porque las normas siguen valiendo. Pero el valor de esas normas responde, ya no a ese gran valor que es la libertad, sino a lo que podríamos definir como un antivalor que es la violencia —si la libertad es el mayor valor de todos, la violencia, en tanto su opuesto, es el mayor antivalor de todos—. En ese escenario, las normas que son constituidas por el derecho, obedecen a una violencia.

Ahora revisaremos dos procesos que se complementan entre sí, que permiten que el derecho sea cosificado por la violencia, llevando a su normalización dentro de las

relaciones políticas y sociales. Primero veremos la forma en que la decisión soberana (estatal), como instrumento del derecho, puede derivar a la imposición de la violencia; y, luego, la cuestión moral y cómo esta deriva en un instrumento para promover la violencia.

### **El monopolio legítimo de la violencia y vaciamiento del sentido original del derecho**

Anteriormente vimos que, en la perspectiva contractualista, tanto hobbesiana como liberal, el Estado se forma con el fin de evitar la guerra. Para eso, se le otorgaba el monopolio de las armas y de la coacción.

Max Weber identificará al monopolio de la violencia como el elemento definitorio del Estado. En efecto, el sociólogo alemán define al Estado como «aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio —el “territorio” es un elemento distintivo—, reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima» (Weber, 2007: 56-57).

En otras palabras, el Estado es aquella entidad política que tiene la capacidad de usar la coerción y la coacción contra una persona o algún grupo de personas sin cometer un acto propiamente violento. Es por eso que, normalmente, y esto lo señalará Jorge Millas en *La filosofía de la violencia*, se entiende que el Estado posee el monopolio de la fuerza, en donde *fuerza* significa violencia legítima. Es decir, el Estado sería el agente ejecutor de las leyes, quien las hace cumplir por medio del uso de la fuerza.<sup>3</sup>

Varios párrafos antes planteamos la pregunta: ¿qué clase de voluntad es la que hace del derecho una obligación? Pues esa voluntad es el Estado y su fuerza se manifiesta no solo por medio de la coacción, sino que también a través de las instituciones.

En la disciplina de la Ciencia Política *institución* se define como reglas del juego. En otras palabras, y esto lo refrenda Jorge Millas (2020), sin reglas no hay instituciones. Por lo tanto, las instituciones cumplen su deber en la medida que cumplen las reglas. Estas reglas pueden ser formales (derecho codificado) e informales. En este último caso, hablamos de prácticas sociales comunes, que no están necesariamente escritas.

Que no estén necesariamente escritas, no significa que estén fuera de derecho. Al contrario, siguen formando parte del derecho. ¿En qué sentido? Por un lado, porque responden al sentido originario del derecho, es decir, las instituciones se conciben con el objetivo de promover la libertad (poder hacer y poder ser).

Pero la acción de las instituciones es eminentemente práctica y es por eso que se puede esperar que estas tomen decisiones que obliguen a los ciudadanos y, en caso de ser necesario, que hagan uso de la coacción legítima.

---

3. Según Max Weber, el Estado posee otros medios además de la violencia, pero este es el único medio que es específico a él.

Esto es así porque el derecho adquiere su validez en los hechos, no en el derecho mismo. En ese sentido, el Estado es el poder que permite la aplicabilidad práctica del derecho. En ese sentido, derecho y Estado son dos elementos que se co-constituyen. Por lo tanto, el Estado no se puede concebir sin el derecho, así como este último no tiene aplicabilidad concreta sin el Estado. Es gracias al Estado que el derecho adquiere su capacidad operativa dentro de la realidad, porque es el Estado, mediante sus instituciones, el que ejecuta las normas y las hace cumplir. Y, en la medida que el Estado actúa conforme a derecho, se entiende que su acción es legítima.

De esa forma, por ejemplo, la represión policial, entendiendo que la policía es una institución estatal, no supone un acto de violencia, ya que simplemente ese comportamiento está dentro de sus prerrogativas, es decir, forma parte de la funcionalidad para la cual fue concebida. Si la sociedad misma demanda que el Estado garantice la paz, el orden y reprima la violencia y, en efecto, esa es la razón de su existencia; es imposible sostener que ejerce violencia cuando cumple con ese deber.

En el momento en que se constituye el Estado, se constituye el orden y se establecen las reglas de regulación de la convivencia social; se establecen los castigos para quienes violan esas reglas y también los límites del ejercicio de la fuerza y las circunstancias en que esta se puede usar. En ese sentido, la coacción estatal nunca es violenta en la medida que existen reglas legítimas para el uso de las armas.

De lo anterior se deduce que toda acción que implique uso de armas por parte del Estado debe ser legítima. Si el Estado o cualquiera de sus instituciones (que, en todo caso, actúan en su nombre) transgrede esa legitimidad, entonces en los hechos cometería un acto de violencia. De manera que, si la coacción ejercida por una institución no fortalece la libertad del conjunto de la sociedad, transgrede las reglas del juego que le dieron vida, por lo que su actuar es ilegítimo.

Y si el Estado transgrede las reglas del juego termina por inscribir la violencia en las instituciones. Cuando ello ocurre, estas técnicamente se desinstitucionalizan, es decir, se traicionan a sí mismas. Más precisamente, traicionan su sentido de ser. Aun así, estos organismos siguen operando y no están impedidos de coaccionar a los ciudadanos. Esto ocurre porque estas instituciones siguen teniendo el monopolio de la violencia, lo que les permite seguir ejerciéndola, aunque este ya no es legítimo. Ahí opera el criterio psicológico-lógico que obliga a la obediencia a esas instituciones.

En una situación así, las instituciones siguen justificando su actuar en nombre de aquel principio original, el cual es sistemáticamente negado en los hechos. En ese momento, el Estado configura un orden político cuyo *leitmotiv* es la violencia.

Jorge Millas explica en los siguientes términos el proceso en el que el Estado se desinstitucionaliza y convierte el orden jurídico en una forma de violencia:

En ocasiones —por cierto, frecuentes— los ordenamientos de derecho degeneran o alojan focos particulares de degeneración. Por ejemplo, surge en su seno el abuso

del poder o la prevaricación de las magistraturas. La fuerza del Estado que entonces protege de estas anomalías, se convierte relativamente en violencia, cuyo grado de relatividad es función del grado en que dicha fuerza se sustrae a las regulaciones de orden. Si la sustracción es total, se ha instalado en el derecho, la violencia, sin más. Pero no la llamemos «institucionalizada», porque desde el momento en que el orden jurídico no opera, la institución desaparece (Millas, 2021: 26).

El problema de este *leitmotiv* no solo reside en el hecho de que se rompa con la libertad de los ciudadanos o con una parte de ellos, sino que además se horada la unidad política sobre la cual se erige el Estado, esto es, el contrato social. En efecto, la legitimidad es aquello que le da sentido y pertinencia a la unidad política de una sociedad determinada, lo que generalmente se expresa en torno a temas y vivencias comunes de los ciudadanos. Si esas vivencias comunes no tienen expresión dentro del orden jurídico-político, significa que tal unidad no es refrendada por el Estado.

En ese momento, el Estado está al servicio, no de la unidad, como ya vimos, sino de la violencia, pero, como excusa, utiliza la unidad política para esgrimir la necesidad de la violencia, la cual disfraza de coacción legítima. En el caso límite, esto puede llevar a formas autoritarias o totalitarias de ejercer el poder, que no es otra cosa que la consumación de la violencia.

Lo anterior refleja el vaciamiento del sentido originario, donde la violencia se impone en la acción estatal, que no es otra cosa que el momento en que se busca disfrazar la violencia como una fuerza. Este es un momento donde el Estado opera en oposición a su legitimidad originaria y, sin embargo, se sigue sosteniendo por esa misma legitimidad.

Dicho de otra forma: si el Estado se entiende como el organismo que posee el monopolio legítimo de la violencia, y la legitimidad de la violencia está dada por la libertad, entendida como el principio fundante del orden jurídico-estatal —el Estado no existiría sin ese orden jurídico dado por ese acto originario que es el contrato social—, entonces si este quebranta ese principio fundante, significa que actúa fuera del derecho, por lo que ejerce una violencia. Pero aun así el Estado sigue ostentando el monopolio de la violencia, al mismo tiempo que las normas siguen teniendo efectiva validez.

¿Cómo es que se pasa de un monopolio legítimo de la violencia a un monopolio de una nuda violencia? ¿Cómo es que esta nuda violencia se justifica aun cuando va en contra de la libertad de los seres humanos? ¿Cuál es el momento clave que permite a la violencia calcular o apropiarse del Estado al punto de convertirse en su *leitmotiv*? Nosotros hablamos de un vaciamiento del sentido originario del derecho. Es gracias a ese vaciamiento que el monopolio legítimo de la violencia pasa a ser un monopolio ilegítimo. ¿En qué consiste el proceso por el cual ocurre ese vaciamiento del sentido originario del derecho?



Porque no corresponde a los objetivos de este artículo, no se repara aquí en la violencia que puede, perfectamente, emerger a partir del acto soberano originario. En efecto, tal como señala Walter Benjamin en *Para una crítica a la violencia*, es frecuente que primero se imponga el orden de forma violenta y una vez establecido se le otorga legitimidad. Tal puede ser el caso de invasiones extranjeras, golpes de Estado, etcétera. Pero será objeto de otro estudio tratar esa cuestión. Aquí simplemente analizaremos cómo la violencia puede quebrantar la legitimidad y, aun así, las instituciones y normas siguen en funcionamiento como si aquello nunca hubiese ocurrido.

Ese proceso se puede explicar si nos remitimos al formalismo de Kelsen. En efecto, como vimos, el contrato social nace de un proceso de voluntad, un proceso que supone ceder el poder a una fuerza que promueva la libertad. Ese sería el primer legislador, el soberano, aquel que funda el orden político-jurídico. A partir de esa fundación, emerge una serie de normas sucesivas que se van determinando entre sí. De esa forma, surgen las normas constitucionales que determinan las demás normas que van a ir surgiendo en la legislación.

Esas normas, si pierden legitimidad, sea porque la sociedad cambió y, por lo mismo, ya no responden a esa transformación, o porque ha quedado en evidencia que esa norma no está pensada para el bien común, sino que para intereses particulares de poder; se entiende que son violentas, pero eso no significa que pierdan validez, y en ese caso, la ciudadanía queda a merced de ese poder soberano/estatal originario, vale decir, es violentada por ese poder.

Este poder no tiene que ser, concretamente, el primer legislador, sino quien se presenta como el primer legislador. Esta última idea se puede ejemplificar con lo que ocurre en el Vaticano y el poder que ejerce el papa. En efecto, este mantiene su carácter infalible, en tanto representante de Dios, aun cuando este puede cambiar las normas que estableció el anterior sumo pontífice. De similar manera, el representante o la principal autoridad puede llegar a erigirse como el primer legislador —aunque ese proceso es mucho más complejo comparado a lo que ocurre en la Iglesia católica, pero tocar esta cuestión excede a los fines de esta investigación—, el cual vendría a ser algo así como el representante del primer legislador. En este caso, ese primer legislador seguiría gobernando fantasmagóricamente.

De cualquier manera, si el primer legislador viola el principio original, aquel que da cuenta de la necesidad del derecho e, incluso, le otorga el valor primario al derecho, esto es, la libertad, esas normas ilegítimas seguirán operando hasta que no ocurra la transformación del orden político y jurídico que cree nuevas normas que sí sean legítimas.

Ahora bien, recordemos que Millas señala que, pese a eso, los ciudadanos siguen obedeciendo al derecho, no solo por el miedo a las consecuencias de no hacerlo, sino que también porque el derecho posee un valor ulterior que es la libertad. En efecto, el

poder ilegítimamente constituido también esgrime que sus medidas, ilegítimas, son necesarias para garantizar la libertad.

Entonces, no es solo que el orden legal siga su mandato porque existen leyes constitucionales que justifican su operacionalidad. También lo hace porque la voluntad que permite esa operacionalización, se escuda en principios morales para justificar su actuar. De hecho, muchas dictaduras defienden el aumento de la represión policial — en definitiva, la violación a los derechos humanos, aunque rara vez reconocen lo que son— en nombre de la libertad y la justicia. Es por eso que ahora conviene ver cómo la moral termina convertida en un medio más de la violencia y no necesariamente en aquello que la denuncia.

### La moral en su propia trampa

En una entrevista realizada en 1981, Millas señala: «La cultura humana crea valores para el servicio humano, para el servicio del hombre, y esos valores se convierten en demonios que terminan por dominar al hombre» (Millas, 2017: 113). La libertad no es ajena a este problema. Aun así, Jorge Millas, y lo explicita en esa misma entrevista, considera que el problema de la violencia «es un problema moral, que comienza con la necesidad absoluta de convertir a la vida humana, a la persona humana, realmente en algo intocable» (Millas, 2017: 110).

El problema reside, y Millas lo expone muy bien, en que el mismo criterio moral sobre el cual se justifica el orden jurídico, y por consiguiente, el monopolio de la violencia estatal, también se utiliza para justificar el ejercicio puramente violento de ese mismo Estado.

La pregunta aquí, entonces, es: ¿cómo evitar caer en una situación así? ¿Cómo se puede desoperacionalizar la violencia estatal una vez que el derecho ha quedado desprovisto de su sentido original? Antes de responder a esas preguntas, debemos resolver otro problema: ¿cómo funciona ese *vaciamiento de sentido* que mencionamos? O, expuesto de otra forma, ¿cómo es que esta moral liberal termina por justificar lo opuesto a lo que persigue, la violencia?

La trampa en que la violencia arrastra a la moral tiene dos caras. La cuestión de lo humano y el principio de autodefensa. Partiremos por la definición de lo humano. Ante la pregunta ¿qué es lo humano?, cualquier definición que se pueda dar, de por sí abstracta, siempre genera el riesgo de excluir a personas reales. En ese sentido, se puede esgrimir, con razón, que estas preguntas esconden una trampa, ya que saber quién es o no humano es prácticamente intuitivo, un *a priori* dado a la experiencia; por lo que no se requiere de una definición para su determinación.

Aun así, la pregunta no es baladí, porque, efectivamente, se han justificado genocidios en la medida que se considera que ciertas personas no son propiamente humanas o son inferiores dentro de la categoría de lo humano (el pueblo judío

sufrió la violencia nazi porque en el ideario nacionalsocialista el pueblo judío era inhumano).<sup>4</sup> El liberalismo también ha caído en ese problema. En nombre de la moral liberal se han justificado guerras e invasiones (como la de Estados Unidos en Irak y Afganistán), porque se entendía —y aún se entiende— que estas ideas deben ser promovidas en todo el mundo, aun cuando el costo de ello sea la violencia, lo opuesto a la libertad.

En ese sentido, el liberalismo también supone una imagen de lo humano. Ya desde la base de su pensamiento, el estado de naturaleza, se comprende que el ser humano es liberal (quiere tener propiedades propias, privadas; quiere poder hacer y poder ser, etcétera) y que quiere desarrollar un modo de interacción que supone la creación del Estado y la conformación de un orden jurídico determinado. El hecho es que todas estas construcciones políticas implican una obligación a determinados comportamientos que no necesariamente reflejan el poder ser o el querer hacer de determinadas personas, lo que supone un problema cuando esa desconexión alcanza a amplios espectros de la sociedad, porque significa la pérdida de legitimidad del orden jurídico y del Estado mismo, y no únicamente de un gobierno particular. Este podría ser el caso de pueblos originarios, a quienes se les impusieron modelos políticos, culturales, sociales, económicos, etcétera, que estaban muy lejos de reivindicar sus modos de ser y convivir con el mundo. En casos así, insistir en la imposición del orden estatal liberal y esgrimir la humanidad como razón, es promover una violencia estatal en nombre de una moral.

Respecto a la autodefensa, esta también consiste en un principio moral, el cual señala que si la vida de uno está en peligro por acción de un tercero, se justifica que, a modo de defensa personal, se ejerza un daño a ese agresor. En una circunstancia tal, no se ejercería violencia porque es legítimo defenderse del ataque de otro.

Este principio de autodefensa tiene su origen en el principio liberal de comprender al ser humano como un fin y no como un medio. Esto porque uno, teniendo derecho a la vida, si alguien amenaza ese derecho inalienable del ser humano, puede dañar la vida de ese otro. En ese sentido, la autodefensa se constituye como una excepción a la primera regla, una excepción que, se entiende, emerge como una respuesta a la posibilidad de la pérdida de la propia vida.

Esta defensa de la propia vida debe ser proporcional al ataque recibido, pero determinar esa proporcionalidad, en una realidad dada, es muy difícil debido a lo abstracto que resulta el concepto mismo. ¿En qué punto se determina el límite de una acción de autodefensa? Mientras más límite sea la situación, más complejo resulta el ejercicio.

Como señala Judith Butler en *La fuerza de la no violencia* (2020), el problema de esta lógica es que en la vida siempre está la posibilidad de recibir daño por parte de otro, por lo que, siempre se puede esconder la violencia aduciendo una legítima de-

---

4. La idea de lo humano en el pensamiento nacionalsocialista era eminentemente racial, al punto que lo humano, en su versión superior, respondía eminentemente a su carácter ario.

fensa, situación que, llevada al caso límite, nos podría retrotraer al *estado de naturaleza* hobbesiano de guerra permanente. Parafraseando a Butler, esto se puede explicar así: si bien el Estado, con el fin de garantizar la seguridad de todos los ciudadanos, posee el monopolio de la violencia, en la práctica, cumplir ese objetivo es imposible, por lo que la excepcionalidad de la autodefensa ocurre de manera frecuente en las sociedades. Dicho en otras palabras, aun cuando el Estado se encuentre fuertemente constituido y cuente con un sistema de justicia firme, siempre existe la posibilidad latente de que exista una agresión. Debido a esa posibilidad siempre latente, que hace imposible a las personas reconocer el momento exacto en que ocurrirá, la violencia resulta algo inexorable y, por lo tanto, en cierto grado, seguimos inmersos en el estado de naturaleza. Lo crítico de este punto es la delgada línea que separa el estado de naturaleza hobbesiano del orden jurídico.

Que la excepción pueda ocurrir cuando impera el derecho, significa que esta se constituye como una norma. Si la autodefensa es una norma, lo que se inscribe como posibilidad siempre latente es el estado de naturaleza. Y, por definición, el estado de naturaleza supone el fin del contrato social, del derecho y, por supuesto, de la libertad como norma reguladora de la vida social y política.

Pero, en la medida que la excepción se convierte en una norma, el derecho persiste, esto ocurre porque la excepción queda inscrita en el derecho mismo, como una norma más. Gracias a esta compleja operación,<sup>5</sup> el derecho queda vaciado de su sentido originario liberal, lo que abre una apertura donde la violencia puede penetrar y determinar las normas que siguen siendo válidas gracias a que son sostenidas por el formalismo jurídico que describió Kelsen.

Pese a ese vaciamiento, los poderes que buscan conservar esa violencia —en nombre de los principios, ideales o ideologías que sean— esgrimen la legitimidad originaria, aquella norma reguladora que da forma al Estado y lo constituye como el poder que concentra el monopolio legítimo de la violencia, que, una vez consumada la excepción como regla, se transforma en un monopolio ilegítimo de la violencia.

Más concretamente, si bien a partir del principio de la autodefensa se entiende que la vida es un valor y que se debe hacer todo lo posible por sostenerla, al mismo tiempo se establece la posibilidad permanente de dar muerte a un otro, en el momento en que este representa (permanentemente) una (potencial) amenaza a nuestra vida. Es en ese sentido que Butler (2020: 72) dice: «Si hacemos excepciones al principio de no violencia, se ve que estamos prontos a pelear y lastimar, incluso a matar, y que estamos dispuestos a alegar razones morales por ello».

Si el Estado no actúa buscando poner fin a ese tipo de situaciones, la normalización de estas prácticas violentas, se impondrán, lo que significa que la violencia ha logrado apropiarse del orden: la excepción pasa a ser, efectivamente, la regla.

---

5. Para más detalles, véase *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* de Giorgio Agamben (1998).

Por otro lado, si el Estado alega razones morales, la autodefensa, para justificar su acción violenta, significa que toma partido, es decir, que está dispuesto a proteger a algunos sobre otros. En una situación tal, quienes no son defendidos por el Estado y, por el contrario, se consideran una amenaza, quedan en una posición de vulnerabilidad, que no es otra cosa que la predisposición a ser violentados impunemente, incluso por acción del mismo Estado. Como dice Butler, sus vidas no son dignas de ser lloradas:

La distinción entre poblaciones que merecen defenderse violentamente y las que no implica que se considera que algunas vidas son más valiosas que otras. Así, mi planteo es considerar que el principio por el cual se identifica la excepción a la no violencia es a la vez una medida para diferenciar poblaciones por las que no estamos dispuestos a duelar o que no califican como lamentables de aquellas a las que estamos preparados a duelar y cuya muerte debe impedirse en cualquier circunstancia (Butler, 2020: 72).

En definitiva, la cuestión aquí refiere a una desigualdad muy profunda dentro de las sociedades, una desigualdad sobre la dignidad de la vida, desigualdad que justifica la violencia contra algunos. En esa desigualdad se expresa la subsunción de la moral y del derecho por parte de la violencia. Una subsunción que obliga a preguntarse: ¿Qué hace que unas vidas sean valiosas y otras no? ¿Qué criterio justifica la decisión de privilegiar a unos sobre otros?

Pero el simple hecho de tener que plantear esas preguntas es un indicativo de que estamos inmersos en una trampa en que la moral se vuelve en contra de sí misma. Esto porque si, tal como señala Millas, entendemos que el fin de la moral es denunciar las violencias que emergen en nuestras sociedades —denuncia que busca salvaguardar esa norma moral fundamental que es la libertad—, preguntarse por las razones que llevan a valorar más unas vidas que otras, significa admitir la normalización de la violencia, esto es, aceptar que la excepción al principio de comprender al ser humano como un fin y no como un medio es, en efecto, la norma.

Esta normalización de la violencia, que no es más que una apropiación de esta sobre el orden político-jurídico, abre el camino a la dominación, que aquí entenderemos como la violencia sistemática de ciertos grupos sobre otros. Una violencia que no se manifiesta, necesariamente, como una agresión explícita, pero que siempre implica la desvalorización moral e intelectual de la experiencia corporal o de los modos de vida de determinadas personas, específicamente aquellos que son considerados una amenaza.

En este esquema, la violencia contiene la (eterna) posibilidad de la agresión directa, contra esos grupos que se consideran una amenaza, grupos así determinados por una decisión soberana/estatal. Este acto estatal tiene el objetivo de conservar el orden imperante que, en tanto es un régimen de violencia, se constituye en base a esa

desigualdad en la dualidad de las personas. En este contexto, la posibilidad de una agresión directa es fundamental. Sin esa amenaza siempre latente, sostener ese régimen de desigualdad es imposible, porque no existiría riesgo alguno en caso de que alguien lo intentase subvertir.

Con ello, el Estado produce lo que Judith Butler denomina una «zona del no ser», donde la muerte de determinadas personas no son lamentadas, sea por pertenecer a algún grupo o por su condición o identidad —por ser quién es—. La muerte de estas personas, al no ser lamentadas, no suponen una pérdida: «Se les trata como gente que está más allá de la pérdida, ya perdidos, jamás vivos, jamás se los considera sujetos merecedores de vida» (Butler, 2020: 144).

Ahora bien, nada de lo dicho hasta aquí desconoce la importancia que tiene el principio kantiano de que el ser humano es un fin y nunca debe ser comprendido como un medio, como guía moral de acción. Que existan personas que lo mal utilizan para sus objetivos de poder, o que la violencia pueda penetrar en la fortaleza jurídica, vaciarla de su contenido legitimante e instalarse como la real razón de ser de ese orden; nada de eso hace que esta sentencia moral sea incorrecta. Pero sí hace imperativo repensar el principio, de manera tal que sea más fácil evidenciar la trampa en que cae. En el siguiente apartado se expondrá una posible solución a ese problema, conscientes de que está lejos de poder resolverlo del todo.

### **La dualidad como principio moral**

Antes mencionamos que este principio moral kantiano supone una abstracción que puede llevar a la pregunta ¿qué es lo humano? Que lleva a otra interrogante: ¿quién cabe dentro de esa categoría de lo humano? Pregunta que ya contiene en sí una trampa, porque toda definición siempre supone una exclusión. Ante ese simple cuestionamiento ya se establece una apertura al vaciamiento de la legitimidad originaria que sostiene al orden jurídico y político. Es a partir de esa pregunta que la excepción —la autodefensa— se convierte en la norma. Más precisamente, es el momento en el que, a través de la moral y la razón, se estructura el régimen de desigualdad que justifica la violencia estatal.

En ese sentido, podemos entender que la cuestión de la violencia no se puede reducir a una abstracción.<sup>6</sup> La abstracción moral puede decirnos qué está bien y qué está mal, permite desarrollar el juicio y comprender ciertos fenómenos, pero también, justamente debido a su alto nivel de abstracción, puede terminar siendo utilizada para justificar la violencia.

---

6. Quizás esto es lo que podemos entender como moralismo: cuando las sentencias morales únicamente se entienden en forma abstracta, descuidando el aspecto real, concreto de los fenómenos sobre los que se establece el principio tal.

Entonces, este fenómeno debe ser comprendido más allá de una moral abstracta. Es decir, es necesario que ese principio pueda expresarse de forma tal que sea capaz de denunciar esa violencia que se expresa en vidas concretas y que se disfraza como acción moralmente buena. Esto implica adentrarse en aspectos más concretos del problema, esto es, considerar cómo funcionan o qué objetivos persiguen aquellas normas que tienen su razón de ser en las normas constitucionales. Esto porque son este tipo de leyes las que dan pie a la ejecución de acciones y hechos que afectan directamente a la vida de las personas.

Aquí el ejercicio es inverso a lo que desarrolla Jorge Millas, él se pregunta por qué obedecemos las leyes, y su punto de partida es el momento originario que da vida al derecho y lo legitima. Acá se debe partir de aquellas normas que se obedecen porque responden a otras normas —constitucionales—, y preguntarnos si acaso, efectivamente, son fieles a ese principio originario legitimante. En ese sentido, el ejercicio aquí propuesto no busca anular el principio, sino que, por el contrario, quiere reforzarlo.

La pregunta clave es: ¿es legítima la norma que me obliga directamente como ciudadano? Lo que nos trae otro problema más complejo: ¿cómo determinar esa legitimidad? Se supone que las normas deben reforzar la libertad, no lo contrario. Si la coacción es necesaria, lo será solo en aquellos casos donde un actor pone en peligro o directamente daña la libertad del otro. Entonces, la legitimidad depende de si las normas en los hechos permiten o facilitan que las personas tengan el poder de hacer y el poder de ser, respecto a sus propias vidas.

Pero en ese punto todavía nos encontramos en un plano abstracto de la cuestión, lo que significa que la violencia aún puede penetrar en el esquema jurídico. En efecto, siempre se puede justificar la necesidad de la coacción para promover la libertad, aun cuando, en realidad, se promueve lo opuesto: la normalización de la violencia.

Entonces, ¿cómo lograr que esa legitimidad se refleje en los hechos concretos generados por la ley?, ¿cómo lograr que, de presentarse una violencia, esta no se pueda justificar moralmente? Judith Butler entrega luces que nos parecen pertinentes para lograr ese objetivo. En efecto, ella modula el principio moral kantiano y lo plantea en términos de dualidad, afirmando que todas las vidas, independiente de su condición, «son valiosas y, si es que van a perderse como consecuencia de la violencia, esa pérdida deberá ser registrada porque eso implica afirmar su valor. Es la manera en la que consideramos que su pérdida es digna de lamentarse» (Butler, 2020: 42).

La dualidad es el momento en que la vida de una persona que fallece es lamentada. Es una experiencia que vive una persona o un grupo de personas por la pérdida de un ser querido. Pero Butler entiende la dualidad como algo social, es decir, entiende que esa experiencia de la pérdida no afecta únicamente a individuos particulares o a las familias y amigos, sino que también afecta a la sociedad misma. Esta dualidad, de la que habla Butler, en resumen, es el dolor compartido por la sociedad, ante la pérdida de la vida de uno de sus miembros.



El Estado, como principal institución política encargada de defender la vida, la libertad y la paz en la sociedad, dentro de este esquema moral, tiene el deber de promover que cada vida perdida sea dueloada por la sociedad. Si el Estado dueloa algunas vidas y otras no, reforzará el régimen de desigualdad que promueve la violencia de unos sobre otros, dando pie a la normalización de la violencia.

Si el Estado tiene en la vida y la libertad sus principios fundamentales (poder hacer y poder ser), tiene un deber fundamental, que no es otro que reforzar el principio del ser humano como el fin y nunca como un medio. Pero si el Estado dueloa la muerte de algunos y no la de otros, significa que valora más la vida de los primeros que de los segundos (régimen de desigualdad) y con eso puede generar una apertura en donde esas vidas no dueloables pueden ser utilizadas para fines que los trascienden. Esto sería más radical en situaciones en que el Estado defienda la vida de unos respecto a otros —sea directamente o sea permitiendo que puedan autodefenderse de esos otros—, ya que ello constituiría una violación flagrante del contrato social y del principio que lo legitima, algo que, perfectamente, puede suponer la reformulación del estado de naturaleza, pero esta vez en extremas condiciones de desigualdad; lo que, más concretamente, significa permitir la dominación de unos sobre otros.

Cabe puntualizar que la dueloidad de una vida no se limita a llorar la muerte de una persona, sino que es un mecanismo que pretende otorgar valor a la vida mientras esta se manifiesta. Es decir, la dueloidad de una vida significa respetar la vida de cada una de las personas que componen la sociedad. No tiene que ver únicamente con la pérdida, sino con permitir que cada vida pueda expresarse libremente en su ser. Cuando hablamos de libertad, entonces, nos remitimos a la definición de Jorge Millas, para quien, en efecto, la libertad refiere a la vida misma en su poder hacer y poder ser, aquello que permite que esta sea efectivamente.

De esa forma, la sociedad y el Estado, como su principal representante, tienen el deber de reafirmar el valor de la vida de cada uno de los miembros de esa sociedad. En este proceso, clave es responder a la siguiente pregunta: ¿toda vida es digna de lamentarse? Si la respuesta es negativa, el Estado tiene el deber de hacer lo posible por solucionar ese problema y revalorizar esas vidas no dueloables. Y para su revalorización es esencial que esas vidas pasen a ser, efectivamente, dueloables. De esa forma, podemos establecer, como sentencia moral, que «toda vida debe ser digna de ser dueloada».

Al poner el foco en el acto de muerte, se pone en el centro de la ecuación el acto de violencia misma. Si existen vidas que no son dignas de ser lloradas, significa que el orden jurídico y político no cumple, en determinados casos, con el principio (legitimante) moral de que la vida es un fin y no un medio. Esto permitiría, entonces, desenmascarar la violencia ahí donde se trata de ocultar bajo falsos pretextos morales o políticos. Porque si a partir de esos valores y esos objetivos políticos se logra identificar que existen vidas no dueloables, es decir, vidas que no son respetadas ni defendidas por esos mismos principios, entonces estamos en condiciones de denunciar que



estos no son formulados para defender la vida como un fin —la libertad—, sino que están pensados como pretextos que buscan justificar la violencia y la dominación de unos sobre otros.

## Conclusión

En este trabajo se trató de mostrar que la moral y el derecho pueden terminar constituyéndose en máscaras de la violencia estatal. Este proceso tiene dos caras. Por una parte, desde el derecho se termina estructurando un sistema formal secuencial de normas que terminan por validar normas que no son legítimas. Por su parte, el Estado, definido como el monopolio legítimo de la violencia, termina desprovisto de legitimidad, pero no así del monopolio de las armas, lo que abre la puerta a la arbitrariedad de la decisión violenta.

Asimismo, la moral también justifica la violencia estatal a partir de dos procesos: 1) la definición sobre lo humano que permite excluir a aquellos que resultan incómodos al poder —sin importar el motivo—; falta espacio 2) el desarrollo de la excepción al principio kantiano, esto es, el principio de la autodefensa que termina por constituir, en el caso límite, un estado similar al estado de naturaleza hobbesiano, pero en donde sigue imperando el derecho, aunque en su formato excepcional.

En este proceso, si el Estado toma partido, termina por establecer un régimen de desigualdad en torno a la vida de las personas, el cual trae como resultado que unas vidas son dignas de ser lloradas y otras no, lo que, a su vez, tiene como consecuencia esperable, la permisibilidad de la dominación de unos sobre otros.


Para evitar este enmascaramiento moral de la violencia, se propone leer el principio kantiano bajo la premisa moral de la duelidad de las vidas, como una forma de modular ese principio en los hechos, y que no se constituyan como una pura abstracción. Así, si establecemos como ley moral que «toda vida debe ser digna de ser duelada», nos encontramos en una mejor posición para denunciar la violencia ahí donde se esconde y se enmascara —bajo el manto de la legitimidad y la moral—, incluso cuando esta se manifiesta en las acciones estatales.

No podemos dejar de mencionar la importancia que tiene analizar el problema de la violencia a partir de diversas aristas. En ese sentido, el aspecto moral que tiene es innegable, pero también existen otras aristas que son igualmente relevantes: léase sociales, políticas, económicas, culturales y otras. Es esencial dar cuenta de todas estas esferas de la vida para lograr comprender un fenómeno tan complejo y difícil de manejar y que tantos traumas ha generado en todo el mundo.

## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- BERLIN, Isaiah (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- BOBBIO, Norberto (1976). «Intermedio». *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (pp. 57-63). México: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, Judith (2020). *La fuerza de la no violencia*. Santiago: Paidós.
- HOBBS, Thomas (1980). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de M. Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOCKE, John (2010). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- MILLAS, Jorge (2009). *Idea de la individualidad*, 1.ª ed. 1943. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- . (1956). «Sobre los fundamentos reales del orden lógico-formal del derecho». *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 3 (5). Disponible en [bit.ly/3Hpsq31](http://bit.ly/3Hpsq31).
- . (1999). «La concepción de libertad-poder de Friedrich von Hayek». *Araucaria*, 2, 192-206. Conferencia realizada en el Seminario «El neoliberalismo y la experiencia chilena», auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), realizado en Santiago en marzo de 1983.
- . (2017). «Terrorismo. Para reprimirlo hay que remover los pretextos que lo ennoblecen». En Maximiliano Figueroa (editor), *Irremediablemente filósofo. Entrevistas y discursos* (pp. 103-115). Santiago: Ediciones Universidad Austral de Chile.
- . (2020). *La filosofía de la violencia*. Santiago: Fundación para el Progreso
- SCANLON, Thomas (2014). «La moral individual y la moral de las instituciones». *Estudios Públicos*, 134: 85-108.
- WEBER, Max (2007). *La política como profesión*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Biblioteca Nueva.

## Sobre el autor

CRISTÓBAL I. ORTIZ WÜRTH es cientista político de la Universidad Alberto Hurtado, magíster en Pensamiento Contemporáneo Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad Diego Portales. Imparte clases en los cursos de Teoría Política y Estados, Instituciones y Sociedad Civil en la Escuela de Periodismo de la Universidad Alberto Hurtado. Su correo es [cortizw@gmail.com](mailto:cortizw@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0001-5704-1362>.

## ANUARIO DE DERECHOS HUMANOS

---

El *Anuario de Derechos Humanos* es una publicación semestral de referencia y consulta en materia de derechos humanos y campos afines. Busca ser un espacio de discusión de los temas centrales en el ámbito nacional e internacional sobre derechos humanos. Es publicado desde 2005 por el Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

EDITORA

Claudia Iriarte Rivas

[ciriarter@derecho.uchile.cl](mailto:ciriarter@derecho.uchile.cl)

SITIO WEB

[anuariodh.uchile.cl](http://anuariodh.uchile.cl)

CORREO ELECTRÓNICO

[anuario-cdh@derecho.uchile.cl](mailto:anuario-cdh@derecho.uchile.cl)

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional



La edición de textos, el diseño editorial  
y la conversión a formatos electrónicos de este artículo  
estuvieron a cargo de Tipografía  
([www.tipografica.io](http://www.tipografica.io))