



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA APLICADA

TESIS

**CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS EN TORNO AL CONCEPTO DE
VIOLENCIA. UN ANÁLISIS SOBRE SUS MODULACIONES Y
MANIFESTACIONES**

PRESENTA

JAVIER EDUARDO GONZÁLEZ GUZMÁN

DIRIGIDA POR

DR. JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QRO., MAYO DE 2018



Universidad Autónoma de Querétaro
 Facultad de Filosofía
 Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Consideraciones filosóficas en torno al concepto de violencia. Un análisis sobre sus modulaciones y manifestaciones

Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta:
 Javier Eduardo González Guzmán

Dirigido por:
 Dr. José Salvador Arellano Rodríguez

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
 Presidente

Firma

Dr. Mauricio Ávila Barba
 Secretario

Firma

Mtro. Efraín Mendoza Zaragoza
 Vocal

Firma

Dr. Bernardo García Camino
 Suplente

Firma

Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez
 Suplente

Firma

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
 Directora de la Facultad de Filosofía

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
 Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
 Querétaro, Qro.
 Mayo 2018

RESUMEN

La presente investigación analiza el concepto de violencia desde sus distintas modulaciones y manifestaciones contemporáneas. A partir de los conceptos de violencia abordados por Aristóteles (*tò biaíon*) y Heidegger (*to deinótaton*), se esboza la violencia como un rasgo fundamental de la actividad humana. Carácter que es ejemplificado a través de la obra de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*. La violencia es, como postula Michel Maffesoli, una fuerza omnipresente y subterránea que permea la existencia en sus múltiples manifestaciones. Para dar cuenta de la violencia, se recurre a sus diversas modulaciones y manifestaciones. Para ello, se utiliza la clasificación de la violencia propuesta por Slavoj Žižek. Por una parte, la violencia subjetiva se refiere a la perturbación del estado pacífico de las cosas: crimen, disturbio social, terrorismo, guerra. Se trata de la violencia física y explícita en la cual es posible identificar fácilmente al agente que la detenta. Aquí se inscriben las reflexiones de Carl Schmitt, sobre la presencia de la violencia en las relaciones sociales; Walter Benjamin, sobre el monopolio de la violencia y la figura del gran criminal; y, finalmente, Michel Foucault, que versa sobre el despliegue de una compleja maquinaria que pretende contrarrestar y anular la transgresión de la violencia. Por otra parte, la violencia objetiva es aquella que aparece anclada al estado “normal” de las cosas. Se trata de modulaciones que poco tienen que ver con el derramamiento de sangre, pero no por eso dejan de tener los mismos efectos de miedo, de control y de explotación. Aquí se enlistan la violencia económica, donde se analizan las repercusiones del sistema capitalista de escala global en la vida de los trabajadores; y la violencia política, donde se cuestiona la utilización del miedo como un recurso para la movilización o paralización de las sociedades. Por último, como parte de la clasificación propuesta por Žižek, se inserta la violencia simbólica. Ésta se refiere a la imposición de instrumentos de conocimiento y de expresión arbitrarios, que generan relaciones de dominación y de explotación. Así, el lenguaje aparece como el instrumento de la violencia, al circunscribir el mundo a un determinado universo simbólico. Finalmente, se analiza la constancia de la violencia en el ser humano, a través de los mitos, de la psicología y de la historia. Asimismo se indaga de qué maneras ha sido reprimida y cuáles han sido sus repercusiones sociales. Se trata, en última instancia, de realizar una crítica hacia la condena inmediata de la violencia y las pretensiones de erradicarla de raíz.

Palabras clave: Violencia, manifestaciones, modulaciones, filosofía, documental

SUMMARY

The current investigation analyses the concept of violence from its different contemporary modulations and manifestations. Based on the concepts of violence from Aristotle (*tò biaíon*) and Heidegger (*to deinótaton*), we outline violence as a fundamental characteristic of the human activity. Characteristic that is exemplified through the work of Joseph Conrad *The hearth of darkness*. Violence is, according to Michel Maffesoli, an omnipotent and subterranean force that has a great influence in the multiple manifestations of existence. In order to understand the concept of violence, it is necessary an approach to its different modulations and manifestations. For that reason, we use the violence classification proposed by Slavoj Žižek. On one side, the subjective violence refers to the perturbation of the pacific order of things: crime, riot, terrorism, war. It is about the physic and explicit violence in which we can easily identify the agent who holds it. Here we can find the Carl Schmitt's reflections about the presence of violence in social relations; Walter Benjamin about the violence's monopoly and the figure of the great criminal; and, at last, Michel Foucault, who deal with the deployment of a complex machinery that tries to counteract and nullify the transgression of violence. On the other side, the objective violence is related to the "normal" state of things. It is about the modulations that have less to do with the blood spill, but not necessary with the effects of fear, control and exploitation. Here we can find the economic violence (that analyses the global capitalist system's repercussions in the life of the workers) and the politic violence (that questions the use of fear as a resource for the mobilization or standstill of contemporary societies. Finally, as a part of the classification proposed by Žižek, we can find the symbolic violence. It refers to the imposition of arbitrary knowledge and expression instruments that create relations of exploitation and domination. Language appears as the instrument of violence when we circumscribe the world to a specific symbolic universe. Lastly, we analyze the constant of violence in the human being through myths, psychology and history. Following this path, we inquire into the repression of violence and its social repercussions. It is, to summarize, of making a critic towards the immediate condemnation of violence and the pretension of eradicate it from the root.

Key words: violence, modulations, manifestations, philosophy, documentary

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por haberme otorgado los beneficios económicos que posibilitaron realizar la presente investigación.

De igual manera, en la realización del *dossier* documental, agradezco al Mtro. Efraín Mendoza Zaragoza por los consejos y la confianza depositada en la realización de este proyecto. Así como también al equipo de TvUAQ por el apoyo prestado en la revisión del guión y en las facilidades para la producción.

Finalmente, quisiera agradecer a Itzel Zamora por su apoyo incondicional en cada etapa de este proceso.

ÍNDICE	Página
INTRODUCCIÓN.....	8
1. El concepto de la violencia.....	13
1.1. El concepto aristotélico de violencia: <i>tò biaíon</i>	14
1.2. El concepto heideggeriano de violencia: <i>to deinótaton</i>	15
1.3. Ejemplificación de la violencia en <i>El corazón de las tinieblas</i> de Joseph Conrad.....	18
1.4. La violencia banal y fundadora: Michel Maffesoli.....	20
2. Modulaciones y manifestaciones contemporáneas de la violencia.....	23
2.1. Violencia subjetiva.....	25
2.1.2. Carl Schmitt y la presencia de la violencia en las relaciones sociales.....	26
2.1.3. Índice de Paz Global. La violencia subjetiva en el contexto del mundo contemporáneo.....	28
2.1.4. La figura del gran criminal en Walter Benjamin. El monopolio de la violencia frente a la violencia ilegal.....	30
2.1.5. La violencia subjetiva y la técnica. El icónico caso de Gilles de Rais abordado desde Michel Foucault.....	31
2.1.6. El progreso y la violencia.....	38
2.2. Violencia objetiva.....	39
2.2.1. Violencia económica.....	40
2.2.1.1. La nostalgia del trabajo.....	41
2.2.1.2. Formas en que se presenta la violencia económica.....	44
2.2.1.3. Consecuencias de la violencia económica.....	46
2.2.2. Violencia política.....	48
2.2.2.1. La nostalgia por el pasado: el “imaginado jardín de la cultura liberal”.....	49
2.2.2.2. El miedo como recurso para la movilización política.....	54
2.2.2.3. Los medios de comunicación como auxiliares en la propagación del miedo.....	56
2.3. Violencia simbólica.....	59
2.3.1 Violencia del lenguaje.....	62
3. La violencia en las sociedades contemporáneas.....	67
3.1. La constancia de la violencia.....	67
3.2. La represión de la violencia.....	69
3.3. El retorno de la violencia.....	73
APÉNDICES.....	76
BIBLIOGRAFÍA.....	86

El uno saqueará la ciudad del otro. No habrá ninguna piedad, ninguna justicia, ni buenas acciones, sino que se respetará al hombre violento e inicuo. Ni equidad ni pudor. El malo ultrajará al mejor con palabras engañosas, y perjurará. El detestable Zelo, que se regocija de los males, perseguirá a todos los míseros hombres. Entonces, volando de la anchurosa tierra hacia el Olimpo, y abandonando a los hombres, Edo y Némesis, vestidas con trajes blancos, se reunirán con la raza de los inmortales. Y los dolores se quedarán entre los mortales, y ya no habrá remedio a sus males.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 190-200

INTRODUCCIÓN

La violencia es comprendida como un fenómeno complejo y polifacético, cuya conceptualización resulta problemática debido a sus manifestaciones convulsas y turbias. Sin embargo, para los fines de la presente investigación, la violencia es entendida, provisionalmente, como todo aquello que tiene que ver con la transgresión, la enemistad, el conflicto y la ruptura. En este sentido, a partir de su raíz etimológica, la violencia se encuentra ligada al vocablo griego *bías*, que significa energía, poder, vigor (González, P. 140).

Un primer antecedente sobre el concepto de violencia se encuentra en Aristóteles, quien en su *Metafísica* se refiere a ella, la violencia, como una fuerza necesaria que genera dolor y aflicción. La violencia en Aristóteles aparece como un rasgo exclusivo del hombre, en tanto que éste es el único ser capaz de transgredir voluntariamente su entorno, incluyendo a sus congéneres. Un eco de esta idea es encontrado en el concepto heideggeriano *to deinótaton* (“lo más pavoroso de lo pavoroso”). La violencia se refiere a un rasgo fundamental del ser humano que posee un doble significado. Por una parte, la violencia es la realidad que se presenta como simultáneamente inhóspita y subyugante. Se trata del substrato donde impera lo terrible que genera pánico y angustia. Por otra parte, la violencia se refiere también a la actividad humana que causa sometimiento, transgresión, ruptura y muerte. Aunado a lo anterior, el sociólogo francés Michel Maffesoli postula que la violencia representa una constante humana. La violencia es una fuerza omnipresente y subterránea que atraviesa la existencia en sus múltiples manifestaciones. Pero debido a su naturaleza convulsa y turbia, la violencia se hace resistente al análisis. De ahí la dificultad para conceptualizar la violencia a partir de sus no pocas manifestaciones y modulaciones. No obstante, Maffesoli propone considerar la violencia como “todo lo que se relacione con la lucha, el conflicto, el combate, en suma la parte oscura que atraviesa permanentemente el cuerpo social y el cuerpo individual” (p. 29). Desde el mito fundacional cristiano del pecado original hasta las teogonías de los antiguos griegos, Maffesoli le otorga a la violencia un papel central en la formación de un determinado orden social. El mundo no se sustenta en la unidad ni en la paz, sino

en la transgresión y el conflicto. Frente al quietismo y a la perennidad, la violencia introduce el dinamismo en las relaciones con los otros y con el mundo. A pesar de que en la actualidad se pretenda suprimir la violencia, esta suele aparecer sublimada o dosificada bajo distintas manifestaciones y modalidades. En el peor de los casos, cuando se pretende erradicar la violencia de raíz, ésta se desata bajo formas aún más crueles y perversas que aquellas que se pretendían evitar. En este sentido, el planteamiento de Maffesoli reside en un reconocimiento de la violencia como un fenómeno que configura al hombre en la complejidad de sus relaciones y de sus creaciones.

Bajo una mirada de soslayo, el filósofo esloveno Slavoj Žižek nos propone una serie de reflexiones sobre la violencia que distan mucho un análisis sobre sus manifestaciones convencionales: crimen, terror, guerra, disturbios sociales. Más allá de la violencia donde podemos identificar inmediatamente a la víctima y al victimario, Žižek se avoca a analizar aquellas manifestaciones de la violencia que no resultan tan evidentes en una primera instancia. Para ello, Žižek clasifica la violencia en un triunvirato. En primer lugar se encuentra la violencia subjetiva como aquella que es “directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante” (Žižek, p. 9). Aquí se inscriben los ejemplos recién mencionados, caracterizados por la perturbación del estado “pacífico” de las cosas. A continuación se halla la violencia objetiva, que permanece invisible frente a un aparente estado “normal” de las cosas. Aquí son adoptadas formas sutiles de explotación, dominación y coacción, cuyas expresiones son veladas por el sistema capitalista contemporáneo. Finalmente, la violencia simbólica hace referencia a las repercusiones del lenguaje. El lenguaje, a través de los conceptos, circunscribe la realidad a ciertas valoraciones, deseos y prejuicios. A través del lenguaje, los objetos son encasillados, desmembrados y destrozados en su unidad orgánica. El sentido les viene dado por algo exterior a ellas mismas: “Cuando nombramos al oro “oro”, extraemos con violencia un metal de su tejido natural, invistiéndolo, dentro de nuestra ensoñación, de riqueza, poder, pureza espiritual, etc., cosas todas ellas que no tienen nada que ver con la realidad inmediata del oro” (Žižek, p. 79). El lenguaje se impone violentamente sobre la realidad, tendiendo a

clasificarla y dividirla. La carga semántica de ciertos conceptos es innegable en el plano social: inmigrante, indígena, judío, musulmán. En este sentido, el otro se vuelve intolerable o indeseable gracias al lenguaje.

Aunado al triunvirato de la violencia que propone Žižek, se insertan las modulaciones de la violencia que propone el antropólogo francés Marc Augé. A partir de la ola de miedos que embarga al mundo globalizado, Augé analiza dos modulaciones de la violencia. En primer lugar se encuentra la violencia económica, que aparece bajo la sombra del sistema capitalista. Se trata de cómo las decisiones unilaterales de las empresas y de los gobiernos suelen vulnerar la estabilidad de los trabajadores: pérdida del poder adquisitivo, endeudamiento, desalojo, desempleo. Al mismo tiempo que la seguridad económica es minada, los estragos de este tipo de violencia repercuten también en el estado anímico de los trabajadores, causando depresión, estrés e, inclusive, suicidio. En segundo lugar se halla la violencia política. Se trata de la utilización del miedo como un recurso para la movilización o paralización de las sociedades. Las amenazas que embargan al mundo son múltiples y de diversa naturaleza: crisis ecológica, debacle económica, atentados terroristas. Éstas son manipuladas o extrapoladas para provocar reacciones específicas en la población: pánico, estrés, odio, agresividad. La hecatombe es inminente y parece que el ser humano no puede hacer nada para evitarla. Las nuevas amenazas se mezclan con las ya existentes para dar pauta a un régimen de miedos. No obstante, la percepción de los miedos es variable. Dependiendo de su ubicación geográfica y temporal, una amenaza puede desatar el pánico o provocar una leve inquietud. Aun así, las amenazas son susceptibles de ser manipuladas para desencadenar miedos en las personas. A través de las instituciones, como el Estado o la iglesia, y de los medios de comunicación, se enseña aquello que debe ser temido y cómo se tiene que reaccionar. De ahí que el miedo se haya convertido en una cuestión política. Se trata de una administración eficiente de los miedos para provocar efectos o movilizaciones específicas en las poblaciones atemorizadas.

La violencia se presenta así como un fenómeno complejo y polifacético. Desde sus expresiones más brutales y explícitas, hasta aquellas que poco tienen que ver con el derramamiento de sangre; las violencias brotan de manera paralela e inclusive subyacente. Todas ellas convergen un mar de miedo, de coacción y de explotación. Pero más allá de centrar el análisis en las agitadas aguas de la violencia subjetiva, la presente investigación busca adentrarse en las tranquilas, pero no por eso menos mortíferas, aguas de la violencia objetiva y de la violencia simbólica. Se trata de violencias que permanecen “invisibles” frente a una aparente “normalidad” y que abarcan distintos ámbitos de la vida. La violencia económica, la violencia política y la violencia del lenguaje. Todas ellas se interrelacionan y provocan un estado generalizado de incertidumbre y de asfixia frente al mundo. Debido a lo anterior, el presente proyecto pretende analizar dichas modulaciones de la violencia a través de un *dossier* documental, a fin de visibilizarlas y de problematizar su percepción.

A partir de los antecedentes que versan sobre la problemática de la violencia, surgen los siguientes cuestionamientos que pretenden orientar la investigación. En primer lugar, debido a la pluralidad de definiciones sobre el concepto de violencia, cabe preguntarse entonces ¿qué es la violencia? En un segundo momento, cabe cuestionarse sobre las modulaciones y manifestaciones de la violencia, ahondando en los casos concretos donde ésta es ejercida. Para ello se llevará a cabo un *dossier* documental que problematice su carácter cotidiano-vivencial. Finalmente, en un tercer momento, debido a la constancia de la violencia en las relaciones con los otros, es pertinente cuestionar los mecanismos utilizados para regular la violencia y las repercusiones que ha desencadenado su ejercicio en las sociedades contemporáneas.

Ante los cuestionamientos anteriores, se plantea la siguiente hipótesis. Si la violencia aparece como una constante social, entonces la violencia cuenta con diversas modulaciones y manifestaciones. Por lo tanto, si indagamos en las manifestaciones contemporáneas de la violencia, podremos dar cuenta de su carácter vivencial y su función social.

Para desarrollar esta hipótesis, se planea de manera general analizar el concepto de la violencia a partir de sus distintas modulaciones y manifestaciones, bajo el propósito de abordar su carácter cotidiano-vivencial y su función social. De manera específica, se propone, en un primer momento, analizar el concepto de violencia a fin de enlistar algunas de sus modulaciones y manifestaciones. Posteriormente, se indagará en las distintas manifestaciones contemporáneas de la violencia, con el propósito de establecer y de analizar casos concretos de violencia. Finalmente, se abordará el carácter vivencial de la violencia a partir de sus modulaciones y manifestaciones, con la intención de analizar su función social. De manera paralela a la realización de esta investigación, se lleva a cabo un *dossier* documental que problematiza la percepción contemporánea de la violencia.

En primer lugar se abordarán las distintas aproximaciones entorno al fenómeno de la violencia, para formular un concepto que sirva de base para el análisis posterior de la investigación. Posteriormente se dará paso a la elaboración de un listado de algunas de las manifestaciones y modulaciones de la violencia, cuyo propósito reside en establecer y analizar casos concretos donde se ejerce ésta. Con base en el concepto de la violencia y el listado de sus manifestaciones y modulaciones, se abordará el carácter vivencial de la violencia y su función social. Finalmente, se dará paso a la realización de un *dossier* documental en que se problematice la percepción contemporánea de la violencia.

CAPÍTULO I. El concepto de la violencia

La violencia se presenta como una fuerza avasalladora que permea al hombre. El mundo no se sustenta en la unidad ni en la paz, sino en la transgresión y el conflicto. Frente al quietismo y a la perennidad, la violencia introduce el dinamismo en las relaciones con los otros y con el mundo. A pesar de que en la actualidad se pretenda suprimir la violencia, esta suele aparecer sublimada o dosificada bajo distintas manifestaciones o modalidades. En el peor de los casos, cuando se pretende erradicar la violencia de raíz, ésta se manifiesta desatada bajo formas aún más crueles y sangrientas que aquellas que se pretendían evitar. En este sentido, la cuestión central del trabajo residiría en un reconocimiento de la violencia como un fenómeno que configura al hombre en la complejidad de sus relaciones y de sus creaciones.

Entonces, ¿qué de novedoso se puede decir sobre la violencia? Un fenómeno tan antiguo como la humanidad misma ha sido abordado por incontables filósofos, científicos y poetas. Su vigencia se hace patente a través de sus múltiples rostros: abusos, violaciones, asesinatos, masacres. La lista es tan amplia como la imaginación humana lo permita. No obstante, a pesar de su constatación histórica, la violencia, en tanto que fenómeno convulso y turbio, resiste al análisis y a la definición. Entonces cabe preguntarse, ¿qué se entiende por violencia?

Si nos remitimos a su raíz etimológica, encontramos que la palabra violencia proviene del vocablo latino *vis* y del vocablo griego *bías*, que significan «energía», «poder», «vigor». En este sentido, la violencia es entendida como una fuerza avasalladora e indómita. Tal como menciona la filósofa Juliana González, “ella [la violencia] es sólo uno de los recursos de la fuerza humana, el más primitivo, impulsivo, rudimentario y brutal. Es inseparable de la agresividad, de la destrucción, y se halla siempre asociada a la guerra, al odio, a la dominación y a la opresión” (p. 140).

1.1 El concepto aristotélico de violencia: *tò biaíon*.

Pero la violencia no significa exclusivamente una fuerza avasalladora e indómita, sino que también, en el contexto de su etimología griega, guarda el sentido de «necesidad». Así lo pone de manifiesto Aristóteles en su *Metafísica*, al usar el vocablo *tò biaíon* para referirse a la violencia como fuerza, pero también como necesidad:

Se llama «necesario» [...] Además, *lo impuesto violentamente y la violencia*. Esto, a su vez, es lo que obstaculiza, o impide, en contra de la inclinación y de la elección: en efecto, lo impuesto violentamente se denomina «necesario» y, por ello, también «doloroso» (como dice también Eneas: «*todo lo necesario es por naturaleza penoso*»), y la violencia constituye un cierto tipo de necesidad (como dice también Sófocles: «*la violencia me fuerza a actuar necesariamente así*»), y la necesidad parece ser algo que no se deja persuadir, y con razón, ya que es lo contrario del movimiento que se ejecuta conforme a la elección y al razonamiento (Aristóteles, *Metafísica* V, 5, 1015 a 26-33).

En su texto *El concepto aristotélico de la violencia*, Amalia Quevedo explica el sentido que Aristóteles le da a la violencia. En primer lugar, la violencia (*tò biaíon*) es entendida como necesidad “ciega” que se contrapone a la necesidad “racional” o “natural”. En tanto que para Aristóteles la naturaleza guarda un orden y una finalidad intrínsecos, la violencia aparece para interrumpir o modificar dicha finalidad. De ahí que las condiciones de posibilidad de la violencia sean lo natural y lo voluntario. La fuerza aparece para contrariar los fines presupuestos, ya sea que se trate de la naturaleza como también de las acciones humanas. En este sentido, la violencia únicamente se da en el ámbito de lo finito y de lo contingente. En segundo término, la violencia se ejerce en el ámbito de lo finalizado hacia otro. Esto quiere decir que la violencia se da de manera extrínseca a aquel que la padece. Lo voluntario se refiere a aquello que nace de uno mismo, mientras que lo involuntario es aquello extrínseco al agente. Tal como menciona Quevedo: “En la medida en que se opone al fin que se ha propuesto el agente, lo forzoso no puede provenir de él. La violencia es siempre extrínseca al que la padece, precisamente porque es contraria a la tendencia y al deseo del que la sufre” (p. 159). De tal

suerte que lo violento reside en una oposición al deseo y a la voluntad del otro. De ahí que, en último término, lo impuesto violentamente tenga que ver también con lo doloroso. En tanto que se opone a la propia tendencia o propósito del agente, la violencia tiene por consecuencias la aflicción, la pena y la molestia: “Y así puede decirse que, si una acción es penosa, lo es por ser forzosa; y, si es forzosa, habrá de ser penosa. Lo que se da en contra del deseo resulta penoso –ya que éste se aplica sólo a lo agradable–, y es, por consiguiente, forzoso e involuntario” (Quevedo, p. 161). De manera resumida, la violencia (*tò biaíon*) significa para Aristóteles una necesidad “irracional” o extrínseca a la naturaleza, que se ejerce de manera forzosa sobre todo lo finito y lo contingente, para generar dolor y aflicción en el agente que la padece.

Lo que llama la atención en la definición aristotélica de la violencia es el carácter de “necesario” que le otorga. Junto a las necesidades lógicas y formales, se inserta, en un sentido ontológico radical, la violencia. Ésta ya no significa únicamente “fuerza” o “vigor”, sino que también guarda el significado de «sentido» o de «necesidad» (1).

1.2. El concepto heideggeriano de violencia: *to deinótaton*.

Para abonar en este doble significado de la violencia, nos remitiremos a la interpretación que realiza Martin Heidegger sobre un pasaje de *Antígona* (2), tragedia del poeta griego Sófocles, a través del cual intenta dilucidar la pregunta por el hombre y con ello, dar cuenta sobre la violencia que le es consustancial. En dicho pasaje, Sófocles se refiere al hombre como lo más pavoroso de lo pavoroso (*to deinótaton*) y para Heidegger esto constituye su rasgo fundamental. Lo central en el análisis que realiza Heidegger reside en el concepto griego de *deinón* (*δεινόν*), el cual guarda un doble significado (3). Por una parte *deinón* hace referencia a lo terrible, como un “imperar que somete, que impone el pánico, la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se agita en sí misma” (Heidegger, p. 138). En este sentido, *deinón* se refiere al ente en su totalidad que se manifiesta al hombre de manera inhóspita y subyugante. Por otra parte, *deinón* tiene el significado de violencia, “en el sentido de que aquel que la

usa no sólo dispone de ella, sino que es violento en la medida en que el empleo de la violencia para él no sólo constituye un rasgo fundamental de su conducta sino de toda su existencia” (Heidegger, p. 138). En este sentido, *deinón* hace referencia a la actividad violenta del hombre, en tanto que no puede sustraerse de ella. De tal suerte que el hombre es doblemente *deinón* en tanto que se encuentra expuesto a lo que lo somete (el ser del ente) y también en tanto que hace-violencia. Como menciona María Gabriela Rebok: “Doblemente *deinón*, él [el hombre] es por tanto *tò deinótaton*, o sea, el que ejerce su poder violento contra lo superpotente que subyuga” (p. 645). Para ejercer la violencia contra aquello que lo somete, el hombre se abre paso a través del mundo sometiendo y siendo sometido, llegando a ser en todo lo más pavoroso.

A través de la violencia, el hombre somete y perturba la Tierra, la cual sigue su infatigable marcha. Tal como menciona Heidegger: “En esta vida que se mueve por sí misma, sin usanzas en su propio círculo, estructura y fundamento, el hombre lanza sus lazos y redes y arranca la vida de su orden, la recluye en sus cercados y corrales, la somete al yugo. Allí: la transgresión y la rotura; aquí: la captura y la doma” (pp. 142-143). El mundo se le abre al hombre en tanto que es posible transgredirlo, capturarlo y domarlo. Sin embargo, lejos de tratarse de una mera descripción del quehacer del hombre o de su supuesta evolución desde un estado primitivo, el análisis de Heidegger está enfocado en dar cuenta de los límites y de las posibilidades más extremos de la actitud violenta del hombre (Rebok, p. 646).

El hombre se abre paso en el mundo a través de la violencia. Sale de lo familiar para adentrarse en lo inhóspito: “El hombre es el más inhóspito y pasmoso no sólo porque despliega su esencia en medio de la inhospitalidad del ente en total, sino porque transgrede incansablemente en tal dirección los límites de lo hogareño y propio” (Rebok, p. 645). En esta transgresión, lo inhóspito se presenta como lo no-dicho, lo todavía no transitado de la correlación entre lo terrible y lo violento. Sin hogar, sin norma ni límite, el hombre funda el orden que posibilita la historia.

La transgresión sólo sucede cuando se dominan los poderes del lenguaje, de la comprensión, de las pasiones y de la construcción. La creación se convierte en un acto violento. En palabras de Heidegger: “Sólo cuando comprendemos que el empleo de la fuerza en el lenguaje, en la comprensión, en la configuración y en la construcción crea simultáneamente [lo que siempre significa producir] la actitud violenta propia del trazar caminos dentro del ente circundante que impera, sólo entonces entenderemos el carácter pavoroso de toda actitud violenta” (Heidegger, p. 145).

Sin embargo, en la instauración de un orden nuevo se corre el peligro de precipitarse hacia la ruina. En la medida en que el creador se halla fuera de toda norma y de todo límite, debe anularse para asegurar la nueva senda que ha abierto. La fuerza sometedora, el ente en su totalidad que había empujado al hombre hacia la violencia, termina por socavarlo:

Lo más pavoroso (el hombre) es lo que es, porque fundamentalmente sólo promueve y protege lo familiar para transgredirlo y para permitir que irrumpa la fuerza que lo somete. El ser mismo arroja al hombre en la trayectoria que le obliga a pasar por encima de sí mismo como aquel que se pone en camino, uniéndose a la fuerza con el ser para ponerlo en obra y para mantener patente lo ente en su totalidad. Por eso, el que actúa con violencia no conoce la bondad y la conciliación (en el sentido habitual); desconoce todo apaciguamiento y serenidad a causa del éxito o el prestigio o la confirmación de éstos. El que actúa con violencia, entendido como creador, sólo ve en todo esto la apariencia, que desprecia, de lo perfecto. En su querer inaudito, desdeña toda ayuda. La ruina es para él la afirmación más honda y amplia de la fuerza sometedora (Heidegger, pp. 149-150).

El hombre, lo más pavoroso de lo pavoroso, se abre paso en la inhospitalidad del mundo de manera violenta. Tiene ante sí la violencia que el ente ejerce sobre él y, simultáneamente, se manifiesta violentamente sobre el ente. Sale constantemente de lo familiar para transgredirlo y así conducirse por los linderos no transitados, sólo para encontrar en ellos su ruina.

1. 3. Ejemplificación de la violencia en *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad

A la luz del Joseph Conrad, en su novela *El corazón de las tinieblas* (1899), es posible clarificar este concepto de violencia (*deinón*) que aborda Heidegger. A través del relato de Marlow, un marinero experimentado que decide incursionar en la selva del Congo, Conrad nos presenta el encuentro con la inhóspita naturaleza y también con la actividad violenta del hombre que explota y domina sin escrúpulos su entorno. A medida que Marlow incursiona en el corazón de la selva, ésta hace patente su hostilidad y su violencia hacia los peregrinos que buscan domeñarla:

Nos adentrábamos más y más en el corazón de las tinieblas [...] Éramos vagabundos en un mundo prehistórico, en un planeta que asumía para nosotros una faz desconocida. Se diría que éramos los primeros hombres que tomaban posesión de una herencia maldita, sólo domesticable al precio de angustiosos y terribles esfuerzos [...] La tierra parecía otro mundo. Nos hemos acostumbrado a la figura encadenada del monstruo ya dócil, pero allí, en ese lugar aún era posible ver aquella cosa monstruosa en libertad (Conrad, pp. 63-64).

La tierra indescifrable, cual depredador al acecho, observa cautelosamente los pasos de los peregrinos. Silenciosa y abominable, la selva devora todo lo que entra en sus fauces: los ríos, las cascadas, los árboles y los hombres. Todos ellos forman parte del mismo terreno asfixiante. La situación en la selva se vuelve tan precaria que inclusive Marlow se cuestiona si sería posible dominar aquella cosa insensata o sería ella quien acabaría por dominar a los peregrinos. La selva se presenta así como ese imperar que somete, que causa angustia y pánico (el primer significado de *deinón* al que Heidegger hace referencia). Pero la obstinación de los hombres no cede ante la abrumadora selva y se hace patente en la figura del agente de interior Kurtz. De entre todos los empleados de la compañía comercial encargada de extraer marfil, Kurtz se presenta como el más voraz. Los altos mandos lo consideran como un hombre extraordinario, con un admirable perfil filantrópico y una dedicación irreprochable hacia su trabajo.

Asimismo es poseedor de una maestría artística y una elocuencia que enarbola a quien le escucha. No obstante, la selva había transformado a Kurtz. Su estancia prolongada en aquella tierra había desatado en él una rapacidad sin límites. Los nativos lo consideraban una especie de dios, se arrodillaban ante él y le ofrendaban marfil en caravanas. Todo le pertenecía y, sin embargo, no guardaba ningún afecto por aquel lugar. Las cabezas de nativos puestas sobre estacas que rodeaban su cabaña eran una muestra de ello. Su odio hacia la selva sólo era comparable con su insaciable apetito de marfil. Kurtz se presenta así como el hombre que hace-violencia contra aquello que lo subyuga. Había salido de la “civilizada” Europa (lo familiar) para adentrarse en la “salvaje” selva del Congo (lo inhóspito), con el firme propósito de transgredirla y de dominarla. No obedecía ninguna regla o método convencional y se colocaba por encima de todo. No fue sino esta transgresión lo que condujo a Kurtz a su ruina. En esa intimidad con la selva, que entremezclaba el odio y la admiración, Kurtz pudo entrever una verdad que no era accesible para los demás peregrinos ni tampoco para los nativos. Se había asomado al fondo del abismo y desde ahí había proclamado su grito victorioso. Tal como lo relata Marlow ante la inminente muerte de Kurtz:

Estaba a escasos segundos de mi última oportunidad para pronunciarme y me di cuenta con humillación de que probablemente no tendría nada que decir. Ésta es la razón por la que afirmo que Kurtz era un hombre extraordinario. Tenía algo que decir. Y lo dijo. Dado que yo mismo me había asomado al borde del abismo, comprendía mejor el significado de su mirada, que no podía ver la llama de la vela pero era lo bastante amplia para abarcar el universo entero, capaz de penetrar hasta el fondo de todos los corazones que laten en la oscuridad. Había hecho su recuento. Había dado su veredicto. “¡El horror!”. Un hombre extraordinario, sin duda. Después de todo, aquélla era la expresión de algún tipo de creencia; tenía candor, convicción, había una nota vibrante de rebeldía en aquel susurro, el aspecto pavoroso de una verdad entrevista...la extraña combinación entre el deseo y el odio [...] Prefiero creer que mi resumen no habría sido una palabra de desdén y de indolencia. Fue mucho mejor su grito...mucho mejor. Una afirmación, una victoria moral cobrada a cambio de incontables derrotas, de abominables terrores, de abominables placeres. ¡Pero fue una victoria! (Conrad, pp. 114-115).

El relato de Conrad aparece como un ejemplo paroxístico de la violencia. La fuerza de Kurtz se impone como la necesidad ejercida contra lo contingente y lo finito, causando pena y aflicción a su paso (Aristóteles). Al romper con lo familiar, con lo ya dicho o lo establecido, Kurtz abre nuevos caminos, traza rutas todavía no recorridas (Heidegger). Se trata, a final de cuentas, de la transgresión que impone una determinada visión, un orden o una necesidad en el mundo.

1.4. La violencia banal y fundadora: Michel Maffesoli

La violencia en Aristóteles aparece como una fuerza 'necesaria' que se ejerce sobre todo lo contingente y lo finito, causando pena y aflicción en aquel que la padece de manera involuntaria. En Heidegger, se presenta como un rasgo fundamental del hombre, cuya acción se basa en la transgresión de la realidad para imponer su propio orden. Se trata de la actividad que rompe con lo establecido (lo familiar) para abrir caminos todavía no recorridos. La violencia a la que alude Heidegger es ejemplificada en la novela de Conrad, *El corazón de las tinieblas*. El personaje de Kurtz encarna aquella violencia que busca domeñar todo a su paso. La selva, que funge como un personaje más en la obra, atestigua y participa de la transgresión. Lo pavoroso está presente en ambos y se devela como una vorágine que socava todo a su paso.

Más allá de apreciaciones normativas, judiciales o especulativas, la violencia se hace patente como un fenómeno convulso y turbio. Se presenta como una fuerza transgresora que permea y determina la existencia en sus múltiples manifestaciones. Ya sea que se trate de la naturaleza, de los hombres o de las relaciones entre éstos. En cada caso hay una alteración radical de un orden precedente. Cada uno de los autores aludidos da cuenta de algunos de los rostros de la violencia, dotándola de un carácter consustancial e irremediable de la actividad humana.

La historia nos muestra una plétora de ejemplos en que la violencia brota y echa raíces en cada época y cultura. En su texto *Una historia de la violencia*, Robert Muchembled realiza un abordaje sobre las diversas manifestaciones de la violencia desde el final de la Edad Media hasta la actualidad en Europa. A través

de este recorrido histórico, Muchembled constata una trayectoria descendente de la violencia física y de la brutalidad de las relaciones humanas en la Europa occidental (4). Dicha disminución de la violencia se explica a través de los diversos mecanismos empleados por instituciones sociales, como la iglesia o el Estado, para inhibir, canalizar o redirigir la agresividad humana. Tal como sucedió con el sistema de normas instaurado a partir de 1650 para desprestigiar “los enfrentamientos armados, los códigos de venganza personal, la rudeza de las relaciones jerárquicas y la dureza de las relaciones entre los sexos o entre generaciones” (Muchembled, p. 11). Así como también cabe mencionar la aplicación de dispositivos jurídicos que penalizaban la agresividad entre los jóvenes, provocando en ellos un sentido de autocontrol precoz. No obstante la aplicación de estos mecanismos inhibitorios, la violencia persistió en las relaciones sociales y también se vio monopolizada por los emergentes Estados. Las guerras también perduraron durante este periodo, llevándose a cabo contra infieles y enemigos políticos. La culminación de este océano de violencia llegó durante la primera mitad del siglo XX, cuando el conflicto armado alcanzó una escala global en dos ocasiones. No fue sino hasta 1945 que el continente europeo consolidó un relativo estado de paz, con tensiones aún latentes en sus fronteras del este.

Aunque el análisis de Muchembled se circunscribe a una región, dentro de un determinado periodo histórico, las manifestaciones de la violencia podrían ser rastreadas alrededor del mundo desde el hipotético inicio de la civilización (5). Lejos de ser un fenómeno particular de épocas oscuras y sangrientas, cuyos resabios perdurarían en la actualidad, la violencia se manifiesta como omnipresente en la historia de la humanidad. Se trata, como afirma Michel Maffesoli, de una “centralidad subterránea” (p. 22) a partir de la cual se determina la existencia. Para abordar un fenómeno tan complejo y polifacético como es la violencia, cuya naturaleza suele manifestarse de manera convulsiva y turbia, resulta problemático realizar una definición unívoca. Sus manifestaciones se nutren precisamente de la lucha, de la disidencia y de la heterogeneidad. La violencia tiene que ver, como menciona Mafessoli, con esa “parte oscura que atraviesa permanentemente el cuerpo social y el cuerpo individual” (p. 29).

La violencia es una fuerza avasalladora e indómita, una necesidad transgresora que se impone contra la voluntad de quienes la padecen. Más allá de ser considerada como un padecimiento o una anomalía, la violencia se erige como un rasgo fundamental de la actividad humana. Desde la violencia más burda y explícita hasta las formas más sutiles como el lenguaje, el mundo se le abre al hombre en tanto que es posible transgredirlo y transgredirse.

CAPÍTULO 2. Modulaciones y manifestaciones contemporáneas de la violencia

La violencia no se trata de un fenómeno unitario, sino que aparece bajo múltiples rostros y situaciones. De acuerdo con el filósofo esloveno Slavoj Žižek, la violencia se compone de un triunvirato que abarca distintos niveles del orden social contemporáneo: la violencia subjetiva, la violencia objetiva y la violencia simbólica. Cada una de ellas posee una dinámica propia, con instrumentos y métodos específicos, pero cuya interacción hace compleja su identificación concreta.

En un primer momento, se aborda la violencia subjetiva a partir de su amplia gama de modulaciones. Por una parte, se analiza, desde Carl Schmitt, la latente presencia de la violencia, bajo la careta de la hostilidad, en las relaciones con los otros. Lejos de atestiguar su paulatina desaparición, la violencia se asoma, bajo la mirada de Schmitt, como una constante antagónica que pone en marcha el engranaje de la competencia y de la lucha. Posteriormente, ya establecida la presencia de la violencia en el ámbito social, se examina la violencia en el contexto del mundo contemporáneo a través del Índice Global para la Paz (*Global Peace Index*). Se trata de un informe realizado en el 2015 por el Instituto para la Economía y la Paz (*Institute for Economics & Peace*), en el que se miden los niveles de violencia alrededor del planeta, así como las consecuencias que ésta tiene para las economías regionales. Desde el impacto del terrorismo, pasando por las muertes a causa de conflictos internos, hasta la violencia provocada por el crimen organizado; el reporte se avoca a interpretar los datos recabados para generar estadísticas y trazar un mapa global de la violencia. Frente a los brotes de violencia que enlista el Índice Global para la Paz, se aborda la figura del gran criminal que analiza Walter Benjamin en su ensayo *Para una crítica de la violencia*. Gran parte de las violencias que menciona el reporte –terrorismo, conflictos internos y crimen organizado– se resumen en el enfrentamiento entre el monopolio de la violencia, sostenido por el derecho, y los brotes de violencia ilegal que lo ponen en entredicho. Esta situación surge cuando la persecución de

los fines personales colisiona con los fines del derecho, llevando dicho encuentro a un irremediable conflicto que culminará con la imposición de una de las partes. Se trata, a final de cuentas, de la instauración y la preservación de un determinado orden a partir de la violencia.

A continuación, bajo la consigna de la violencia ilegal, se presenta el icónico caso de Gilles de Rais, un valiente y noble caballero francés, quien se convirtió en un famoso asesino que cuenta entre sus víctimas a decenas de niños y de niñas. Violaciones, torturas, desmembramientos. Se trata de un frenesí de violencia que de Rais llevaba a cabo, en compañía de sus súbditos, dentro de su castillo. Sin embargo, más allá del morbo que suscitan los crímenes de Gilles, lo relevante para el análisis reside en la relación entre la violencia y la razón técnica. Específicamente, en cómo se instrumentaliza la violencia para dar lugar a una crueldad sin fin. Pero allí donde parece que la violencia no tiene límites se cierne la sombra del castigo. A final de cuentas, el noble caballero tuvo que pagar la sangre que derramó con su propia vida. De esta manera, se introduce el análisis del suplicio desde la perspectiva de Michel Foucault. Se trata nuevamente de la relación entre la violencia y la razón técnica, pero esta vez legitimada por el poder político. El suplicio cumple un propósito (anular la transgresión del crimen) y sigue una lógica (controlar la intensidad y la duración del dolor sobre la víctima). Una plaza pública, una muchedumbre morbosa, un cadalso, un verdugo y la estrella de la puesta en escena: el condenado. En el fondo, toda esta ritualidad funciona como manifestación y renovación del poder del soberano. Sin embargo, con el paso del tiempo, se gesta una paulatina repulsión por el ejercicio explícito de la violencia. La pena capital debe aplicarse de la manera más rápida e indolora posible. Lo importante es reducir al mínimo el contacto con la violencia. La teatralidad del suplicio es sustituida por la sobriedad y la discreción. La cuestión central ya no radica tanto en inhibir los comportamientos violentos a través del montaje explícito del castigo, sino extirpar la violencia de raíz, corrigiéndola y neutralizándola antes de que pueda brotar. Finalmente, se examina el gradual proceso para suprimir la violencia del comportamiento humano. De la mano de Michel Maffesoli, se pretende rastrear cómo es que la noción de progreso ha

influido en el menoscabo de la violencia. Frente a la repulsión por la violencia que señala Foucault, se suman una serie de procedimientos asépticos que busca esterilizar cualquier comportamiento considerado como peligroso o disfuncional. Se trata de un desarrollo continuo en que ni el azar ni la espontaneidad tienen cabida. Toda intensidad, incluida la violencia, es sacrificada en pos del orden y de la regularidad. Lo anterior guarda el propósito de canalizar esos aspectos “malditos” de la humanidad hacia la mayor utilidad posible. La mirada se sitúa frente al anhelado ocaso de la violencia subjetiva, cuando los cuerpos son domesticados y se controla cada aspecto de la vida.

2.1. La violencia subjetiva

Como parte del triunvirato de la violencia que señala Žižek, la violencia subjetiva suele presentarse como la manifestación más llamativa e, inclusive, como la única. Terrorismo, crimen organizado, conflictos internos, guerras, disturbios civiles. Todos ellos son ejemplos de violencias regionales, fácilmente reconocibles y de gran impacto mediático. Se trata de una violencia que es “directamente visible, practicada por un agente que podemos identificar al instante” (Žižek, p. 9). La violencia subjetiva se manifiesta como la perturbación del estado “normal” de las cosas. Cuando la frágil paz es puesta en suspenso por explosiones “irracionales” de violencia.

Uno de los aspectos más relevantes de la violencia subjetiva reside en el repudio generalizado que provoca. Las agendas políticas y sociales de los gobiernos se encuentran en una infatigable lucha contra toda perturbación de la paz. Las guerras contra el terrorismo y el narcotráfico son ejemplos de ello. Así como también las múltiples campañas humanitarias para mitigar la pobreza y el hambre alrededor del mundo. La violencia se convierte así en la principal preocupación de las autoproclamadas sociedades liberales. Sin embargo, se cuestiona Žižek, “¿no es un intento a la desesperada para distraer nuestra atención del auténtico problema, tapando otras formas de violencia y, por tanto, participando activamente en ellas?” (p. 21). La violencia subjetiva se presenta como una de las múltiples manifestaciones de la violencia. Junto a ella aparecen,

de manera paralela o subyacente, otras formas de violencia que suelen pasar desapercibidas y que, inclusive, son consideradas como “normales”. Aquí se introducen la violencia objetiva y la violencia simbólica. Ambas son el contraste de un exceso visible de violencia subjetiva. Dentro de la violencia objetiva se inscriben modulaciones como la violencia económica, la violencia política y la violencia de la tecnología. Mientras que la violencia del lenguaje se presenta como la principal modulación de la violencia simbólica. Todas ellas constituyen el amplio, pero no definitivo, mosaico de violencias que cimbran al mundo.

2.1.2. Carl Schmitt y la presencia de la violencia en las relaciones sociales

Las raíces de la violencia se encuentran en la base de cualquier orden social. Desde las democracias liberales hasta las dictaduras totalitarias, la violencia constituye en sí misma el motor que pone en marcha el engranaje de la competencia y de la lucha. Más allá de atestiguar su paulatina desaparición, la violencia se presenta como una constante en las relaciones sociales (6). Esta situación es puesta en evidencia por Carl Schmitt en *El concepto de lo político*. De acuerdo con Schmitt, la hostilidad, como rasgo fundamental de lo político, se haya presente en cada ámbito de la vida a través de diferenciaciones que se contraponen: economía (rentable/no-rentable), religión (devoto/impío), estética (belleza/fealdad), moral (bueno/malo), ciencia (verdad/falsedad). En cada uno de ellos se encuentra abierta la posibilidad de lucha bajo una estructura dicotómica. No obstante, el conflicto se hace patente cuando dichas categorías conceptuales se les atribuyen a personas concretas. De este modo surge el enemigo, no como una entidad abstracta y fantasmagórica, sino como un ente concreto que, en muchas de las veces, se le priva de alguna –o todas– las categorías “positivas” recién mencionadas (rentable, devoto, bello, bueno). Sólo así el enemigo se vuelve reconocible. Los conceptos, ideas y palabras políticas poseen un sentido polémico, que se manifiesta en situaciones y en relaciones concretas. Desde esta perspectiva, las relaciones sociales no están constituidas por el quietismo y la unidad, sino por una dinámica antagónica.

No obstante la presencia del antagonismo en las diversas categorías vivenciales, la distinción entre enemigo y amigo es, en principio, una diferenciación específicamente política. Más allá de las dicotomías éticas, económicas, religiosas o estéticas, el enemigo político se presenta como el otro radicalmente diferente a uno mismo. Sin embargo, no es posible hablar de un enemigo privado-individual, que se odia por motivos emocionales, sino de una colectividad caracterizada como 'enemiga' y que es reconocible de manera pública. Los conceptos 'amigo' y 'enemigo' sólo pueden ser adoptados por pueblos diferenciados que se contraponen bajo condiciones análogas de combate. Ante la tensión provocada por la distinción entre enemigo y amigo, la guerra se convierte en una eventualidad. No se trata de un genocidio o de un exterminio, cuyo punto de partida reside en la desventaja de una de las partes, sino del combate armado entre facciones constituidas políticamente y que poseen las condiciones necesarias para llevar a cabo dicho enfrentamiento. Tal como puntualiza Schmitt:

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente incentivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse no desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero "no afectado" o "imparcial" (p. 57).

Ante la presencia del otro, como lo radicalmente extraño, se hace patente la eventualidad de la confrontación física. La enemistad conlleva a la guerra y, ésta a su vez, conduce a la muerte física del otro. Sin embargo, cabe señalar que para Schmitt la guerra no constituye el fin de lo político, sino sólo una de sus posibilidades efectivas. La guerra en este sentido no tiene porqué ser normalizada

ni tampoco tiene que ser algo deseable. De lo que se trata simplemente es de dar cuenta de la guerra como realización extrema de la enemistad (7).

2.1.3. Índice de Paz Global. La violencia subjetiva en el contexto del mundo contemporáneo

De acuerdo con el Índice de Paz Global (*Global Peace Index*), realizado por el Instituto para la Economía y la Paz (*Institute for Economics & Peace*) en el 2015, la violencia que embarga al mundo ha aumentado en los últimos años. Según el informe, en el periodo de 2008-2015 se presentó una disminución en el nivel de paz de 2.4 % a nivel global (p. 45). A pesar de que los conflictos armados internacionales han decrecido, el mundo se ha vuelto un lugar ligeramente menos pacífico en la última década. Algunas de las manifestaciones que señala el Índice Global de Paz son: el impacto del terrorismo, las muertes por conflictos internos y el hecho de que el número de desplazados y de refugiados es el más alto desde la Segunda Guerra Mundial (*GPI*, p. 22) (8). Esto quiere decir que mientras los conflictos entre Estados son cada vez menos frecuentes, los conflictos internos se vuelven más numerosos e intensos para ciertas regiones. Según el estudio, Europa se coloca como la región más pacífica, mientras que Medio Oriente y el norte de África presentan un alarmante aumento en sus niveles de violencia. Asimismo Latinoamérica aparece como la región más violenta en términos de bienestar social y seguridad, especialmente América Central y el Caribe, cuya tasa de homicidios fue de las más altas (9). Lo anterior señala un distanciamiento entre naciones en lo referente a la distribución de la paz. De acuerdo con el estudio, de los 162 países evaluados, 81 países demostraron una mejora en sus niveles de paz, 78 se hicieron menos pacíficos y 3 permanecieron sin cambios (*GPI*, p. 7). Sin embargo, a pesar de que la balanza entre violencia y paz parece estar casi equilibrada, la situación cambia drásticamente cuando se toma en cuenta la población de estos países. Cerca de dos billones de personas viven en los 20 países menos pacíficos, mientras que menos de 500 millones viven en los 20 más pacíficos (*GPI*, p. 62). Esta situación pone en evidencia nuevamente la alarmante desigualdad en la distribución de paz y un distanciamiento abismal entre naciones.

Pese a la grave crisis de paz que atraviesa actualmente el mundo, llama la atención el enfoque económico que tiene el Índice de Paz Global. Lo que se trata de indagar a través de este informe, no son tanto las consecuencias humanitarias o morales que provoca la violencia en la población, sino el impacto económico que ésta tiene para las empresas y los gobiernos. El aumento de las muertes por conflictos internos, los desplazamientos internos y la ayuda a refugiados ha costado cerca de \$14.3 trillones de dólares o el 13.4% del producto interno bruto mundial (*GPI*, p. 3). En este sentido, las inversiones (privadas o públicas) dejan de estar enfocadas en áreas productivas (desarrollo de negocios, educación, infraestructura y salud) para estar dirigidas a la contención y prevención de la violencia (fuerzas de la seguridad, prisiones y ejército) (*GPI*, p. 68). Según los economistas Brauer y Marlin, “la violencia o el miedo a la violencia podría resultar en alguna actividad truncada y, por lo tanto, estanca la actividad económica” (*GPI*, p. 72) (10). En contraste, en una situación de paz positiva (11), las personas gastan menos dinero y tiempo en su seguridad, para enfocarse en niveles más productivos de la economía. Aunado a lo anterior, si se evita la muerte (violenta) de la población, la economía se beneficia del trabajo productivo de las víctimas potenciales. Las sociedades con una paz positiva son más propensas a cumplir sus metas de desarrollo. Asimismo son más capaces de enfrentar de manera no violenta conflictos y hacer concesiones para reconciliar quejas o injusticias. Además, la paz positiva está asociada con otras consecuencias deseables: ambientes laborales fuertes, mejor desempeño del bienestar, equidad de género y mejor resultado de medidas ecológicas. En este sentido, la paz se encuentra estrechamente relacionada con el progreso social y la productividad económica.

Si bien las consecuencias que acarrea la paz son deseables, la consideración de la persona como mero trabajador/consumidor que plantea el informe podría resultar en una visión utilitarista de la misma. De lo que se trata es de una administración eficiente de la vida y de los cuerpos. Desde esta perspectiva, las consecuencias de la violencia sólo se miden en cifras negativas para los mercados nacionales e internacionales. De ahí el interés que expresa el

informe por desterrar la violencia, en tanto que enemiga del progreso y de la productividad.

2.1.4. La figura del gran criminal en Walter Benjamin. El monopolio de la violencia frente a la violencia ilegal

En el transcurso de la historia se han manifestado figuras que representan un punto de quiebre en la conformación de un nuevo orden o interpretación del mundo. Desde políticos y estrategas militares, hasta artistas y filósofos. Todos ellos se caracterizan por el ejercicio de la violencia que cuestiona el orden establecido (12). Para explicar esta situación, recurrimos a la figura del “gran criminal” que presenta Walter Benjamin. Esta figura irrumpe de manera amenazadora en la escena social, quebrantando el monopolio de la violencia que se procura el derecho. Para conservarse, el derecho legitima el uso de la violencia y se hace patente a través de la coacción. De ahí la función de la policía y del ejército, como instancias a las que se les delega el uso exclusivo de la violencia. En este sentido, la violencia es utilizada como medio para satisfacer fines de derecho. Sin embargo, la amenaza de la violencia que cuestiona al derecho se encuentra latente en la voluntad de las personas. Cuando se persiguen fines individuales a través de la fuerza, se amenaza el poder y la centralidad del derecho: "Todo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia" (Benjamin, p. 26). Por lo tanto, la violencia que se ejerce por fuera de la ley representa un peligro para la sobrevivencia del derecho y debe ser desterrada. El gran criminal aparece para quebrantar el monopolio de la violencia y poner en cuestión la vigencia del derecho. En palabras de Benjamin:

Esta violencia se hace manifiesta para el sujeto de derecho en la figura del gran criminal, con la consiguiente amenaza de fundar un nuevo derecho, cosa que para el pueblo, y a pesar de su indefensión en muchas circunstancias cruciales, aún hoy como en épocas inmemoriales, es una eventualidad estremecedora. El Estado teme esta violencia, decididamente por ser fundadora de derecho, por tener que reconocerla como tal, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el

derecho de hacer la guerra, o cuando las clases sociales lo fuerzan a conceder el derecho a la huelga (p. 29).

El gran criminal aparece como un ejemplo de la violencia subjetiva. El orden no es algo ya dado, sino que nace a partir de la violencia que se impone para preservarlo. Se trata de la violencia ilegal que funda la ley misma. De tal suerte que, como menciona Benjamin, la validez de la violencia como medio depende de su carácter fundador o conservador de derecho (pp. 32-33). A la larga, la violencia conservadora de derecho debilitará a la fundadora de derecho, en tanto que se avoca a reprimir las violencias opuestas hostiles. Sin embargo, como señala Benjamin, "toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia" (p. 33).

2.1.5. La violencia subjetiva y la técnica. El icónico caso de Gilles de Rais abordado desde Michel Foucault

No son pocas las ocasiones en que la violencia se desata de maneras extremas. La historia nos ofrece una plétora de ejemplos cuyos detalles sangrientos suelen generar morbo y horror. Nos situamos en los linderos para cualquier explicación o legitimación racional de la violencia. Se trata del terreno donde la crueldad se desborda y parece no tener fin. La figura de Gilles de Rais se nos presenta como un caso paradigmático en que la violencia y la técnica se asocian para generar un frenesí de crueldad.

El final aproximado (siglo XV) de la llamada Edad Media trajo consigo el ocaso de una serie de rituales y de figuras. Las afrentas caballerescas cayeron paulatinamente en desuso y muchos señores feudales se vieron obligados a someterse a un pujante régimen monárquico. El rey se erigió como la figura central del poder y del ejercicio de la violencia. La promulgación de leyes y edictos pretendía modificar una serie de comportamientos individuales calificados como brutales: "enfrentamientos armados, códigos de venganza personal, la rudeza de las relaciones jerárquicas y la dureza de las relaciones entre los sexos o entre generaciones" (Muchembled, p. 11). Todo lo anterior significó un cambio sobre la

concepción de los peligros que ponían en entredicho la estabilidad de la sociedad y una graduación distinta sobre la tolerancia a la violencia. La transgresión a la normatividad vigente implicaba una penalidad ineluctable. Dentro de esta rúbrica, todo crimen que se relacionara con el derramamiento de sangre humana solía ser pagado con la muerte del culpable.

En el contexto recién descrito se inserta Gilles de Rais, quien fuese un noble y valiente caballero, miembro de una reputada familia francesa, que luchó junto a Juana de Arco en la guerra de los Cien Años. Su bravura en el campo de batalla y su inmensa riqueza le granjearon el respeto y la admiración de la gente. Hasta este punto, de Rais fue, sin lugar a dudas, un ejemplo para nobles y plebeyos. Sin embargo, una vez acabada la guerra y retirado en su castillo, la figura que representaba de Rais cambió drásticamente. Aquel valiente caballero pasó a convertirse en un asesino serial que perpetró múltiples torturas y violaciones contra niños y niñas en el interior de su castillo. En su acta acusatoria se le atribuían los homicidios de por lo menos 140 niños varones, además de que se le imputaba el crimen de abusar sexualmente de ellos. Cada asesinato fue posible gracias a la ayuda de una comitiva de sirvientes, que acompañaba a de Rais en el despliegue de una maquinaria de torturas y de vejaciones. La ritualidad del acto violento requería de una ejecución metódica y planificada. Gilles de Rais llevaba a cabo una orquesta de instrumentos (cuchillos, ganchos, martillos) y de actos (tortura, desmembramiento, muerte), para obtener un gradual aumento de la excitación y del placer sobre el sufrimiento de la víctima (13). En este sentido, la violencia no se reducía a la acción de matar a otro ser humano, sino que se servía de la racionalidad técnica para llevar cabo su funesto objetivo. Tal como menciona el sociólogo Wolfgang Sofsky en su *Tratado sobre la violencia*: "lo que hace tan monstruosas las carnicerías de Gilles de Rais es la combinación de intelecto, pasión y ritual. La frialdad del cálculo está inseparablemente ligada a la embriaguez de sangre, y el tedio a la inventiva de la bestialidad humana" (p. 49). La mancuerna entre razón técnica y violencia permitieron un despliegue inusitado de crueldad en los crímenes de Gilles de Rais.

Después de diversas investigaciones sobre las misteriosas y numerosas desapariciones de niños, Gilles de Rais fue detenido el 15 de septiembre de 1440. En sus declaraciones iniciales afirmó ser inocente e insultaba a los jueces, pero después de varios interrogatorios aceptó los crímenes que se le imputaban. Hundido en un profundo arrepentimiento, de Rais confesó haber violado, torturado y asesinado a una cantidad incierta de niños. En uno de los tantos interrogatorios se le cuestionó a de Rais sobre los motivos que lo orillaron a cometer tales atrocidades. Para decepción de los jueces, el acusado desconocía los fines de tales crímenes. No se trataba del dinero, del poder ni del placer. Aquel que buscara una explicación racional y teleológica, sólo se encontraría con la violencia y la muerte (Sofsky, p. 51). Después de haber rechazado la gracia real, un perdón otorgado por el rey, Gilles de Rais fue ejecutado en una plaza pública de Nantes el 26 de octubre de 1440. Ante la mirada atónita de los espectadores, el acusado murió en la horca junto con algunos de sus cómplices. Posteriormente sus cuerpos fueron quemados con las llamas de una hoguera que yacía debajo del cadalso. Sus restos fueron posteriormente juntados y llevados a la iglesia de los carmelitas en Nantes, donde finalmente serían inhumados. Gilles de Rais quedaría desde entonces en el imaginario social de Europa, inspirando la figura legendaria del caballero de Barba Azul.

Frente a la violencia instrumental de Gilles de Rais, la violencia por la violencia, se erige otra violencia que pretende anular la transgresión del crimen. El castigo opera como una violencia institucionalizada cuya severidad debe igualar o superar al hecho reprimido. Sólo así sería posible, parafraseando a Muchembled, una reparación del tejido social y cultural dañado (p. 26). La privación de la libertad, los interrogatorios, las torturas, la horca y finalmente la hoguera. La violencia, en su modalidad de crimen, es contrarrestada con más violencia, en la modalidad de castigo. De acuerdo con Michel Foucault, la atrocidad de un crimen se hace visible en el suplicio público. Lo que se muestra con el castigo es la magnitud de la infracción que se ha cometido. La atrocidad del crimen es expuesta y contrarrestada con la atrocidad del castigo. En este sentido, el perjurio que suscita el crimen sólo puede ser resarcido a través de la humillación y del

sufrimiento del condenado: “La atrocidad es esa parte del crimen que el castigo vuelve suplicio para hacer que se manifiesta a la luz del día: figura inherente al mecanismo que produce, en el corazón del propio castigo, la verdad visible del crimen” (Foucault, 1975, p. 62).

Más allá de la aplicación de la justicia, para Foucault, la violencia ejercida durante los suplicios obedece a una manifestación y renovación constante del poder del soberano. El monopolio de la violencia obliga al rey a castigar toda forma de violencia ejercida sin su consentimiento. Sólo así es posible restaurar la soberanía ultrajada: “el suplicio desempeña, pues, una función jurídico-política. Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor” (Foucault, p. 55). Por ello, la violencia punitiva no es irracional, sino que sigue una lógica y un propósito.

En un primer momento, se encuentra la aplicación metódica de la tortura para obtener la confesión del acusado. Aquí se instalan una serie de procedimientos cuya inventiva y rigurosidad pretenden infligir dolor en el cuerpo del acusado, a fin de que la verdad del crimen se manifieste. Tal como menciona Foucault: “se trata de un práctica reglamentada, que obedece a un procedimiento bien definido: momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de cada pesa, número de cuñas, intervenciones del magistrado que interroga, todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, puntualmente codificado” (p. 48). Una vez obtenida la confesión, el tribunal competente procede a la aplicación del castigo. La figura del verdugo entra en escena para ejecutar la sentencia. El escenario está listo y a la vista del morbosos público que se amontona para presenciar el espectáculo. El verdugo debe proceder con precisión y no escatimar en sufrimiento ni en sangre derramada. Ahorcamiento, decapitación, desmembramiento. La inventiva técnica de la muerte no parece tener límites. Al final, se expone el cuerpo del condenado ante los atónitos ojos del público. La publicidad del castigo adquiere la función de ejemplo y control. Se muestran las consecuencias de lo que implica la infracción de la ley.

De ahí la importancia de hacer público el suplicio y que el pueblo se convierta en el personaje principal del castigo.

La violencia, otrora ilegal, es legitimada por el soberano y su sequito que ejecuta la sentencia. El suplicio judicial solía funcionar como ritual político, es decir, como una expresión ceremonial del poder (Foucault, p. 53). Se trata de la afirmación tajante del soberano sobre sus súbditos. El suplicio se traduce en el poder que ejerce el soberano sobre cualquier súbdito rebelde que pretenda cuestionar su mandato. El crimen se presenta como la violencia ilegal que atenta contra el poder del soberano. El castigo como la violencia legal que pretende contrarrestar el crimen, restaurando así el poder del soberano. Crimen y castigo. Una alegoría a la obra homónima de Dostoievski. La violencia sólo se paga con más violencia. Mientras más grande sea la transgresión del crimen, el castigo se ejercerá con mayor violencia. Se trata de un idilio donde lo privativo es el derramamiento de sangre.

No es sino a principios del siglo XIX que el aparato judicial siente una gradual repulsión hacia el ejercicio explícito de la violencia. En este nuevo sentir, las prolongadas torturas y las vejaciones sangrientas son repudiadas. El castigo tiene que ser rápido y casi indoloro para el condenado. Como muestra de esto se encuentra la guillotina utilizada durante la época de terror que vivió Francia a finales del siglo XVIII. Los métodos de ejecución se especializan y se vuelven más eficientes e inmediatos. Lo primordial es reducir al mínimo el contacto con la violencia. El sistema punitivo atraviesa una paulatina transformación. Los suplicios y las torturas son remplazados por un sistema administrativo y humanizado del castigo. Tal como advierte Foucault:

La atenuación de la severidad penal en el transcurso de los últimos siglos es un fenómeno muy conocido de los historiadores del derecho. Pero durante mucho tiempo, se ha tomado de una manera global como un fenómeno cuantitativo: menos crueldad, menos sufrimiento, más benignidad, más respeto, más 'humanidad (p. 23-24).

El castigo, otrora efectivo método de disuasión de la violencia y reafirmación de poder, va alejarse de las plazas públicas y convertirse en una cuestión oculta, privada. El espectáculo ya no es necesario para mostrar la perennidad y la efectividad de la ley. Asimismo, el verdugo, antes ejecutor de la sentencia, es sustituido por una serie de técnicos y de especialistas: el vigilante, el médico, el psiquiatra, el educador, el psicólogo. En esta nueva dinámica, se apela a agentes extra-judiciales que justifican la aplicación de un determinado castigo. Pero más allá de la aplicación del castigo, lo que se busca es neutralizar y extirpar la violencia del seno de las sociedades. El delincuente es observado y estudiado, se analizan sus antecedentes y su contexto. Se realizan predicciones sobre su futuro comportamiento, para finalmente ser medicado, corregido, neutralizado. Se trata de un abordaje científico de los comportamientos violentos. Sólo así los riesgos potenciales pueden ser controlados y reprimidos. Lo que se pretende corregir o sancionar, además del crimen concreto, son, como menciona Foucault, “pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan agresiones, pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero a la vez, las perversiones; los asesinatos que son también pulsiones y deseos” (p. 25). El objeto de la pena se ha desplazado. Ya no reside en el cuerpo del condenado, sino sobre su alma. En ella se inscriben pasiones, pensamientos, voluntades y disposiciones. Lo que se busca no es tanto la infracción por tal o cual delito, sino el control y la neutralización del comportamiento considerado como peligroso. Ahí es donde se insertan mecanismos como la tutela penal, la libertad bajo custodia y los tratamientos médicos, que, más que castigar una determinada acción delictiva, se avocan a castigar lo que la persona es y podrá ser.

Los sistemas punitivos se insertan en una economía política del cuerpo. Se trata de una economía del poder que está centrada en el sometimientos de los cuerpos, en extraer de ellos tiempo y trabajo, más que bienes y riqueza (Foucault, 1980, p. 149). Atravesado por una serie de relaciones de poder, el cuerpo es sometido y distribuido como mejor convenga. Se le exigen trabajos, cumplir con rituales y formas que demandan la funcionalidad y la productividad. A través del sometimiento, el cuerpo se convierte en una fuerza útil. Dicho sometimiento es

posibilitado a partir de la producción de una serie de saberes (médicos, pedagógicos, psiquiátricos, legislativos) que operan de manera sistemática en el conjunto del cuerpo social. Se instaura así una tecnología política del cuerpo en cuyo seno se encuentran sutiles mecanismos de disciplina, vigilancia y exclusión:

[El sometimiento] puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo esto no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico. Es decir que puede existir un "saber" del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas (Foucault, p.34).

Esta tecnología política del cuerpo consiste en una instrumentación multiforme, que no es reducible a una sola institución ni a un único aparato estatal, sino que se ejerce transversalmente, desde los mecanismos infinitesimales hasta las formas más generales y globales. Familias, escuelas, hospitales, fábricas, correccionales, prisiones. Se trata de mecanismos que operan dentro y fuera del aparato estatal, de manera subterránea o paralela, para llegar a instaurarse en la cotidianidad.

En suma, desde el fin de la Edad Media hasta la actualidad se ha desarrollado un paulatino proceso que pretende suprimir la violencia de las relaciones sociales. A través de diversos dispositivos inhibitorios y disciplinarios, las autoridades judiciales se habrían abocado a esterilizar las sociedades de todo comportamiento calificado como violento, anormal o disfuncional. La transgresión de la normatividad tuvo como consecuencia el despliegue de toda una maquinaria punitiva, en cuyos límites se encontraba causar el mayor sufrimiento posible al culpable. El caso de Gilles de Rais resulta ilustrativo en este aspecto. La violencia debía ser combatida con más violencia. Para ello, la brutalidad del castigo era igualada o superada por la brutalidad del crimen. Posteriormente, en el transcurso del siglo XIX, las sociedades van adquiriendo un sentido más humanizado del castigo. El contacto con la violencia debe reducirse al mínimo posible. Las penas

capitales son ejecutadas de manera rápida e indolora. Simultáneamente, se desarrollan una serie de saberes que versan sobre el control del cuerpo y del comportamiento humano. Lo privativo ya no es tanto castigar el comportamiento violento, sino corregirlo y suprimirlo. Así surge una tecnología política cuya función consistiría en una administración efectiva de los cuerpos. Se trata de una instrumentación multiforme que lleva consigo el signo de la dominación, de la disciplina y de la utilidad.

2.1.6. El progreso y la violencia

El diagnóstico se viene repitiendo a lo largo de la historia. El hombre padece una necesidad por controlar todo, por evitar lo azaroso y lo espontáneo. La cuestión está en reducir todos los riesgos, tanto individuales como colectivos, al mínimo posible. El principal síntoma de esta enfermedad recae en un padecimiento que se viene gestando desde hace ya unos cuantos siglos: el progreso. A manera de una providencia profana, el progreso se convierte en la normatividad de todo lo que sucede y sucederá. Los acontecimientos están encaminados hacia un perfeccionamiento incierto. Resabios de un paraíso perdido. Toda intensidad es sacrificada para alcanzar el orden y la regularidad. Por lo tanto, la violencia, en tanto que constituye esa parte maldita y oscura del hombre, no debe asomar nunca a la superficie. Tiene que ser erradicada del comportamiento de las personas a partir de mecanismos inhibitorios. Tal como advierte Michel Maffesoli: “Conducir, comer, vestirse, beber, fumar, amar, habitar, y podríamos sustantivar infinitamente numerosas prácticas de la vida cotidiana. Todo será ornado con reglas precisas, rigurosas, imperativas, sin dejar ya lugar a la expresión de la más simple vitalidad” (p. 16).

Se trata de un largo proceso de asepsia que encuentra su apogeo en el siglo XIX y que continúa haciendo estragos en la actualidad. A través de diversas instituciones, se esterilizó a la sociedad de comportamientos considerados como peligrosos. El cuerpo fue domesticado paulatinamente, suprimiendo todo rastro de animalidad. Lo privativo es proteger al hombre de sí mismo, de esas fuerzas

oscuras que pervierten su “verdadera” naturaleza, y de administrar sus capacidades, ahora encaminadas al proyecto unitario del progreso:

Protección contra los asaltos del malvado –lo que será objeto de la teología–, contra los ataques del mal –y los sistemas morales sacan provecho de esto–, contra las múltiples disfuncionalidades sociales –, y todas las grandes ideologías del siglo XIX van a dedicarse a ello permanentemente (Maffesoli, p. 16).

En la persecución de la total transparencia y el control, las sociedades contemporáneas se ven encaminadas a erradicar todo rastro de disfuncionalidad. Aquello que tiene que ver con la anomalía o con la impetuosidad es marginado y tratado por especialistas. Estos aspectos, que constituyen la parte “oscura” del hombre, deben ser canalizados hacia la utilidad. Todo debe ser aprovechado en pos de la tecnoestructura dominante. La monopolización de la violencia se inserta en esta dinámica de dominio como una forma de canalizar ese aspecto “maldito” del ser humano. Esta situación no constituye una novedad para la historia. Sin embargo, lo característico de nuestra época reside en que el “control se aplica en el marco de un monopolio administrativo productivo o utilitario que se sirve, en lo que respecta a los países más avanzados en el plano industrial, de todos los recursos de la técnica y la ciencia” (Maffesoli, p. 31). En este contexto, todo rastro de violencia considerada como demasiado “natural” es estudiado, clasificado y, posteriormente, anulado.

2.2. La violencia objetiva

La violencia objetiva aparece como inherente al estado “normal” de las cosas (Žižek, p. 15). Se trata de la violencia que sostiene las relaciones sistémicas de una aparente normalidad pacífica. Esta manifestación de la violencia suele presentarse como invisible debido al contraste que provocan las explosiones “irracionales” de violencia subjetiva. A causa de lo anterior se genera un “falso sentido de urgencia que domina el discurso humanitario liberal-progresista sobre la violencia” (Žižek, p. 15). ‘No hay tiempo para pensar, se tiene que hacer algo ahora’. Una consigna muy frecuente en la actualidad. La urgencia de la violencia

subjetiva llama inmediatamente a la acción. Pero, al mismo tiempo, encubre las causas que provocan la miseria de millones de personas alrededor del mundo.

La violencia objetiva guarda una estrecha relación con el capitalismo. La especulación financiera, guiada por la circulación y la acumulación de capital, es un factor determinante de la estructura social material. El destino de estratos sociales desfavorecidos e, inclusive, de naciones enteras recae en la “danza especulativa «solipsista» del capital” (Žižek, p. 23). Se trata de una danza que ya no es orquestada por individuos concretos, sino por un sistema anónimo y abstracto: “Este es un vacío que puede experimentarse cuando se visita un país donde reina el desorden, donde el deterioro ecológico y la miseria a que se ve expuesta su población están presentes en cada detalle” (p. 24). Sin embargo, como enfatiza Žižek, este escenario puede ser contrastado con informes económicos que indiquen que la situación financiera de tal país es “sana”. A final de cuentas, las finanzas parecen dictar la objetividad con que se percibe la realidad. La violencia objetiva se presenta así como inherente a las condiciones sociales del capitalismo de escala global (Žižek, p. 25). Mientras la atención está centrada en la emergencia de la violencia subjetiva, con todo lo que tiene de brutal y de cruda, se suele pasar por alto la violencia sistémica en sus componentes más básicos. En este sentido se integran algunas de las modulaciones de la violencia objetiva: la violencia económica y la violencia política.

2.2.1. Violencia económica.

Dios ha muerto, Marx ha muerto y la Bolsa no se siente muy bien.

Marc Augé, *Los nuevos miedos*, p. 22.

Frente al estruendo que provocan las explosiones de violencia subjetiva, se encuentran otras violencias que operan con sigilo desde la cotidianidad. Se trata de las distintas modulaciones que presenta la violencia objetiva, cuya característica común reside en la legitimación de la aparente “normalidad” pacífica de las cosas. Específicamente, en el caso de la violencia económica, se abordan las repercusiones que tiene el sistema capitalista de escala global en la vida de los trabajadores, a partir de fenómenos como el empleo precario y el desempleo. De

esta manera, tomamos como punto de partida un abordaje de la época “dorada” del empleo durante el siglo XX, sólo para contextualizar la actual crisis que embarga a la economía mundial. Ya esbozado un panorama general sobre las dificultades que enfrenta la economía, se analizan las formas bajo las cuales opera la violencia económica. De la mano de Julio César Neffa se enlistan las distintas modalidades en que se ve deteriorada la relación salarial (desde los contratos de duración determinada hasta la poca o nula seguridad social). Asimismo, siguiendo a Viviane Forrester, se aborda el fenómeno del desempleo como una de las formas más extremas de ejercer la violencia económica. A continuación se examinan las consecuencias que tiene este tipo de violencia para los trabajadores, entre las cuales se encuentran aquellas que representan un deterioro de la salud (depresión, estrés y enfermedades), aquellas que resultan en una reducción del tiempo de esparcimiento (actividades recreativas y relaciones personales) e, inclusive, la clausura de la propia vida (suicidio). Finalmente se plantea la sujeción a la violencia económica como única alternativa para la sobrevivencia. Se trata ya no tanto del temor por ser víctima de la explotación y de la desigualdad, sino del escenario en el cual la explotación ya no sea posible.

2.2.1.1. La nostalgia del trabajo

Vivimos bajo un anacronismo, nos advierte Viviane Forrester en su ensayo *El horro económico*. Una era ha terminado y aún no nos hemos dado cuenta de ello. Se trata de una era en la que los trabajadores podían disfrutar de un relativo estado de bienestar y de seguridad. Un periodo que se antoja como la breve estancia que el hombre disfrutó en el paraíso antes de ser abruptamente expulsado. Nos situamos en los albores del capitalismo industrial. Donde las ganancias eran palpables y las transacciones verificables. Un capitalismo cuyos inmuebles (fábricas, talleres, minas, bancos) y actores (gerentes, empleados, obreros) eran fácilmente reconocibles y ejercían papeles definidos. Los dueños de las empresas eran personas tangibles, a veces solas, a veces asociadas, pero siempre expuestas al escrutinio público. Un capitalismo donde la producción de mercancías, las negociaciones y la circulación de materias primas cumplían

funciones esenciales. Donde aún era posible distinguir sus configuraciones y separar el comercio de la industria y de las finanzas. Inclusive, si no se estaba conforme, se sabía a qué oponerse y dónde hacerlo. Todo lo anterior era enunciado en un lenguaje comprensible, sin necesidad de apelar a metáforas ni eufemismos para disfrazar o explicar una determinada situación.

Concretamente, Julio César Neffa ubica dicho periodo de bienestar económico durante la segunda posguerra del siglo XX. Se trata de un régimen que propició el crecimiento sostenido y acumulativo, beneficiando, primeramente, a los países industrializados y, posteriormente, al resto del mundo. Esta situación fue posible, como señala Neffa, “gracias a las elevadas tasas de inversión, la mecanización de la producción y esfuerzos de formación profesional que dieron lugar a incrementos de productividad” (p. 8). Las medidas adoptadas acarrearón una pujante creación de empleos que gozaban de estabilidad, de seguridad y de salarios elevados. Se trataba de trabajos que, en su mayoría, estaban sujetos a un contrato de tiempo indeterminado, respaldados por garantías de seguridad y que gozaban de estabilidad legal. Los beneficios no se limitaban exclusivamente al trabajador, sino que también abarcaban a su familia en cuestiones de protección social (p. 7). Asimismo el hecho de poseer un empleo legal y estable se traducía en la posibilidad de acceder a préstamos y subsidios para el consumo o la inversión. Respecto al salario, los trabajadores percibían un aumento significativo y sostenido con base en la productividad del sector al que se pertenecía, la antigüedad y los resultados económicos de las empresas.

Después de más de treinta años de funcionamiento, el modelo económico adoptado después de la Segunda Guerra Mundial entra en crisis en la década de 1970. Las altas tasas de crecimiento en la productividad se vieron agotadas debido a limitaciones económicas, técnicas y sociales. Por una parte, parafraseando Neffa, la apertura del comercio exterior y la mundialización fomentaron la competencia y frenaron la industrialización sustitutiva de importaciones. Asimismo la importancia de las finanzas opacó a la economía real, dando un mayor peso a la especulación sobre la inversión. Aunado a lo anterior,

los flujos del comercio internacional de productos manufacturados se vieron afectados debido a la aceleración y la difusión del cambio científico y tecnológico, que posibilitaron la deslocalización de la producción hacia los países en vías de desarrollo, cuyos costos laborales y fiscales eran considerablemente menores que en los países desarrollados (Neffa, p. 9).

Debido a las causas recién señaladas, la relación laboral sufre una serie de transformaciones en detrimento del trabajador. Por una parte, como señala Neffa, para reducir los costos que generaba la elevada cantidad de asalariados, los dueños de las empresas recurrieron a la reducción del personal. Una vez establecidos los recortes, las empresas implementaron las horas extraordinarias y la contratación de trabajadores en condiciones precarias, siendo algunas de las formas más generalizadas el empleo eventual y los contratos de duración determinada (Neffa, p. 10). También se incrementaron las tarifas de servicios públicos para paliar los subsidios dirigidos a las instituciones de seguridad social. Asimismo, para obtener mayor flexibilidad y agilidad ante los súbitos cambios de la demanda, las empresas se vieron en la necesidad de precarizar la fuerza de trabajo a través de la subcontratación y de la tercerización con empresas más pequeñas. De tal suerte que las empresas dirigieron su mirada hacia países que ofrecían atractivos fiscales y mano de obra barata y calificada. Debido a lo anterior, las condiciones laborales se volvieron más inseguras, con tareas más pesadas y peligrosas dentro de horarios o de períodos atípicos, provocando así consecuencias negativas sobre la salud y el salario del trabajador. Todo estos cambios pueden ser sintetizados en lo que Neffa llama "efecto regalo" (p. 14). Se trata de una metáfora que hace referencia a los beneficios que obtienen las empresas tras vulnerar la otrora estabilidad y seguridad del empleo. Pero nada de lo anterior hubiese sido posible sin la implementación de políticas públicas que, de acuerdo con Neffa, estaban orientadas a "intensificar el trabajo, incrementar la productividad, flexibilizar el uso de la fuerza de trabajo [...], reducir los costos salariales directos e indirectos y frenar los crecimientos del salario real al ganar competitividad según los precios" (p. 12). La suma de una serie de esfuerzos encaminados a legitimar y normalizar el trabajo precario.

2.2.1.2. Formas en que se presenta la violencia económica

Cuando se trata de obtener una mayor ganancia, la organización del trabajo se convierte en la variable más fácil de manipular para reducir costos de producción y aumentar los beneficios para las empresas. De esta manera, se introducen condiciones como el desempleo técnico, los horarios desfasados, el empleo temporal, el empleo informal y los contratos de duración determinada (14). Todas ellas se enmarcan en lo que Neffa denomina como trabajo precario. El término hace referencia a una modalidad del empleo que tiene como principal característica la inseguridad y la inestabilidad de la relación salarial. De acuerdo con el glosario de términos laborales publicado por la Secretaria del Trabajo y Previsión Social, los empleos precarios consisten en la reunión de una o más de las siguientes características:

- a) Carecen de prestaciones; b) Se rigen únicamente por un contrato verbal; c) Aquéllos cuya jornada laboral rebasa los horarios máximos establecidos por la legislación correspondiente; d) No perciben remuneración alguna, o ésta es inferior al monto equivalente de dos salarios mínimos vigentes en la zona y fecha en que se levante la encuesta respectiva.

En este sentido, el trabajo precario se legitima a través de leyes y decretos, a pesar de las repercusiones negativas que pudiese tener sobre la vida y la salud de los trabajadores. Lo anterior no quiere decir que el trabajo precario sea un fenómeno relativamente nuevo, siempre ha estado presente desde los inicios del capitalismo industrial, pero a partir de la crisis que sufrió la economía en los años setenta se da un crecimiento exponencial de los empleos sometidos a esta lógica. Este crecimiento se propagó primero en los países capitalistas industrializados y, posteriormente, en los países en vías de desarrollo. Bajo el contexto latinoamericano, los sectores más vulnerables frente al trabajo precario son los jóvenes, los trabajadores adultos en activo que fueron despedidos o jubilados prematuramente, los trabajadores extranjeros (específicamente aquellos que son indocumentados), las amas de casa con un bajo nivel educativo y los trabajadores que han salido de un largo periodo de desempleo (Neffa, pp. 19-20).

Aunado al trabajo precario, se suma el desempleo (15) como otra modalidad en que se ejerce la violencia económica. Éste es entendido como “el ocio involuntario de una persona que desea trabajo a los tipos de salarios reales y que no puede encontrarlo [...]” (Herrador, p. 123). Ya sea que se trate de la reubicación de una empresa, de las fluctuaciones de la economía o del cambio tecnológico, el desempleo se presenta de manera general como la ausencia o la pérdida de trabajo remunerado. Como menciona Viviane Forrester: “Un desempleado [...] está atrapado por una implosión general, un fenómeno comparable con esos maremotos, huracanes o tornados que no respetan a nadie y a quien nadie puede resistir. Es víctima de una lógica planetaria que supone la supresión de lo que se llama trabajo, es decir, de los puestos de trabajo” (p. 13). El desempleado tiene ante sí la amenaza latente de la miseria, de la pérdida del techo, de la consideración social y de la autoestima (Forrester, p. 4). Sin embargo, lo atemorizante no es tanto el desempleo en sí mismo, sino el sufrimiento y la angustia que engendra.

Mientras la exigencia de ser útil o “empleable” está ahí, perenne como un imperativo, las condiciones que habilitan su cumplimiento se desvanecen. Las ofertas de trabajo se vuelven cada vez más escasas. Aun así se pretende que todo sigue su marcha habitual. ‘La crisis puede y va a ser superada, sólo es cuestión de tiempo’. Se repiten y nos repiten constantemente los gobernantes y los empresarios. A manera de un placebo, se auguran tiempos mejores que sobrevengan la actual crisis. Tiempos que nunca llegarán, pero que logran una calma disimulada. “¡Qué embuste!”, nos advierte Forrester, “tantos destinos masacrados con el solo fin de construir la imagen de una sociedad desaparecida, basada en el trabajo y no en su ausencia; ¡tantas vidas sacrificadas al carácter ficticio del adversario que se promete vencer, a los fenómenos ilusorios que se pretende querer reducir y poder controlar!” (p. 16). Ante la búsqueda infatigable por un trabajo, se obliga a conformarse con cualquier tipo y con cualquier sueldo. Se tiene miedo a no encontrar un trabajo, pero también cuando por fin se obtiene, se teme perderlo. La seguridad de conservar un empleo ya no depende tanto del trabajador, sino del rumbo errático y volátil de la economía.

2.2.1.3. Consecuencias de la violencia económica

La incidencia de la violencia económica suele dejar huellas “invisibles” en la vida privada del trabajador. No se trata ya de moretones, mutilaciones ni homicidios, sino de agresiones que afectan la endeble estabilidad psíquica y anímica de las personas, además de que merman sus relaciones sociales y sus tiempos de esparcimiento. De acuerdo con un estudio realizado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), las largas jornadas laborales tienen repercusiones directas en la salud de los trabajadores (16), comprometiendo su seguridad y provocando estrés. Asimismo, debido a lo anterior, se tiene una reducción considerable del tiempo dedicado al cuidado personal y al ocio (socializar con amigos y familia, *hobbies*, actividades recreativas). Lo cual se traduce en una disminución del bienestar físico y mental de los trabajadores. En este sentido, como señala Marc Augé, la frontera que dividía la vida privada del trabajador del ámbito laboral se desvanece, dando lugar a un sentimiento irreversible de total desposesión: “Los tabiques que dividían la vida profesional de la vida privada han saltado en pedazos o, más precisamente, estos ámbitos han dejado de ser compartimentos estancos” (p. 19). Su ser queda expuesto ante el riguroso escrutinio de los otros y padece una soledad que se asemeja al extrañamiento de sí mismo.

Como se había mencionado anteriormente, el estrés se presenta como una de las consecuencias directas de las largas jornadas laborales. No obstante, existen otros factores que también lo provocan. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS), el estrés laboral (17) puede ser causado por una mala organización del trabajo (cuando existe una deficiente gestión de los puestos o cuando las condiciones laborales son insatisfactorias); el exceso de exigencias y presiones; la falta de apoyo por parte de compañeros y superiores; y, por último, el poco o nulo control sobre la actividad que se realiza y las presiones que ésta conlleva (p. 5). Toda esta serie de causas sobre el estrés laboral se conjugan para dar rienda a un complejo mosaico de efectos físicos y psicológicos: trastornos digestivos, cardiopatías, aumento de la tensión arterial, dolor de cabeza,

trastornos músculo-esqueléticos; así como depresión, irritabilidad, insomnio y angustia (OMS, p. 8). Frente a esta situación, el trabajador no tiene otra alternativa más que ajustarse a las altas cuotas de la productividad y la competencia, si no quiere ser despedido y expuesto a la miseria.

La vida del trabajador se ve mermada frente al poder de la ganancia. Desde la propia economía, pasando por la cultura hasta llegar a la política, la ganancia es el punto neurálgico en que convergen todos los aspectos de la vida y la vida misma. Tal como advierte Forrester, “la ganancia tiene la prioridad; es el origen de todo, como una suerte de *big bang* [...] Ante todo está la ganancia, en función de la cual se instituye lo demás” (p. 22). No obstante, la ganancia sólo beneficia a un puñado de personas, cuyo poder económico se acrecienta constantemente. Para tener derecho a vivir en nuestras sociedades no basta con simplemente “existir”, sino que se debe ser “útil”, “rentable”, “productivo”. Se trata, como apunta Forrester, de darle “ganancias a las ganancias” (p. 15), de ser “empleable” o “explotable”. Ante los rampantes niveles de pobreza y desempleo, cabe preguntarse si la vida ha dejado de ser un derecho y ahora tenemos un exceso de seres vivos. Se trata de una pregunta incómoda que no se pronuncia abiertamente, pero que en la realidad es respondida cuando se deja que la hambruna y la miseria diezmen a poblaciones enteras. Los grandes empresarios e inversionistas carecen de una obligación para generar empleos y sustentar la sobrevivencia de millares de personas. Se trata de un mundo donde impera el valor del signo y no el valor de la vida: “Lo que les importa [a los poderes de la economía del mercado] y resta importancia a los demás fenómenos son las masas monetarias, los juegos financieros: las especulaciones, las transacciones inéditas, los flujos impalpables, la realidad virtual que hoy es más influyente que ninguna” (Forrester, p. 33). Sin ninguna función o utilidad, prolongar la vida resulta ser un asunto fútil. La expansión empresarial y el aumento de las ganancias se convierten en leyes universales e incuestionables.

La vida depende de la ganancia. El trabajo precario, en sus diferentes modalidades, debe ser soportable si lo que se quiere es sobrevivir. Se teme el

desempleo en la medida en que representa la puerta hacia la miseria. Pero más importante aún, como advierte Augé, lo que se teme muy en el fondo es el vacío: *horror vacui*. La cuestión central sobre el problema del capitalismo ya no radica tanto en la explotación del hombre, sino el escenario en el que la explotación deje de existir: “Los proletarios ya no sueñan con derribar el sistema, sino que temen que el sistema se derrumbe solo” (Augé, p. 23). Ante las crisis económicas que azotan al mundo, la amenaza sobre el fin de la explotación se mantiene como una tensión constante que pone en entredicho la viabilidad de millares de empleos.

2.2.2. Violencia política.

Si soñáramos todas las noches que somos perseguidos por enemigos y agitados por estos penosos fantasmas, y si pasáramos todos los días con diversas ocupaciones, como cuando se hace un viaje, se sufriría tanto como si esto fuera verdadero y se tendría tanto miedo a dormir como el que se tiene a despertar cuando se teme estar, efectivamente, en semejantes desgracias. Y, en efecto, produciría poco más o menos los mismos males que la realidad.

Pascal, B. *Pensamientos*. 386.

El mundo contemporáneo se sacude ante una marejada de miedos. Desde las amenazas globales, como el terrorismo, hasta los peligros locales, como la criminalidad cotidiana; las sociedades parecen encontrarse en un constante estado de alerta. La confianza en el progreso y en la razón se va desvaneciendo, a medida que una vaga sensación de malestar se apodera de las personas, provocando reacciones que van desde el pánico hasta la hostilidad. Bajo este panorama se inserta la violencia política como otra de las modulaciones de la violencia objetiva. Se trata de una violencia que tiene como sello característico el provocar ciertos miedos, a partir de la manipulación de amenazas, para la movilización o paralización de las sociedades. En este sentido, se examina en primer lugar el relativo estado seguridad que se experimentó durante la Modernidad, resaltando la confianza puesta hacia sus herramientas e instituciones para superar cualquier adversidad. Posteriormente, se analiza cómo es que las promesas hechas por la Modernidad se tornan en pesadillas. Mientras que las instituciones, otrora encargadas de la protección, pierden legitimidad y confianza,

las sociedades se van sumiendo en la incertidumbre y el miedo. Lo anterior puede ser atribuido a la búsqueda infatigable, pero nunca satisfecha, por protección. Ya establecido el punto de quiebre que da paso al estado de inseguridad contemporánea, se plantean una serie de riesgos que parecen escapar al control humano. Se trata del resurgimiento de riesgos sociales aparentemente neutralizados, así como de una nueva generación de amenazas que brotan como consecuencia de un mundo interconectado. Para explicar esta vorágine de riesgos, se estudia el concepto de la política del miedo como la aplicación concreta del miedo para encausar a las personas hacia determinados fines políticos. Finalmente, se analiza el papel que desempeñan los medios de comunicación en la creación y la transmisión de miedos. Se trata de explicar cómo los medios se convierten en legitimadores del acontecer cotidiano y la influencia que ejercen sobre las personas.

2.2.2.1. La nostalgia por el pasado: el “imaginado jardín de la cultura liberal”

Se suele pensar el pasado como un tiempo mejor que el presente, como una especie de utopía o paraíso perdido. Este pasado idílico está constituido por una serie de imágenes estructuradas y selectivas que conforman un mito. Y, al mismo tiempo, se piensa el momento en que se dio un mal paso y todo fue tirado por la borda. Desde ese instante las cosas fueron diferentes, casi siempre más precarias o más penosas. La comparación es inevitable y nos obliga a adoptar cierta perspectiva desde el presente en que nos situamos. Tal como afirma George Steiner: “Cada era verifica su sentido de identidad, de regresión o de nueva realización teniendo como telón de fondo ese pasado” (p. 18).

El pasado al cual se hace alusión es el “mito del siglo XIX” o el “imaginado jardín de la cultura liberal” (Steiner, p. 19). Éste se ubica temporalmente entre la década de 1820 (fecha convencional y aproximada) y el año de 1915 (inicio de la Primera Guerra Mundial); mientras que geográficamente se extiende por toda la Europa Occidental hasta Inglaterra. Dentro de estas coordenadas se suelen describir sociedades con un alto grado de alfabetización, en donde la ley era acatada y existían formas representativas de gobierno. Asimismo se contaba con

el resguardo de la vida privada, con seguridad en las calles y una cultura urbana carente de súbitos estallidos de violencia. A pesar de algunos conflictos armados, se experimentó una relativa coexistencia pacífica entre las naciones. A lo anterior se suma el papel económico y civilizador que se le atribuye a las artes, la ciencia y la técnica (19). En suma, lo que se esboza es una mitología del control y del progreso sobre la base de una armonía pacífica. Cuando se mira esa imagen del pasado, lo que se proyecta es un mundo más civilizado, más seguro, más humanamente articulado.

Sin embargo, como advierte Steiner, el “mito del siglo XIX” obedece más a una cuestión imaginativa o volitiva que a una constatación de los hechos. Bajo la capa civilizatoria se encontraban profundas fisuras de explotación social: la alfabetización sólo concernía a un reducido sector de la población; había un profundo odio entre generaciones y clases; la seguridad no era más que una cuestión de mantener los barrios bajos al margen de los parques y los centros urbanos; la riqueza intelectual y la relativa estabilidad económica, que gozaban las clases media y alta, fueron posibles gracias a la explotación de vastas regiones que hoy conocemos como tercer mundo. En este contexto, el “imaginado jardín de la cultura liberal” se descubre como el producto de la desigualdad, la marginación y la dominación. Aun sabiendo esto, “la imagen que llevamos en nuestro interior de una coherencia perdida, de un centro rector, tiene mayor autoridad que la verdad histórica. Los hechos podrán refutar esa autoridad, pero no eliminarla” (Steiner, p. 24). Como si se tratara de una necesidad humana, la nostalgia por esa imagen idílica del pasado actúa como una brújula que da sentido y equilibrio al presente. Se piensa, no sin cierta nostalgia, que nuestra actual situación de desasosiego frente al desmoronamiento de las instituciones morales y sociales, ante las explosiones de violencia irracional y el inminente desastre ecológico, se traduce en lo que podríamos considerar como el fin de la civilización tal como la conocimos. Cuyos vestigios podrían desaparecer por completo o confinarse pequeños espacios aislados. Se tratan de temores arraigados en el espíritu contemporáneo y que embisten con una mayor fuerza a partir de la comparación con el pasado (Steiner, p. 19).

Cuando Kant se pregunta por el porvenir de la humanidad sobre la Tierra, se plantea tres posibilidades: una de ellas consiste en el estancamiento en un mismo punto que oscila constantemente entre lo mejor y lo peor (abderitismo); otra posibilidad más optimista aboga por el progreso constante del género humano hacia lo mejor (eudemonismo o milenarismo); finalmente, cabe considerar un retroceso constante hacia lo peor (terrorismo moral) (pp. 153-154). Cada una de ellas presenta problemas que involucran a la propia naturaleza ambivalente del ser humano. Las disposiciones morales del ser humano no son enteramente buenas, ni tampoco absolutamente malas, sino que ambas se mezclan en una medida que se desconoce y de la que tampoco sabemos qué esperar (Kant, p. 155). No obstante, la discusión contemporánea se centra en la disputa entre el milenarismo y el terrorismo moral. Por una parte, el futuro nunca había estado tan próximo y tan asequible como en aquel “mito del siglo XIX”. Parecía como si todas las utopías se conjugaran para realizarse en el periodo de una vida. Desde la utopía positivista de Comte hasta las utopías esbozadas por Saint-Simon o Charles Fourier. Se trataba de un espíritu lleno de optimismo y de entusiasmo por el futuro. En contraste, con un talante pesimista (o realista), somos conscientes del deterioro constante del mundo. “Debemos dejar la Tierra en 100 años”, reza el encabezado de un artículo sobre el afamado astrofísico británico Stephen Hawking (Silva). Si no nos trasladamos a nuevos planetas habitables en el transcurso del siguiente siglo, advierte Hawking, la raza humana deberá enfrentar la extinción. Las amenazas son múltiples y parece que aumentar conforme pasa el tiempo. Desde probables colisiones con asteroides, pasando por el cambio climático y la sobrepoblación, hasta las epidemias por virus genéticamente modificados y el latente estallido de una guerra nuclear. Bajo esta rúbrica, el placentero sueño del siglo XIX se ha convertido en una pesadilla. El futuro es visto con temor, pensando siempre que lo peor aún está por venir.

Un aspecto común de las utopías reside en la tajante separación de sus habitantes respecto del mundo exterior. Ya sea que se trate de fronteras naturales, como es el caso de las islas descritas en la *Nueva Atlantida* de Francis Bacon o la *Utopía* de Tomás Moro; así como de fronteras fortificadas, como sucede en la

República platónica o la *Ciudad del Sol* de Tomás Campanella. De cualquier forma, lo que pretenden estas utopías es mantener cualquier amenaza al margen de sus ciudades perfectas. Más allá de la paz, la seguridad y el bienestar generalizado, se encuentra un mundo sumido en la violencia, el miedo y la desdicha. Un paralelo contemporáneo respecto a las utopías aludidas se encuentra en las “sociedades aseguradas” (p. 12) que describe Robert Castel. Se trata de sistemas complejos que brindan seguridad a sus miembros, exclusivamente en naciones pertenecientes al llamado “primer mundo”, a través de instituciones sociales que cubren ámbitos como la salud, la educación o la vejez. No obstante, más allá de estas sociedades cercadas por la seguridad, se extiende una red omnipresente de amenazas (guerra, pobreza, enfermedad) que causan estragos en el resto del mundo “civilizado”. Pero la sensación de inseguridad permanece latente aún dentro de estas islas “aseguradas”. Los individuos son conscientes de que las instituciones encargadas de procurar protección son susceptibles de fallar, por lo que suelen frustrar las mismas expectativas que generan. Los riesgos sociales que parecían haber sido neutralizados (accidente, enfermedad, desempleo, incapacidad para trabajar debido a la edad o a una discapacidad) resurgen a partir de una serie de cambios socioeconómicos que se instalan a mediados de la década de 1970 (Castel, p. 75). Esta situación provoca un estado de incertidumbre frente al futuro y un desasosiego que alimenta la inseguridad civil, vulnerando principalmente a los estratos sociales más pobres.

Aunado al debilitamiento de los sistemas de seguridad clásicos, brota una nueva generación de riesgos que se presentan como imprevisibles, incalculables y, en su mayoría, irreversibles. Éstos se clasifican, de acuerdo con Ulrich Beck, en tres dimensiones que afectan de manera global a las sociedades: en primer lugar se encuentra la crisis ecológica; en un segundo momento están las crisis financieras; y, en último lugar, se halla la amenaza del terrorismo transnacional (Yates, p. 103) (18). Cada una de ellas se encuentra ligada con aspectos que solían promocionar la llamada Modernidad. El ideal del progreso, encarnado en el desarrollo de las ciencias y de las tecnologías, terminó por volcarse contra la

humanidad y el medio ambiente. Se trata de amenazas o eventualidades nefastas que efectivamente pueden acontecer, pero que no se poseen las tecnologías para enfrentarlas ni mucho menos los conocimientos para anticiparlas. La mejor, o quizás, única alternativa sería prepararse para el peor escenario y tomar medidas cautelares. Mientras tanto, la sensación de frustración aumenta a medida que nos vemos desbordados por la multiplicación de estos riesgos inherentes al proceso de la Modernidad. Los actuales peligros demandan una certeza de seguridad irrealista o imposible de llevar a cabo. En este sentido, la seguridad se convierte en una búsqueda constante y a cada paso socavada: “ya no es el progreso social sino un principio general de incertidumbre lo que gobierna el porvenir de la civilización. Es hacer de la inseguridad el horizonte insuperable de la condición del hombre moderno” (Castel, p. 76). Se gesta así, en las sociedades contemporáneas, una relación ambigua entre la protección y la inseguridad, los seguros y los riesgos. Ante la pujante amenaza de los riesgos contemporáneos, crece una desesperada demanda por seguridad y, al mismo tiempo, se desvanece la posibilidad de estar totalmente protegido.

La problemática de la seguridad toma relevancia a partir de la Modernidad, instalándose en el discurso de filósofos como Hobbes (*Leviatán*) y Rousseau (*El contrato social*). De acuerdo con Castel, el hombre contemporáneo tiene una necesidad “social” por sentirse protegido (p. 85). Durante un breve tiempo, el Estado fungió como el guardián del ser humano, a través de una compleja red de sistemas e instituciones que lo protegían frente a los embates del mundo. Sin embargo, cuando esas seguridades se vieron comprometidas, el individuo, frágil y exigente, se volcó hacia el miedo y buscó desesperadamente volver al seno perdido. Se trata de una tragedia escenificada en dos actos: el primero consiste en la naturalización de la seguridad en el individuo por parte del Estado; el segundo reside en la fragmentación de las protecciones de una manera tal que apunta a ser irreversible. Esta situación da paso a una creciente sensación de aislamiento o de desarraigo. Sin el auxilio de los otros, de las instituciones o del Estado, el individuo tiene que vérselas consigo mismo para procurarse su seguridad. En este sentido, la seguridad deja de ser una cuestión pública o colectiva y se convierte en un

asunto privado, que compete exclusivamente al afectado: “Si los riesgos se multiplican hasta el infinito y si el individuo está solo para hacerles frente, es al individuo privado, privatizado, al que le corresponde *asegurarse a sí mismo*, si puede” (Castel, p. 83).

Más allá de todas las amenazas y peligros que se ciernen sobre la humanidad (crisis financieras, desastres ecológicos, terrorismo), la principal preocupación recae en la creciente sensación de que vivimos en un mundo interconectado que se nos escapa de las manos (Yates, p. 99). Nos enfrentamos al colapso de las instituciones encargadas del control, así como de las ideas de “racionalidad” y “certeza”. Los miedos y los peligros contemporáneos ya no pueden ser atribuidos a Dios ni a la Naturaleza, ni tampoco es viable apelar al progreso ni a la modernización para sortearlos. Las mismas instituciones, otrora encargadas de procurar seguridad —la ciencia, la economía de mercado, la tecnología—, han sido, paradójicamente, aquellas encargadas de promover una cultura de miedos (19).

2.2.2.2. El miedo como recurso para la movilización política

Hasta este punto parece como si todo vestigio de protección y de refugio hubiese sido desterrado. El mundo se sume en la incertidumbre y un abismo se abre bajo los pies. Dado lo anterior, resulta imposible no tener miedo. Pero el miedo no es algo que “se tenga” o “se posea”, sino que uno se convierte en su presa. El miedo se presenta como el punto medio entre la parálisis y la huida. Encadena a la víctima y crea una prisión dentro de ella. La esperanza fenece a medida que se está atado a la inmediatez del amenazante presente: “El miedo no es una expectación negativa. Las expectativas miran al futuro, y en el miedo la dirección del tiempo se invierte. El peligro atenaza al hombre, lo ahoga, lo devora. Falta la distancia necesaria para que haya expectativas. El futuro queda eliminado” (Sofsky, p. 70). El entorno se va cubriendo de una espesa niebla, hasta que el horizonte deja de ser visible. El objeto temido se desvanece, pero permanece latente en las sombras, acechando a cada paso que se da en la incertidumbre: “La amenaza es inconcreta, pero omnipresente. Rodea al hombre,

que la ve por todos lados. El miedo pierde su dirección intencional: ya no es miedo de algo. Explota en pánico” (p. 71). Más allá de ser un mero estado de ánimo, el miedo presenta reacciones concretas en el cuerpo de quien lo padece. Desde la parálisis vegetativa hasta el arrebató violento, lo que se busca es liberarse, sin éxito, de esos pesados grilletes que se materializan a causa del miedo.

Sin embargo, los miedos no afectan a todos por igual ni en la misma medida. Las amenazas del mundo son percibidas desde distintas perspectivas, dependiendo del lugar (geográfico y temporal) en que se encuentre la víctima. Lo que para unos puede ser una situación alarmante, para otros no es más que una leve inquietud. Esta situación es reconocida por Augé como “el régimen de los miedos” (p. 38). La distribución e impacto de los miedos obedece a cuestiones políticas y mediáticas (20). Los miedos no aparecen espontáneamente de la nada, sino que ya se encuentran presentes en el mundo. Las amenazas son exageradas o manipuladas, haciendo uso de los juicios morales o políticos, para provocar el miedo deseado en las personas. Tal como advierte el teórico político Corey Robin: “Tomando como punto de partida los juicios de la gente acerca del mundo, los líderes motivan a los hombres y las mujeres para enfocarse en ciertos peligros sobre otros, interpretando –o malinterpretando– la naturaleza de estos peligros” (p. 65). El miedo no es una mera pasión irracional, sino que además está permeado por factores racionales como la educación, las leyes y la moral. Asimismo, el miedo requiere de ciertas instituciones encargadas de reforzar los juicios racionales que las personas se formulan. Desde la escuela, pasando por la iglesia hasta el Estado; se enseña aquello que debe ser temido y cómo se tiene que actuar frente a ello. De esta manera, el miedo se decanta como una combinación entre pasión e intelecto, convertida en una cuestión política. Por tal motivo, se podría hablar de una administración eficiente de los miedos, que provocaría efectos o movilizaciones específicas en las poblaciones atemorizadas: “miedo a los inmigrantes, miedo al crimen, miedo a una pecaminosa depravación sexual, miedo al exceso estatal [...], miedo a la catástrofe ecológica, miedo al acoso” (Žižek, p. 56). Se trata, en suma, de una política basada en el miedo o una política del miedo (21).

Las inhibiciones y las reacciones que provoca el miedo político sólo son posibles a través de la implementación de instrumentos racionales. Se trata del uso de argumentos, leyes y educación moral para exagerar o distorsionar los peligros que las sociedades enfrentan. Sólo así la violencia y la coerción pueden tener un uso efectivo en la propagación del miedo. Más allá de apelar a las dimensiones afectivas, los líderes políticos y culturales centran su atención en las dimensiones cognitivas que fomentan la difusión de los miedos.

2.2.2.3. Los medios de comunicación como auxiliares en la propagación del miedo

Los miedos han acompañado a la humanidad desde sus incipientes orígenes. No se trata de un fenómeno novedoso que sólo aceche la época contemporánea. Sin embargo, no sabemos si el mundo que se vive actualmente es más peligroso que aquel de las generaciones anteriores. Ciertamente hay nuevas amenazas, pero también se encuentran aquellas que son recurrentes o que, con el paso del tiempo, han sido relegadas al olvido. Por lo tanto, la cuestión central no residiría tanto en la cantidad de amenazas que se enfrentan actualmente, que de por sí son numerosas, sino en su percepción. Antes de la llegada de la Modernidad, las amenazas podían ser atribuidas a Dios, a la Naturaleza o al Destino. Aunque se tratara de un acontecimiento funesto, se tenía la certeza de qué o quién lo había provocado. Inclusive, había un sentido en todo ello: aprendizaje, castigo, renovación. Pero ante la irrupción de la Modernidad, se pretendió afrontar las amenazas a través de la racionalidad y del progreso. Para ello, la ciencia y la tecnología fungieron como los paladines que protegerían al nuevo mundo. No obstante, en su afán de control y de predicción, aquellos mismos paladines se volcaron contra la humanidad. Desde entonces, las amenazas ya no pueden ser atribuidas a ningún dios ni a una fuerza sobrenatural, sino a la Modernidad misma. Mientras las ideas de “racionalidad” y “certeza” colapsan, una camada distinta de amenazas va surgiendo. Se trata de amenazas que parecen incontenibles e impredecibles (tal como sucede con el terrorismo o la amenaza de una catástrofe nuclear). No se sabe con exactitud cuándo van a

ocurrir ni tampoco cómo enfrentarlas. Sólo queda el vago presentimiento de que los miedos se van articulando de manera casi autónoma.

La sensación de incertidumbre y de impotencia frente a los miedos parece alimentarse del *tsunami* de información que nos azora diariamente. Para muestra de lo anterior, basta ojear las portadas de algunos de los principales periódicos alrededor del mundo: “Una nueva contaminación emerge sobre la del tráfico en las ciudades” (*El País*. 15/02/18). “La inflación argentina no da tregua en plena negociación de salarios” (*El País*. 15/02/18). “Espera Segob identificación de cuerpos encontrados en Nayarit” (*El Universal*. 15/02/18). “En México no hay democracia, hay una crisis humanitaria” (*Deutsche Welle*. 15/02/18). “Adolescente de origen mexicano, entre víctimas de tiroteo en Florida, reportan medios” (*El Universal*, 15/02/18). “Inundaciones: 275 distritos catalogados en estado de catástrofe natural” (*Le Monde*. 14/02/18). “Conferencia sobre Seguridad de Múnich: El cambio climático fortalece el terrorismo” (*Deutsche Welle*. 15/02/18). Ante esta serie de fenómenos ineluctables y, muchas de las veces incomprensibles, los seres humanos tienen la sensación de que toda seguridad y estabilidad se tambalean sobre un fondo abisal. Tal como advierte Augé: “Estamos en todos lados y en ninguna parte. Nos sentimos cada vez más impotentes ante una actualidad que nos desborda por todos los costados, como una inundación o un maremoto” (p. 57).

Las amenazas ya se encuentran presentes en el mundo y los miedos que provocan parecen ser reforzados por los medios de comunicación. Somos testigos de un cúmulo de imágenes que se difunden, muchas de las veces, sin contexto ni responsabilidad social (Barbero, p. 30). Bajo la lógica del *reality show*, del seguimiento *en vivo* sobre algún acontecimiento que capte la atención del espectador, el sensacionalismo y el morbo se convierten en la directriz de una cantidad incierta de medios de comunicación. Su influencia e impacto, de acuerdo con Barbero, no radicaría tanto en el tiempo de exposición, sino en su capacidad para crear imaginarios colectivos (una combinación de imágenes y representaciones sobre vivencias, deseos y aspiraciones):

No es que la cantidad de tiempo dedicado o el tipo de programa frecuentado no cuente, lo que estamos planteando es que el peso político o cultura de la televisión, como el de cualquier otro medio, no es medible en términos de contacto directo e inmediato, sólo puede ser evaluado en términos de la mediación social que logran sus imágenes (p. 32).

Ante el aislamiento de los individuos y la erosión del sentido de pertenencia, los medios terminan por acaparar toda capacidad comunicativa. Además de tener que velar por su propia seguridad, como se había explicado con Castel, el individuo se encuentra “excluido” del mundo. La capacidad de relación y de decisión directa sobre la realidad social es clausurada. El conocimiento sobre los otros se ve truncado, las posibilidades de comunicación son mermadas y todo intento de acción sobre la sociedad es frustrado. Se tiene la falsa sensación de ser protagonista, cuando en realidad aquellos que son protagonistas son otros y muy pocos: “tenemos información pero se nos escapa el sentido, vivimos en euforia de una participación que la vida misma se encarga de mostrarnos lo que tiene de simulacro” (Barbero, p. 33).

En este sentido, los medios de comunicación acaban por convertirse en legitimadores del acontecer noticioso. A medida que las instituciones gubernamentales van perdiendo credibilidad, los medios otorgan una imagen “fidedigna” y “verdadera” de la realidad. Un ejemplo de lo anterior reside en la construcción de la criminalidad. La manera en que se presenta a las víctimas y a los criminales en los medios genera una mitología entorno a esta última figura (Dammert, p. 57). A partir del bombardeo noticioso, se suele establecer una relación entre la delincuencia y los sectores de la población menos populares o marginados (minorías étnicas, sexuales; grupos de jóvenes o de pobres). Así como también se ubica al crimen en las áreas más deprimidas y precarias, en lugar de las zonas exclusivas de la ciudad. Debido a lo anterior, no es de extrañar que los temas policiales o de seguridad reciban una mayor cobertura mediática. Si bien es plausible pensar que la cobertura aumente porque aumenten los delitos, la espectacularidad y puesta escena de algún acontecimiento violento representa una oportunidad para “hacer noticia” y captar la atención de la audiencia. La nota

roja (noticias sobre robos, hechos violentos, resultados de investigaciones policiales) siempre ha estado presente en los medios. No obstante, como apunta Dammert, “en la actualidad los detalles entregados, el énfasis en los hechos violentos, la búsqueda de la espectacularización del hecho, la falta de contexto, y la presencia cotidiana de los llamados expertos [...] son elementos claves para la difusión mediática” (p. 63). Todo ello termina por generar una percepción de inseguridad en el espectador. No se debe olvidar que los medios de comunicación no son un elemento abstracto ni imparcial de la vida social, sino que son un actor con intereses económicos y políticos definidos. Se trata de la definición de agendas públicas para el abordaje, desde cierta perspectiva, de temas cruciales como la seguridad o la violencia.

2.3. Violencia simbólica

De manera similar a la violencia objetiva, la violencia simbólica es entendida como el trasfondo de un exceso visible de violencia subjetiva. Mientras que las sociedades posindustriales altamente diferenciadas experimentan un rechazo o regresión en el ejercicio de la violencia física o bruta, surge a la vez una progresión de la violencia simbólica como instrumento de dominación. Tal como menciona Fernández a propósito de un análisis que realiza sobre el poder simbólico en Bourdieu: “las formas suaves y larvadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como única forma de ejercer la dominación y la explotación, cuanto más difícil y reprobada sea la explotación directa y brutal” (Fernández, p. 10). No obstante, como señala Bourdieu, la violencia simbólica no niega la violencia física o económica, sino que ambas pueden coexistir sin contradicción alguna. Se trata de relaciones complejas en las que los distintos tipos de poder se refuerzan mutuamente. En el caso específico de la violencia simbólica, ésta se manifiesta a través de una transubstanciación y de una disimulación de las relaciones de fuerza. La violencia no es reconocida como tal, pero sus efectos repercuten directamente en la realidad social. De acuerdo con Bourdieu, la violencia simbólica establece una relación en que los dominados perciben como legítima su propia condición de sometimiento: “El poder simbólico

es ese poder invisible que puede ser ejercido únicamente con la complicidad de aquellos que no quieren saber que lo padecen o, inclusive, que ellos mismos lo ejercen” (p. 164) (22). Lejos de recurrir al ejercicio de la violencia física o explícita, la efectividad de la violencia simbólica reside en el consenso tácito entre dominados y dominadores. A partir de la imposición de instrumentos de conocimiento y de expresión arbitrarios, pero percibidos como legítimos, la realidad social adquiere un sentido que es reconocido y reproducido por los implicados. Dicho sentido está estrechamente vinculado con los deseos y los intereses de quienes dominan. Se trata de la aceptación de una serie de postulados que se piensan como ya dados, como si se tratara del orden “natural” de las cosas. Debido a lo anterior, la violencia simbólica aparece bajo un proceso simultáneo de desconocimiento y de reconocimiento. Se desconocen las formas de sometimiento, formas sutiles de coerción que muchas de las veces pasan desapercibidas o permanecen “invisibles”, pero al mismo tiempo existe una legitimación (reconocimiento) del mismo. Como reitera Bourdieu sobre el poder simbólico, la dominación se presenta al mismo tiempo que su desconocimiento bajo la forma de lo ya dado:

Poder simbólico – como un poder de constituir lo dado a través de afirmaciones, de hacer que la gente vea y crea, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, de esta manera, la acción en el mundo y el mundo mismo, un poder casi mágico que permite obtener el equivalente que es obtenido por medio de la fuerza (ya sea física o económica), a través del efecto específico de movilización – es un poder que puede ser ejercido sólo si es *reconocido*, es decir, no-reconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en ‘sistemas simbólicos’ bajo la forma de una ‘fuerza ilocutiva’ pero que es definido en y a través de una relación dada entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que están sometidos a éste, es decir, en la mera estructura del campo en el cual la creencia es producida y reproducida (p. 170) (23).

El ejercicio del poder simbólico impone una determinada visión de la realidad social. Para lograr lo anterior, éste se sirve de instrumentos de conocimiento y de expresión arbitrarios (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), que

producen relaciones de sumisión y de desigualdad. Se trata de taxonomías naturalizadas que circunscriben la capacidad de los dominados para pensar su relación con los otros y con el mundo. El aspecto medular de la violencia simbólica consiste en que los dominados se piensen a través de las categorías de los dominadores. Cuando los dominados, frente a la voz de la razón o de los expertos, no tienen otra alternativa que asumir dichos postulados para configurar su pensamiento y darle sentido a su acción. Como ejemplo de lo anterior, vale la pena mencionar la controversia que desató el diario danés *Jyllands-Posten* en el 2005, tras publicar 12 ilustraciones bajo el encabezado “El rostro de Mahoma”. Dichas ilustraciones levantaron una ola de críticas y de protestas a nivel local e internacional, sobre todo por parte de la comunidad musulmana. A pesar de que se trataba de un periódico editado en una pequeña región de Dinamarca, la controversia se extendió hasta los países árabes en Medio Oriente:

Las reacciones dentro de siguientes meses fueron desde protestas y demandas en Dinamarca y Europa hasta boicots, banderas quemadas y embajadas saqueadas en el extranjero. La manipulación política de estas representaciones también generó agitaciones violentas que llevaron a más de 200 muertes en el mundo musulmán (Bleich, p. 113) (24).

La discusión sobre las caricaturas estuvo centrada en si se trataban del ejercicio de la libertad de expresión o, más bien, representaban un discurso de odio que promovía la discriminación. Algunos musulmanes estaban ofendidos porque las ilustraciones violaban la prohibición de representar gráficamente a su profeta, mientras que otros alegaban que los imágenes poseían un tono degradante o burlón. Lo cierto es que no todas las ilustraciones mostraban a Mahoma ni tampoco todas degradaban el credo de los musulmanes. A final de cuentas parecía como si las explosiones de enojo y de resentimiento trascendieran las ilustraciones del pequeño periódico danés. Más allá del debate generado en torno a la libertad de expresión (25), para Žižek, la cuestión medular de este incidente reside en la construcción e imposición de un campo simbólico. Específicamente, el filósofo esloveno advierte que aquello que generó una respuesta violenta por parte de los países árabes no fueron tanto las caricaturas

en sí, sino la reacción de éstos frente a una determinada visión de Occidente: “Lo que explotó de manera violenta fue una red de símbolos, imágenes y actitudes, entre ellos el imperialismo occidental, el materialismo ateo, el hedonismo y el sufrimiento de los palestinos, y esto fue lo que quedó ligado a las caricaturas danesas” (Žižek, pp. 77-78). Se trataba, a final de cuentas, de la reacción frente a una cierta visión ideológica de lo que significaría “Occidente” para la comunidad musulmana. Visión que recae, retomando a Bourdieu, en la imposición de un universo simbólico, de un sentido sobre la realidad.

2.3.1 Violencia del lenguaje

Entonces Yavé Dios formó de la tierra a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y el nombre de todo ser viviente había de ser el que el hombre le había dado (Génesis 1:19)

La violencia simbólica no se reduce únicamente a las relaciones de dominación social reproducida, sino que abarca una forma más primaria de violencia: el lenguaje. Algunos pensadores suelen considerar a la violencia como un fenómeno mudo, carente de palabras. Se dice que aquellos que recurren a la violencia carecen de la capacidad y del conocimiento para resolver un conflicto de manera pacífica, a través de las virtudes de la comunicación y del diálogo. La relación socio-política entre los hombres sólo es posible a través de la acción comunicativa. El consenso es llevado a cabo por la validez racional del discurso y no por el uso de la fuerza o la capacidad de dominio. Tal como advierte Esposito: "Esta situación presupone una situación dialógica ideal, estructuralmente paritaria, donde los que hablan se rigen por reglas que impiden la distorsión del acto lingüístico, la ruptura del principio de simetría [...] entre los dialogantes" (p. 62). Se trata de la comunidad ilimitada de la comunicación a la que aspiran filósofos como Habermas o Apel. De tal suerte que el mutismo de la violencia queda contrastado frente a la capacidad comunicativa del lenguaje.

Un ejemplo de esta postura puede ser hallado en la propuesta del filósofo francés Jean-Marie Muller. Especialista en Gandhi y la no-violencia, Muller aboga

por una ruta que conduzca a las sociedades hacia una cultura de paz. Para ello, la violencia debe ser erradicada de las relaciones sociales a través del diálogo, la educación para la paz, los derechos humanos y la democracia. Se deben inculcar, desde muy temprana, valores como la tolerancia, la apertura hacia los otros y el compartir. Muller advierte que, en la actualidad, la violencia es un mal que está muy incrustado en la conciencia de las personas. No son pocas las veces en las que se escuchan frases que hacen una apología de la violencia y la normalizan como una parte constitutiva de la vida: “la violencia embarga un súbito sentimiento de estar vivo”, “la violencia es sed por la vida”, “los seres humanos necesitan de la violencia, porque sin ella no tendrían fuerza vital” (Muller, p. 10). Pero el ser humano no es violento por naturaleza ni tampoco debería tender hacia la violencia. Cuando se presenta la no-violencia como una posibilidad, siempre es preferible a la violencia (Muller, p. 12). Pero antes de erradicar la violencia es necesario entenderla. Ésta debe ser comprendida como una provocación, es decir, un llamado. De acuerdo con Muller, la palabra “provocación” proviene del verbo latino *provocare*, que se constituye por el prefijo *pro*, “antes”, y por la raíz *vocare*, “llamar”. En este sentido, debemos estar preparados para responder a ese llamado, debemos escuchar el llanto de aquellos que se han volcado hacia la violencia. Se trata de un grito de ayuda que busca comunicarse, abrirse paso entre sus interlocutores para restablecer el diálogo. La violencia es, siguiendo a Muller, una necesidad de diálogo: “La violencia tiene sus raíces en el dolor; su función es un llanto de ayuda. La violencia es aquello que no puede encontrar palabras, pero se presenta por lo menos como un grito; necesitamos escucharlo, en lugar de condenarlo: si escuchamos adecuadamente, casi no habría tiempo para la condena” (p.42).

Aquellos que ceden ante el ejercicio de la violencia, carecen de límites o de reglas. La ausencia de límites conlleva a la ansiedad. La cual, a su vez, desencadena el comportamiento violento como respuesta. Por este motivo, las personas violentas demandan que les sean impuestos límites en su actuar. Comprender la violencia significa, en última instancia, prohibirla. Para ello, se deben articular estrategias no violentas que permitan restaurar los canales de la

comunicación. Es menester dejar que el sufrimiento, el miedo, las frustraciones y los deseos se conviertan en palabras y no en acciones violentas. Tal como advierte Muller: "Las palabras nos alejan de la violencia, y éstas deben ser el objetivo de la mediación para permitir que los delincuentes y los excluidos retomen la autonomía de sus vidas por la vía del discurso" (p. 42) (26). Bajo esta rúbrica, la violencia no es más que un intento por restablecer la comunicación interrumpida. Se debe dar pauta al paulatino abandono del recurso de la violencia, para hacer uso del discurso y, así, ganar reconocimiento y autonomía.

En suma, Muller nos propone una relación dicotómica entre la violencia y el lenguaje. Frente al uso de la palabra, racional y humana, se presenta la violencia como un fenómeno mudo e ignorante. Aquellos que ejercen la violencia desconocen los métodos no-violentos para resolver conflictos. Desde esta perspectiva, la renuncia a la violencia y la subsecuente participación en el diálogo son entendidas como dos aspectos de un mismo gesto. Sin embargo, el lenguaje, tal como lo concibe Muller, no es reducible a un mero instrumento de la comunicación y de la resolución de conflictos. El lenguaje no sólo comunica, sino que también permea a los sujetos y a la realidad misma. No se trata tanto de la utilización del lenguaje como una herramienta neutral, de algo que puede ser construido y usado para el fin que mejor convenga, sino que el lenguaje nos constituye y atraviesa, nos sitúa en un contexto marcado por relaciones de fuerza y de dominio. En este sentido, como advierte Esposito:

El lenguaje no es [...] una superficie transparente, un simple vehículo de mediación por el que determinados contenidos o mensajes pueden ser transmitidos. Es, por el contrario, algo que secciona la realidad según determinadas lógicas o, como diría Foucault, "efectos" de poder presentes y operantes en cada rincón del contexto social (p. 62).

Contra las aspiraciones pacifistas de Muller, el lenguaje se inscribe como una de las tantas manifestaciones de la violencia. Tal vez, la primordial. La violencia no acontece como consecuencia del mutismo, de la ausencia de palabras, sino que se da a partir de la irrupción del lenguaje, de la pretensión de la palabra que busca

significar y comunicar la realidad. La palabra es violencia, fuerza aniquiladora que priva de presencia a aquello que se nombra. Ya que, al nombrar, las cosas se vuelven comprensibles, pero, simultáneamente, se les priva de su existencia concreta, haciéndose abstractas, asibles, dominables: “¿Por qué la palabra priva de presencia a aquello a lo que se refiere? Porque, debiendo mostrarlo a la luz del sentido, está obligada a anular al mismo tiempo todo lo que circunda al objeto nombrado; y termina por sustraer realidad también de él, desencarnándolo, idealizándolo, transformándolo de cosa a idea” (Esposito, p. 65). La existencia concreta de la cosa es sacrificada en pos de la comprensibilidad.

Un ejemplo: supongamos que hemos descubierto un nuevo planeta. Antes de dar a conocer el hallazgo, es imperativo darle un nombre. Lo hemos “bautizado” y, así, nos lo hemos apropiado. Hemos delimitado su presencia a palabras. El objeto celeste es sacado del anonimato y ahora es susceptible de constantes observaciones. Lo que en principio parece un acto inocente, termina por convertirse en un ejercicio de violencia contra la realidad. Acciones como nombrar, conceptualizar y analizar se convierten en gestos de una violencia que petrifica aquello que se aborda. Al respecto, Žižek advierte que “el lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica; desmiembra el objeto, destroza su unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa en un campo de sentido que es en última instancia externo a ella” (p. 79). El lenguaje se trata, en resumidas cuentas, de la imposición violenta de sentido sobre la realidad.

El lenguaje no es, después de todo, el remedio contra la violencia, sino su principal acicate. Para que las palabras, los conceptos y las ideas tengan sentido, deben estar ligadas a una situación o una entidad concreta. Esta relación no es intrínseca, sino que es establecida arbitrariamente. Se trata de la imposición de un universo simbólico que designa la realidad. Específicamente en el ámbito social, las consecuencias del lenguaje se hacen patentes cuando se inviste a los otros de palabras y de conceptos: inmigrante-criminal, musulmán-terrorista, indígena-ignorante. Imposición que no solamente delimita y cosifica al otro, sino que

también tiene consecuencias violentas y directas: racismo, discriminación, marginación e, inclusive, muerte. Tal como apunta Schmitt respecto a la apropiación de conceptos para justificar la guerra en contra de un enemigo. Cuando “un determinado Estado, frente a su contrincante bélico, busca apropiarse de un concepto universal para identificarse con él (a costa del contrincante) de un modo similar a la forma en que se puede abusar de la paz, la justicia, el progreso o la civilización, reivindicando estos conceptos para negarle esa posibilidad al enemigo” (p. 83). Se trata de la apelación a conceptos que excluyen automáticamente al enemigo, por tratarse de alguien radicalmente opuesto. En este sentido, cuando se porta el estandarte de la “humanidad”, el enemigo queda despojado de todo rasgo “humano”. Por lo tanto, el lenguaje no sólo permitiría el reconocimiento del otro, sino que también abre la posibilidad para que se vuelva indeseable e, inclusive, permite justificar su aniquilación.

CAPÍTULO 3. La violencia en las sociedades contemporáneas

Ante sus distintas modulaciones y manifestaciones, la violencia parece estar irremediablemente ligada al ser humano. Si bien resulta debatible alegar una supuesta naturaleza violenta del hombre, no es posible ignorar la constatación fáctica de la violencia. No sin cierto protagonismo, la violencia ha irrumpido en cada época histórica, dejando cicatrices que han marcado el devenir del ser humano. A pesar de que en la actualidad se pretenda erradicarla, la violencia halla formas de manifestarse que resultan aún más perversas que aquellas que se pretendían desterrar o, en su defecto, se desata de manera descontrolada y brutal.

Bajo esta perspectiva, se analizará, en un primer momento, la constancia de la violencia en el ser humano. Para ello se rescatarán los planteamientos de Sigmund Freud y de Friedrich Nietzsche, quienes consideran, guardando sus respectivas diferencias, a la crueldad y a la agresión como partes fundamentales de la vida psíquica y social del hombre. Una vez analizada la constancia de la violencia, se abordará su represión. Lo que se pretende indagar es cómo se ha intentado erradicar u ocultar, a través de diversos mecanismos, el carácter violento del hombre. Pero más allá de consolidar un apacible jardín del Edén, la represión de la violencia ha demostrado tener consecuencias funestas para el ser humano. Debido a lo anterior, se indagará, de la mano de Michel Maffesoli, en las repercusiones que ha tenido la sobreracionalización y la monopolización de la violencia en la vida social. Ya sea que se trate de su irrupción descontrolada y perversa (violencia subjetiva); o de sus manifestaciones disimuladas (violencia objetiva y simbólica), pero no por eso menos mezquinas. Se trata, en suma, de realizar una crítica hacia las pretensiones contemporáneas de suprimir la violencia del comportamiento humano y de la vida social.

3.1 La constancia de la violencia

Antes de condenarla con excesiva rapidez, la violencia merece un análisis que intente explicar su constancia en el ser humano. Ya en el primer capítulo se hace referencia a la violencia como un fenómeno íntimamente ligado al hombre. El

concepto aristotélico *tò biaíon* la establece como una fuerza necesaria que genera dolor y aflicción. La violencia aparece en el mundo como una necesidad impuesta y ciega. Más allá de obedecer un sentido racional y teleológico, la violencia se manifiesta como la perturbación del estado 'natural' de las cosas. Un impulso que contraria la voluntad de aquellos que la padecen, generando malestar a su paso. Pero la violencia no se encuentra como algo ya dado, sino que irrumpe en el mundo gracias a la actividad humana. El mundo se le abre al hombre en tanto que es posible transgredirlo, capturarlo y domarlo. Se trata, como afirma Heidegger, de un rasgo fundamental, del cual no puede sustraerse y que lo convierte en "lo más pavoroso de lo pavoroso" (*to deinótaton*). A través de su análisis, Heidegger dota al hombre de una esencia violenta. Se le reconoce como un ser cuya existencia está mediada por la transgresión.

De manera similar, Sigmund Freud advierte en el ser humano una disposición originaria y autónoma que lo conduce a 'hacer violencia'. Apelando a un fundamento psicológico, Freud explica por medio del instinto de muerte el carácter violento del hombre. Se trata de una tendencia a la disolución de las unidades y a su posterior aniquilación. Carente de todo erotismo, el instinto de muerte se avoca hacia la destrucción propia del ser humano o, en su defecto, del mundo circundante. La hostilidad se impone en las relaciones sostenidas con los otros, quienes son susceptibles de ser deliberadamente inmolados. El ser humano no es exclusivamente un ser benigno y merecedor de amor, sino que también es capaz de violentar y de ser violentado. El prójimo puede convertirse en el depositario de la agresividad que garantiza la propia satisfacción, en aquel que puede ser explotado sin retribución alguna, en aquel que puede ser violado, despojado, humillado, torturado y, finalmente, asesinado. En este sentido, más allá de seguir la máxima cristiana "ama a tu prójimo como a ti mismo", Freud nos invita a desconfiar del otro:

Cuando le reporta alguna utilidad, no tiene escrúpulo alguno en perjudicarme, ni siquiera se pregunta si la magnitud de su provecho se corresponde a la dimensión del perjuicio que me inflige. Es más, ni siquiera es necesario que extraiga un provecho de ello: con sólo que le pueda deparar algún placer, no se priva en

absoluto de ridiculizarme, ultrajarme, detractarme, mostrar su poder sobre mí, y cuánto más seguro se siente él, cuánto más desvalido estoy yo, con tanta más seguridad puedo esperar de él esta conducta hacia mí (p. 62).

La disposición agresiva del ser humano permanece siempre latente. A veces suele manifestarse ante una provocación, a veces aparece suavizada para alcanzar una determinada meta. No obstante, cuando no se encuentra inhibida, suele desencadenarse espontáneamente de maneras brutales, “desenmascarando al hombre como bestia salvaje ajena al miramiento para con la especie” (Freud, p. 64). La violencia es, a final de cuentas, una disposición instintiva fundamental que pone en entredicho la sobrevivencia de la especie humana.

3.2. La represión de la violencia

Frente a la irrupción de la violencia y de su potencial aniquilador, se han instaurado, a lo largo de la historia, una serie de mecanismos destinados a controlarla o, en una postura extrema, erradicarla. Al respecto podemos aludir la crítica que hace Friedrich Nietzsche sobre la lucha que sostiene el cristianismo, mediante preceptos y normas morales, contra las pasiones vitales. Se trata de una empresa basada en el resentimiento, cuyo principal objetivo consiste en el menoscabo del aspecto corpóreo e instintivo del ser humano. Mientras que la impotencia, la debilidad y la pobreza son consagradas como virtudes, se menosprecia la fortaleza y la jovialidad que procuran la destrucción y la crueldad (Nietzsche 1887, p. 76). Esta situación ha conducido, a lo largo del tiempo, a la domesticación del hombre, convirtiéndolo en un ser ‘civilizado’ y manso. Desde entonces, todo impulso vital es contrarrestado por la conciencia moral. “Si a nuestra conciencia la amaestramos, nos besa al mismo tiempo que nos muerde” (Nietzsche 1886, 98, p. 97). A fin de prevenir cualquier brote de violencia, el ser humano acaba por inmolarse y negar su sustrato belicoso.

Además de la moral judeocristiana, Freud propone a la cultura (27) como un dispositivo para sublimar los instintos y las pasiones consideradas como demasiado peligrosas. Debido a las consecuencias que acarrea el carácter

violento del ser humano, se hace necesaria la intervención de la cultura como reguladora de las relaciones con el prójimo. La cultura se constituye a partir de la integración de un grupo de individuos que se mantiene más fuerte que la potencia de uno solo de sus miembros. La procuración de la justicia se instaure así como la garantía de no ser violentado arbitrariamente, en tanto que miembro de una comunidad políticamente organizada: “El resultado final debe ser un derecho al que todos –al menos todos los aptos para vivir en comunidad– hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos y que no permitan que ninguno –de nuevo con la misma excepción– sea víctima de la fuerza bruta” (Freud, p. 45). Para lograr lo anterior, los instintos agresivos deben ser sitiados mediante restricciones y sublimaciones, para evitar la disolución del vínculo social y garantizar la seguridad de la especie. Sólo así es posible conformar paulatinamente una comunidad universal basada en un amor impersonal.

Aunado al instinto destructivo, se contraponen, para Freud, el instinto amoroso. Se trata de una inclinación natural del ser humano para conservar y reunir la vida. Inclinación que da pauta al surgimiento de la cultura, en tanto que pretende consolidar el amor y la unidad entre los hombres. Pero no se trata de un amor dirigido a una persona o un grupo específico de personas, un amor sexual, sino un amor impersonal, asexual. Las vías para satisfacer los instintos son desplazadas, dando preponderancia de las actividades de tipo intelectual (ciencia, arte, filosofía) en la vida cultural. Se renuncia a la satisfacción directa de los instintos para ser compensados a través de otros medios o, en su defecto, para permanecer insatisfechos: “No es fácil comprender cómo se hace para sustraer un instinto a la satisfacción. En absoluto es algo tan carente de peligros; si no se compensa económicamente, uno puede ser víctima de graves trastornos” (Freud, p. 48). Una serie de restricciones (leyes, costumbres, tabús) son impuestas al ser humano para lograr el alcance universal del amor. Todos estos esfuerzos están encaminados hacia una especie de comunidad amorosa entre todos los seres humanos. Pero la comunidad fraternal de seres humanos se muestra como una quimera en el momento en que cuestionamos los alcances universales de ese amor. Cuando el prójimo, ese ser extraño, se presenta como un ser indigno de

amor y más bien merece un reconocimiento hostil. La agresividad procura satisfacción, advierte Freud, por eso mismo resulta difícil renunciar a ella. Lo que se puede hacer, en todo caso, es focalizar esa agresividad hacia el exterior, hacia otros que puedan ser sus depositarios. En este sentido, lo que se pretende es la unidad amorosa al interior de un grupo y la hostilidad hacia el prójimo: “Siempre es posible unir entre sí en el amor a una mayor cantidad de seres humanos mientras queden otros para la exteriorización de la agresividad” (Freud, p. 67). En este sentido, se logra simultáneamente la cohesión social y la satisfacción de la agresividad.

Por su parte, a partir de los planteamientos hechos sobre Michel Foucault en el segundo capítulo, se rescata el castigo como una medida para contrarrestar la violencia. Desde esta perspectiva, la tortura y la ejecución pública funcionan como elementos disuasivos de la agresividad humana, ya sea en su formato de crimen o de transgresión al poder institucionalizado. Así como también, posteriormente, se presenta un repudio hacia el ejercicio explícito de la violencia como medio correctivo. Debido a lo anterior, se implementan métodos más eficientes y rápidos para llevar a cabo ejecuciones. Asimismo se atiende al control sobre el cuerpo, no sólo del criminal, sino que también sobre cualquiera capaz de ejercer violencia. El propósito de este sistema punitivo ya no consistiría tanto en castigar el crimen, sino primordialmente las pulsiones, los deseos, las perversiones y las potenciales agresiones. Se trata de la progresiva tendencia hacia el control y la neutralización de cualquier comportamiento catalogado como peligroso o anormal.

De manera similar a Foucault, Michel Maffesoli plantea la relación entre el control y el progreso como herramientas para despojar al ser humano de esa parte ‘maldita’ u ‘oscura’ que propicia la violencia. Los intentos por sofocar la violencia de las sociedades han llevado a monopolizarla a través de una estructura dominante (ya sea que se trate del Estado, de un partido, de una organización terrorista o criminal). Este es el camino que ha seguido la evolución sociopolítica de la tradición occidental desde hace dos siglos (Maffesoli, p. 29). De lo que se

trata es de la progresiva desaparición de las zonas oscuras y marginales de lo social, hasta concretar una aséptica normalidad:

Se delimita el desvío, lo disfuncional a fin de tratarlos mejor. Tal vez no sea importante que este “tratamiento” triunfe, alcanza y sobra con que la anomia que fue marginada sirva de justificación a toda una categoría de especialistas (de “trabajadores sociales” a tecnócratas internacionales) que van a constituir lo que ha convenido en llamarse la *tecnoestructura* contemporánea (Maffesoli, p. 30).

El etiquetamiento de lo disfuncional es abordado bajo una actitud económica que pretende evitar cualquier pérdida. La cuestión central radica en perpetuar el sistema productivista. La violencia debe ser canalizada y utilizada dentro de la tecnoestructura. La regulación de la violencia ha representado una preocupación constante para diversas instituciones a lo largo de la historia. No obstante, lo que caracteriza la época moderna es que “este control se aplica en el marco de un monopolio administrativo productivo o utilitario que se sirve, en lo que respecta a los países más avanzados en el plano industrial, de todos los recursos de la técnica y la ciencia” (Maffesoli, p. 31). Esta situación pretende conducir a un estado de paz y de bienestar generalizados, fundando así la seguridad en la vida social. El tedio aparece entonces como la respuesta a una sociedad esterilizada y banalizada. Toda forma de espontaneidad es desterrada de la vida social para conducir a un estado de monotonía generalizada.

Ya sea que se trate de la moral judeocristiana (Nietzsche), de la cultura (Freud), de los sistemas punitivos (Foucault) o de la normalización de la vida social (Maffesoli), la represión de la violencia se muestra como una empresa reiterada de la actividad humana. Se trata, en suma, de sofocar toda chispa de intensidad que pudiese provocar el incendio de la civilización: comportamientos, deseos, instintos, pasiones. Desde diversos frentes, se ha buscado erradicar todo comportamiento catalogado como peligroso, apelando a ideales como la bondad, el amor, el bienestar o la paz. En todo caso, la tarea está puesta en desterrar a la violencia de la faz de las sociedades contemporáneas.

3.3. El retorno de la violencia

Ante los reiterados intentos por aniquilar la violencia, ésta termina por brotar desde las profundas grietas de la civilización. Cuando se pretende arrancar de raíz, la violencia se manifiesta de maneras aún más crueles y perversas. A pesar de los beneficios obtenidos a través de la cultura, como apunta Freud, el hombre busca liberarse de los grilletes puestos sobre sus instintos. La sublevación contra la cultura se convierte en una cuestión inminente y su desenlace podría contribuir a su posterior desarrollo o a su aniquilación. Todo depende de si la hostilidad es llevada a cabo contra ciertos aspectos y exigencias de la cultura o contra la cultura en general. De cualquier forma, el ansia de libertad genera una tensión constante cuyo delicado equilibrio es difícil de mantener:

Una buena parte de la lucha de la humanidad gira en torno a la única tarea de encontrar un equilibrio adecuado, esto es, satisfactorio entre estas exigencias individuales y culturales de la masa; uno de los problemas de su destino es si este equilibrio puede lograrlo una determinada forma de cultura o si el conflicto no admite conciliación (Freud, p. 46).

No obstante los mecanismos empleados por la cultura, la violencia parece no retroceder ni dar lugar a una tregua. Más allá de responder a las necesidades y al bienestar del ser humano, el constante dominio técnico de la naturaleza parece tender a su inminente extinción. La actual capacidad destructiva de la tecnología ha demostrado no tener parangón en la historia de la humanidad. Como si se tratara de una partida de ajedrez, el instinto de muerte ha puesto el juego a su favor, esperando el momento oportuno para hacer *jaque* a la humanidad.

El rechazo del exceso conduce a su contrario absoluto: “efectos perversos que hacen que lo obtenido sea lo contrario de lo que se esperaba” (p. Maffesoli, p. 16). La violencia toma caminos imposibles de controlar y acaba por manifestarse de manera sanguinaria, paroxística. Tal como se atestiguó en las distintas modalidades de la violencia subjetiva: vejaciones, asesinatos, conflictos armados, guerras. Ya que la violencia no puede expresarse de otra manera ante su tentativa erradicación, va hacerlo de manera brutal: “Toda prohibición engendra el

retorno, como fuerza, de lo que se niega. Y, en cualquiera de sus formas, el “riesgo cero” es el precursor de las peores perversiones” (Maffesoli, p. 17). Aunado a lo anterior, se suma la racionalización de la violencia. Es decir, cuando se rechaza su ejercicio tácito o explícito, al mismo tiempo que se ejerce disimuladamente. La violencia es concentrada en una determinada élite política o económica, que la despliega de manera “neutral” y abstracta. Tal como sucede con la violencia objetiva, a través de la economía o de la política, así como con la violencia simbólica, cuando el lenguaje se convierte en un instrumento de sometimiento. La racionalización de la violencia abre la posibilidad de un desenlace irracional. Sin un arraigo o un centro de gravedad social, la violencia adquiere una irracionalidad creciente.

Ante este panorama, la pretensión de erradicar la violencia parece ser una tarea destinada al fracaso. No son pocas las veces en que se ha intentado eliminar cualquier germen que pudiese desencadenar la agresividad entre los seres humanos: propiedad privada, bienes materiales, sujeción de las relaciones sexuales (28). Pero, a final de cuentas, se trata de un fenómeno constante de la conducta humana. La destrucción, la agresión y la crueldad se presentan como caracteres fundamentales de la vida psíquica y social. Tanto en los mitos como en la psicología se encuentra presente la tendencia a la destrucción. Tal como advierte Maffesoli: “estamos en presencia de un instinto eterno de destrucción que es inútil pretender negar o suprimir, más vale admitirlo y ver cómo participa de un modo conflictivo, paradójico, en la estructuración civilizacional” (p. 66). Más allá de pretender combatirla o erradicarla, la violencia merece ser reconocida. Se trata de acordarle un lugar, negociar con ella, integrarla dentro de la vida social.

En su obra *Trabajos y días*, Hesíodo alude a la conciliación con la violencia, cuando nos relata el origen y la función las dos *Eris* (diosa de la discordia y de la envidia). De acuerdo con Hesíodo, una procede de la Noche negra e incita a la guerra malvada; la otra, que se presenta como la discordia productiva, incita a la competencia y el engrandecimiento:

No era en realidad una sola la especie de las Érides, sino que existen dos sobre la tierra. A una, todo aquel que logre comprenderla la bendecirá, la otra, en cambio, sólo merece reproches. Son de índole distinta; pues ésta favorece la guerra funesta y las pendencias, la muy cruel. Ningún mortal la quiere, sino que a la fuerza, por voluntad de los inmortales, veneran a la Eris amarga. A la otra la parió la Noche tenebrosa y la puso el Crónida de lato trono que habita en el éter, dentro de las raíces de la tierra y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán; pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo. El vecino envidia al vecino que se apresura a la riqueza –buena es esta Eris para los mortales–, el alfarero, tiene inquina del alfarero y el artesano del artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo (Hesíodo, 10-25).

Ambas *Eris* comparten una naturaleza común, sin embargo, los efectos que provocan entre los hombres son radicalmente opuestos. La diferencia consiste en cómo es sublimada la crueldad mediante la contienda (ya sea en la política, en el trabajo o en el arte). Cómo se la “engaña” para integrarla dentro de las relaciones sociales. No se trata tanto de la imposición de la violencia cruda ni tampoco de su represión radical, sino de una lucha constante, pero fructífera, entre ambas posturas. A final de cuentas, como advierte Nietzsche, lo titánico y lo bárbaro constituyen una parte fundamental del hombre apolíneo: “¡Y, no obstante, Apolo no podía vivir sin Dioniso!; En último término, lo «titánico» y lo «bárbaro» eran tan necesarios como lo apolíneo” (1872, p. 79). Más allá de versar sobre los principios estéticos que rigen el arte, lo dionisiaco y lo apolíneo se constituyen como las condiciones fundamentales del ser humano. En los cimientos de la cultura se encuentran el espanto y el horror de la existencia. El mundo se presenta originalmente como un lugar horrendo, violento, caótico. Un lugar inhóspito para la especie humana y en el que sólo es posible sobrevivir a partir del impulso de la razón, la medida y la apariencia.

APÉNDICES

Capítulo 1. El concepto de la violencia

(1) Tal como lo manifiesta Cicerón su libro *Lelio o de la amistad: in quo est omnis vis amicitiae* (“en lo cual está toda la fuerza [esencia] de la amistad”). (p. 15).

(2) “Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo,
Sobrepasa al hombre en pavor.
Él se pone en camino navegando por encima de la espumante marea,
En medio de la invernal tempestad del sur,
y cruza las montañas
de las abismales y enfurecidas olas.
Él fatiga el inalterable sosiego
de la más sublime de las diosas, la Tierra,
pues año tras año,
ayudado por el arado y sus caballos,
la rotura en una y otra dirección.

El hombre, caviloso, enreda la volátil bandada de pájaros
y caza los animales de la selva
y los que viven en el mar.
Con sus astucias doma el animal
que pernocta y anda por los montes.
Salta a la cerviz de las ásperas crines del corcel
y con el madero somete al yugo al toro jamás dominado.

El hombre también se acostumbró al son de la palabra
y a la omnicomprensión, rápida como el viento,
y también a la valentía
de reinar sobre las ciudades.
Asimismo ha pensado cómo huir
y no exponerse a las flechas

del clima y a las inhóspitas heladas.

Por todas partes viaja sin cesar; desprovisto de experiencia y sin salidas,
llega a la nada.

Un único embate: el de la muerte,
no lo puede impedir jamás por fuga alguna
aunque haya logrado esquivar con habilidad
la enfermedad cargada de miserias.

Ingenioso, por dominar la habilidad
en las técnicas más allá de lo esperado,
un día se deja llevar por el Mal,
otro día logra también empresas nobles.
Entre las normas terrenas y el
orden jurado por los dioses toma su camino.
Sobresale en su lugar y lo pierde
aquel que siempre considera el no-ser como el ser
a favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza
ni confunda su divagar con mi saber
quien cometa tales acciones” (pp. 136-137).

(3) “Si bien Heidegger traduce la palabra trágica fundacional “*deinón*” por *unheimlich*, el acento que le confiere en la *Introducción a la metafísica* resalta la traducción más temprana de Hölderlin, la de 1801, en la que “*deinón*” es traducida como *das Gewaltige*, lo *prepotente-violento*; mientras que en *El himno de Hölderlin “El Ister”* evoca la traducción de 1804 en la que *deinón* es *das Ungeheure*, lo *descomunal-inhospito*. Esto obedece a las transformaciones del pensar de Heidegger en el que los filosofemas emparentados con la fuerza y el poder se seren en las aguas de lo poético-creador” (Rebok, p. 643).

(4) Cabe resaltar que para Muchembled, la violencia está relacionada con factores referentes al sexo, la edad y el estatus social. Un varón joven perteneciente a una clase social baja es más susceptible de cometer actos violentos que un joven perteneciente a la aristocracia o una mujer dentro del mismo rango de edad. En este sentido, la violencia se convierte en un asunto fundamentalmente masculino. Tal como menciona Muchembled: “La historia de la violencia en el Viejo Continente es la historia de la mutación de una cultura en la cual la violencia tenía unos efectos positivos que servían para regular la vida colectiva y su sustitución por otra cultura que la marcó como profundamente ilegítima. Convertida en tabú supremo, la violencia sirvió a partir de entonces para definir los roles normativos en función del sexo, de la edad y de la pertenencia social. Los seres humanos fueron así distribuidos en una escala del bien y del mal en función de su «naturaleza»: inocente para los niños, pacífica para las mujeres, autocontrolada sin dejar de ser viril para los varones jóvenes y solteros” (p. 37).

(5) Diversos mitos fundacionales dan cuenta del inicio de la civilización a partir de un acontecimiento violento. Véase por ejemplo el mito bíblico, cuando Adán y Eva son expulsados del Paraíso después de haber comido el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Así como también cabe mencionar las múltiples creaciones y aniquilaciones que padeció la humanidad a manos de Zeus en *Los trabajos y los días* de Hesíodo.

Capítulo 2. Modulaciones y manifestaciones contemporáneas de la violencia

(6) En su texto *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), Kant plantea una plausible explicación sobre la génesis y el desarrollo de la humanidad en el transcurso del tiempo. A través de una serie de lineamientos o principios, Kant propone un sentido teleológico de la historia, en el que se advierte cómo el hombre ha desarrollado progresivamente sus habilidades y la humanidad se ha unificado. No obstante, para Kant este andar del hombre en la historia no se traduce en un apacible paseo de campo, sino que está lleno de turbulencias y de conflictos. El antagonismo, que sirve a los hombres para el desarrollo de sus disposiciones naturales, es explicado a través de la insociable sociabilidad. En

palabras de Kant, se trata de “la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla” (p. 21). El hombre presenta una tendencia a estar en sociedad para el desarrollo de sus facultades naturales, pero simultáneamente hay en él una inclinación a aislarse, a resistirse a los demás, bajo el deseo de querer dirigir todo según su modo propio de pensar. Esta resistencia lo lleva a salir del estado de pereza, para procurarse cierta posición de poder frente a sus congéneres. No son sino la ambición, el afán de dominio y la codicia, los que impulsan al hombre a soportar y enfrentar a los demás. De esta manera, al tratar de imponerse y de sobresalir entre sus congéneres, el hombre permanece en constante conflicto. Así comienza, según Kant, la ilustración perenne de la humanidad. El hombre cosecha el talento y el gusto, gesta la cultura y el discernimiento ético. Todo ello a partir de su irremediable carácter insociable. De tal suerte que Kant, con un tono irónico, termina por alabar el conflicto entre los hombres: “¡Agradezcamos, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o de poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo” (p. 22). En cierta medida, esta postura hace un guiño hacia la astucia de la razón en Hegel. La Naturaleza sabe lo que es mejor para el hombre y las calamidades que enfrenta la especie son el motor para la búsqueda de un mayor bienestar y paz.

(7) Tal como menciona Carl Schmitt: “La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido” (p. 63). Desde esta perspectiva, Schmitt no sostiene una postura belicista ni tampoco pacifista, sino que únicamente da cuenta de la guerra como una posibilidad fáctica de la diferenciación política entre amigo y enemigo.

(8) El terrorismo ha mostrado un crecimiento constante durante la última década, alcanzando la cifra de 18, 000 muertes en 2013. Por su parte, el número de desplazados a causa de conflictos internos y guerras civiles ascendió a más de 50 millones de personas (*GPI*, p. 45).

(9) Cabe destacar que, de acuerdo con el Índice de Paz Global, México obtuvo el peor puntaje de la región (América central y el Caribe) en lo referente a la paz, debido a los altos índices de violencia urbana y de crímenes relacionados con el narcotráfico (*GPI*, p. 12).

(10) Del texto original en inglés: "*Violence or the fear of violence may result in some activity not occurring at all, thereby stunting economic activity*" (*GPI*, p. 72).

(11) En el informe, se entiende por paz positiva (*Positive Peace*) "las actitudes, instituciones y estructuras que crean y sostienen sociedades pacíficas. Los mismos factores también conducen a otros resultados positivos que apoyan un ambiente óptimo para el florecimiento del potencial humano" (*GPI*, p. 4).

(12) Respecto a la figura del gran criminal, la filósofa Miriam Jerade realiza una aventurada comparación con Joaquín "El Chapo" Guzmán. A partir de los supuestos teóricos de Nietzsche, Benjamin y Derrida, Jerade analiza la figura del Chapo como aquel "individuo que recobra la violencia, apropiada por el Estado, y se convierte por lo tanto en una amenaza para la soberanía". A partir de la exposición mediática en la que se ha visto al entonces líder del Cartel de Sinaloa (que muestra su opulencia, sus negocios y sus escapes), se ha acrecentado el voyeurismo y la admiración pública respecto a su figura. De ahí que, como afirma Jerade, "El Chapo tenga ya un lugar preponderante en la cultura popular mexicana". Sin embargo, esta admiración que suscita la figura del Chapo no justifica en ninguna manera la violencia y la crueldad que ha desplegado el narco en los últimos años en México. Tal como advierte Benjamin: "por más repugnantes que hayan sido sus fines, [el gran criminal] suscita la secreta admiración del pueblo. No por sus actos, sino sólo por la voluntad de violencia que éstos representan" (p. 27). Lo que pretende Jerade con su artículo es introducir al

análisis del fenómeno mediático-político que envuelve a la figura del Chapo Guzmán como el gran criminal.

(13) Llama la atención la meticulosidad y el orden con que Gilles de Rais perpetraba la muerte de sus víctimas. Similar a la presentación de una orquesta, de Rais se encargaba de llevar la dirección de esta sinfonía cruel con la ayuda de sus sirvientes. Tal como relata Sofsky: “En cada castillo hay preparada una cámara secreta dotada de instrumentos de tortura: ganchos, sogas, barras, pinchos y puñales. La ejecución del ritual está bien calculada, y el cambio de situaciones bien planificado. Primero, la víctima es colgada por el cuello, luego se interrumpe el tormento y se la consuela, se la calma: se acaricia al niño para que se calle. A continuación se vuelve a torturarla, y finalmente es descuartizada viva mientras el caballero satisface sus instintos. Con cada víctima lo logra una o dos veces. Concluida la orgía, los servidores limpian la cámara, eliminan la sangre, queman el cadáver en la chimenea o lo arrojan a la letrina para más tarde hacer desaparecer el esqueleto” (p. 50).

(14) De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), los horarios desfasados, cuyo eufemismo es ‘horario de trabajo variable’, consiste en “disposiciones que ofrecen diferentes posibilidades en relación al número de horas trabajadas y al establecimiento de listas, turnos u horarios de trabajo diarios, semanales, mensuales o anuales” (OIT). De igual manera, la OIT considera al empleo temporal (o también llamado ‘desempleo estacional’), como aquella situación en que el trabajador es empleado por períodos fijos pero reducidos en relación a las fluctuaciones de la demanda de trabajo en las diferentes épocas del año” (OIT). Por su parte, el empleo informal “incluye todo trabajo remunerado [...] que no está registrado, regulado o protegido por marcos legales o normativos, así como también el trabajo no remunerado llevado a cabo en una empresa generadora de ingresos. Los trabajadores informales no se benefician de contratos de empleo seguros, prestaciones laborales, protección social o representación de los trabajadores” (OIT). Finalmente, sobre los contratos de duración determinada, la Ley Federal de Trabajo establece una postura ambigua respecto a los casos en

que puede estipularse el señalamiento de un tiempo determinado. De acuerdo con el artículo 37, esto sucede I. “Cuando lo exija la naturaleza del trabajo que se va a prestar”; II. “Cuando tenga por objeto substituir temporalmente a otro trabajador” y III. “En los demás casos previstos por esta ley”. Si bien las dos últimas fracciones dejan en claro situaciones en las que se podría justificar la caducidad de un trabajo, la primera fracción deja una laguna sobre cuál sería la ‘naturaleza’ del trabajo a realizar.

(15) El fenómeno del desempleo presenta una extensa clasificación. Entre sus modalidades se encuentran las siguientes: a) desempleo cíclico: “desempleo masivo o reducción del trabajo como consecuencia de las fluctuaciones periódicas en el nivel de actividad económica relacionadas con los ciclos del comercio internacional” (OIT); b) desempleo estructural: “desempleo resultante de cambios en la composición de la mano de obra o en la estructura de la economía así como del cambio tecnológico o la reubicación de industrias” (OIT); c) desempleo disfrazado: “se refiere a la mano de obra que no se considera desempleada porque, por una razón u otra, no busca activamente trabajo” (OIT); d) desempleo de larga duración: “definido generalmente como el desempleo continuado durante doce meses o más” (OIT); e) desempleo friccional: “tipo de desempleo en el que las personas se encuentran sin trabajo temporalmente, por lo general mientras pasan de un trabajo a otro” (OIT); f) desempleo parcial: “situación en la cual los trabajadores preferirían trabajar más horas o a tiempo completo pero sólo encuentran trabajo a tiempo parcial” (OIT).

(16) En el estudio, México se coloca como el segundo país de la organización que tiene más empleados, 30% de su población económicamente activa, trabajando largas jornadas (50 horas o más a la semana), sólo por debajo de Turquía, que cuenta con el 34% (OCDE). A esta situación se suma el hecho de que en México se percibe uno de los salarios más bajos de los países pertenecientes a la OCDE. Cuando el promedio del salario anual de los miembros de la OCDE es de \$29,016 dólares, en México es de tan sólo \$12,806 dólares. Debido a lo anterior se crea una considerable brecha entre los más ricos y los más pobres.

(17) El concepto de estrés es tomado de la ingeniería para aplicarlo al ámbito laboral. A partir de su raíz griega, *stringere* ('apretar'), el estrés se refiere originalmente a "la resistencia producida en el interior de un objeto como consecuencia de una fuerza externa que actúa sobre él" (Morales). Bajo esta rúbrica, el concepto de estrés laboral denota una respuesta del trabajador frente a presiones que actúan como "fuerzas externas" y que terminan por "apretarlo" debido a que resultan superiores a él. Concretamente, de acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, el estrés laboral "es la reacción que puede tener el individuo ante exigencias y presiones laborales que no se ajustan a sus conocimientos y capacidades, y que ponen a prueba su capacidad para afrontar la situación" (p. 3).

(18) Véase por ejemplo las catástrofes nucleares de Chernobyl (1986) y Fukushima (2011); la nueva ola de enfermedades y de pandemias globales (vaca loca, ébola, VIH); los efectos producidos por el cambio climático (sequías, inundaciones, aumento de la temperatura); así como el impacto violento del terrorismo (los eventos del 9/11 en Estados Unidos de América).

(19) Sin embargo, nadie asume la responsabilidad por los riesgos desencadenados. Desde los políticos, que aseveran sólo regular el mercado, pasando por los expertos científicos, que sólo asumen la creación de oportunidades tecnológicas, hasta los negocios, que afirman únicamente responder a las demandas de los consumidores. En este sentido, de acuerdo con Beck, "la sociedad se ha convertido en un laboratorio en el que nadie se hace responsable por el resultado del experimento" (Yates, p. 101).

(20) Sólo en el caso de una amenaza que pusiera en riesgo a la totalidad del planeta, como por ejemplo una pandemia o una guerra nuclear, cabría pensar en un impacto indiferenciado del miedo: "Únicamente en un escenario de apocalipsis y de fin del mundo se confundirían indiferentemente todas las formas del miedo" (Augé, p. 38).

(21) Al respecto, Robin toma como ejemplo la forma en que el gobierno de los Estados Unidos manipuló los medios de comunicación, ante los eventos del 9/11, para provocar el miedo desmedido de la población hacia el terrorismo proveniente de naciones musulmanas. Para ello fue necesario construir la imagen del enemigo, el terrorista, como aquel ser irracional y violento, totalmente despolitizado y al margen de la civilización, cuya mera existencia representaba una amenaza para los valores democráticos. Así se consolidó el objeto de temor y al mismo tiempo se indicó la vía para hacerle frente: la confrontación violenta. De esta manera, la guerra contra el terrorismo en Medio Oriente quedaría justificada bajo el escrutinio público y se iniciaría un movimiento de purificación o reivindicación nacional.

(22) Del texto original en inglés: *“For symbolic power is that invisible power which can be exercised only with the complicity of those who do not want to know that they are subject to it or even that they themselves exercise it”* (Bourdieu, p. 164).

(23) Del texto original en inglés: *“Symbolic power – as a power of constituting the given through utterances, of making people see and believe, of confirming or transforming the vision of the world and, thereby, action on the world and thus the world itself, an almost magical power which enables one to obtain the equivalent of what is obtained through force (whether physical or economic), by virtue of the specific effect of mobilization – is a power that can be exercised only if it is recognized, that is, misrecognized as arbitrary. This means that symbolic power does not reside in ‘Symbolic systems’ in the form of ‘illocutionary force’ but that it is defined in and through a given relation between those who exercise power and those who submit to it. i.e. in the very structure of the field in which belief is produced and reproduced.”* (Bourdieu, p. 170).

(24) Del texto original en inglés: *“The reactions over the ensuing months ranged from protest and lawsuits within Denmark and Europe to boycotts, burned flags, and ransacked embassies abroad. The political manipulation of these depictions also generated violent unrest that led to over 200 deaths across the Muslim world”* (Bleich, p. 113).

(25) Tal como la expone Erik Bleich en su artículo “Free Speech or hate speech? The Danish cartoon controversy in the European legal context” (2012).

(26) Del texto original en inglés: “*Speech delivers us from violence, and it must be the aim of mediation to allow delinquents and the excluded to regain ownership of their lives by means of speech*” (Muller, p. 42).

Capítulo 3. La violencia en las sociedades contemporáneas

(27) De acuerdo con Freud, la cultura es entendida como “toda la suma de operaciones y normas por las que nuestra vida se distancia de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del hombre contra la naturaleza y la regulación de las relaciones de los seres humanos entre sí” (p. 37).

(28) Al respecto, las utopías son el mejor ejemplo sobre la diagnosis del germen de la violencia y del mal entre los seres humanos. De ahí los intentos por mitigar las fuerzas hostiles de los hombres, desapareciendo aquello que podría motivar el odio y la segregación dentro de una sociedad: la propiedad privada, el dinero, la familia, la religión e, inclusive, el mismo Estado. En las utopías, tal como sucede en los casos de Moro o de Bacon, el mal es exterminado o en su defecto, canalizado en la forma de guerras con los Estados vecinos. Bajo esta perspectiva, la utopía adquiere una doble función: por una parte lanza una crítica sobre ciertos aspectos que generan el malestar social, al mismo tiempo que propone una sociedad considerablemente mejor que la actual, ubicada en algún país remoto o proyectada en un futuro indefinido. Ya sea que se trate de la tajante desigualdad económica en la Inglaterra de Moro o, la marginación y explotación social que presenciaron los socialistas utópicos a causa del auge de la industria, la creación de ciudades perfectas está directamente relacionada con la indigencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

Ley Federal del Trabajo (2008). México, D. F.: Ediciones Fiscales Isef.

Barbero, J. (2000). "La ciudad entre medios y miedos" en Susana Rotker (editora). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.

Benjamin, W. (1920-1921). *Para una crítica de la violencia* (trad., 2001). Bogotá: Taurus, 3ª. ed.

Bleich, E. (2012). "Free Speech or hate speech? The Danish cartoon controversy in the European legal context" en Khory, Kavita R. *Global Migration: Challenges in the Twenty-First Century*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Bourdieu, P. "On Symbolic Power" en (1977) *Language and Symbolic Power* (trad., 1991). Cambridge: Polity Press.

Castel, R. (2003). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* (trad., 2008). Buenos Aires: Manantial.

Conrad, J. (1899) *El corazón de las tinieblas* (trad., 2014). Madrid: Sexto piso.

Dammert, L. (2004) "Violencia, miedos y medios de comunicación: desafíos y oportunidades" en Cerbino, M (editor). *La violencia en los medios de comunicación, generación noticiosa y percepción ciudadana*. Quito: FLACSO.

Fernández, J. (2005) "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica" en *Cuadernos de Trabajo Social*. Vol. 18. pp. 7-31. ISSN: 0214-0314. Universidad Complutense de Madrid.

Forrester, V. (1996). *El horror económico* (trad., 2000). México: FCE

Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar* (trad., 1976). Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (1980) *Microfísica del poder* (trad., 1992). Madrid: La piqueta.

Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura* (trad., 2017). Madrid: Akal.

González, J. "Ética y violencia (la *vis* de la virtud frente a la *vis* de la violencia)" en (1998) *El mundo de la violencia*. Adolfo Sánchez Vázquez (editor). México, D. F.: FCE. pp. 139-145.

Heidegger, M. (1987) *Introducción a la metafísica* (trad., 2001). Barcelona: Gedisa.

Hesíodo. (700 a. C). "Trabajos y días" en *Obras y fragmentos* (trad., 1978). Madrid: Gredos.

Kant, I. (1784) "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" en *Filosofía de la historia* (trad., 2004). La Plata: Terramar.

Leka, S., Amanda Griffiths y Tom Cox. (2004). "La organización del trabajo y el estrés" en *Serie protección de la salud de los trabajadores*. N° 3. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.

Maffesoli, M. (2009) *Ensayos sobre la violencia banal y fundadora* (trad., 2012). Buenos Aires: Dedalus Editores.

Muchembled, R. (2008) *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad* (trad., 2010). Madrid: Paidós.

Neffa, J. C. (coord.). (2010). "La crisis de la relación salarial: naturaleza y significado de la informalidad, los trabajos/empleos precarios y los no registrados" en *Empleo, desempleo & políticas de empleo*. N°1. Buenos Aires: CEIL-PIETTE

Nietzsche, F. (1872). *El nacimiento de la tragedia* (trad., 1998). Madrid: EDAF.

_____. (1886). *Más allá del bien y del mal* (trad., 1972). México, D. F.: Alianza.

_____. (1887). *La genealogía de la moral* (trad., 2000). Madrid: EDAF.

Rebok, M. "El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*" en (2009) *Acta fenomenológica latinoamericana*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. pp. 637-657.

Rüdiger, S. (2000). *Nietzsche* (trad., 2001). México D. F.: Tusquets.

Schmitt, C. (1932) *El concepto de lo político* (trad., 1998). Madrid: Alianza.

Sofsky, W. (1996) *Tratado sobre la violencia* (trad., 2006). Madrid: Abada editores.

Steiner, G. (1971) *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura* (trad., 1992). Barcelona: Gedisa.

Žižek, S. (2008) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (trad., 2009). Barcelona: Paidós.

Fuentes electrónicas

(2015) "Global Peace Index 2015". Institute for Economics & Peace. Fecha de consulta: 12/11/2016. Url: http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/06/Global-Peace-Index-Report-2015_0.pdf

Herrador, F. (2002). "Aproximación teórica al fenómeno del desempleo: el caso del desempleo de larga duración" en *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*. N°35. pp. 121-144. Url: http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub_electronicas/destacadas/revista/numero_s/35/estudio6.pdf

Muller, J-M. (2002). *Non-violence in Education*. Paris: UNESCO-IRNC. Url: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001272/127218f.pdf>

Jerade, M. (2016). "El gran criminal ¿Por qué la figura de Joaquín "El Chapo" Guzmán despierta una secreta admiración?". Horizontal. Fecha de consulta: 09/01/2017. Url: <http://horizontal.mx/el-gran-criminal/#sthash.KRZDAwbF.dpuf>

Morales, R. (2016). "¿Por qué México es el país con mayor estrés laboral en todo el mundo?". *La izquierda diario*. Fecha de consulta: 12/01/16. Url: <http://www.laizquierdadiario.mx/Por-que-Mexico-es-el-pais-con-mayor-estres-laboral-en-todo-el-mundo>

Organización Internacional del Trabajo. (1996-2017). Tesauro de la OIT. Ginebra, Suiza. OIT. Url: <http://www.ilo.org/inform/online-information-resources/terminology/lang--es/index.htm>

Organization for Economic Co-operation and Development. (2017). "Work-Life Balance". Paris: Better Life Index OECD. Url: <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/work-life-balance/>

Robin, C. (2003). "Reason to panic" en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture*. Vol. 5, No. 3. pp. 62-80. Url: <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/Fear/5.3FRobin.pdf>

Secretaría del Trabajo y Previsión Social. (2016). Glosario de términos laborales. Distrito Federal, México. STPS. Url: <http://www.stps.gob.mx/gobmx/estadisticas/Glosario/glosario.htm#e>

Silva, D. (2017). "Stephen Hwaking: "Debemos dejar la Tierra en 100 años". 03/05/2017. *LaTercera*. Fecha de consulta: 19/01/2018. Url:

<http://www.latercera.com/noticia/stephen-hawking-debemos-dejar-la-tierra-100-anos/>

Weller, J. (2012) "Vulnerabilidad, exclusión y calidad del empleo: una perspectiva latinoamericana" en *Realidad, Datos y Espacio. Revista Internacional de Estadística y Geografía*. Vol. 3. N° 2. pp. 82-97. Url: http://www.inegi.org.mx/rde/RDE_06/Doctos/RDE_06_Art6.pdf

Yates, J. (2003). "An interview with Ulrich Beck on fear and risk society" en *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture*. Vol. 5, No. 3. pp. 96-107. Url: <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/Fear/5.3HBeck.pdf>