

00467



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE CENCAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**SACRIFICIO, PENA Y CULPA:  
UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA DE LA  
VIOLENCIA Y LA RESPONSABILIDAD DESDE EL  
DISCURSO JURÍDICO DE LA SANCIÓN PENAL**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

P R E S E N T A

CITLALI DE LOS ÁNGELES MARROQUÍN  
RODRÍGUEZ

ASESOR DE TESIS:  
DR. LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

MÉXICO, D. F.

2004



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A:

Raúl Marroquín por ser el artífice de muchas cosas. Por su experiencia y cariño

Ángeles Rodríguez por resguardarme y acompañarme. Por su cariño

Incondicional

Arturo Elizondo por todo su amor y protección y porque hace posible una parte fundamental de mi vida. Gracias por todo.

Conzoz a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: ARTURO ELIZONDO GARCÍA

MARROQUÍN RAÚL

FECHA: 9 JUNIO 2001

ANEXO: 1

"Si no hubiese nada sagrado para el hombre, estaría abierta de par en par la puerta al capricho, a lo arbitrario y a una subjetividad ilimitada (...) venerar no es solamente temer, es además honrar; el objeto del miedo se convierte en una potencia interior a la que no puedo ya sustraerme; lo que yo honro me coge, me liga, me posee; el respeto con que lo pago me pone completamente en su poder, y no me deja libertarme; me adhiero a ello con toda la energía de la fe, creo. El objeto de mi temor y yo, somos uno: *no soy yo el que vivo, sino lo que yo respeto vive en mí*".

MAX STIRNER

Agradezco infinitamente a Luis Alberto Ayala Blanco. Gracias por estar conmigo, por enseñarme los opuestos de la vida y ser la luz que me guía y protege, que me deslumbra y ciega.... Por darme la posibilidad de encontrar lo sagrado y divino de esta vida, en este mundo...Aquí y ahora.

**INDICE**

**INTRODUCCIÓN 5**

**APUNTES SOBRE SCHOPENHAUER 13**

**EL SACRIFICIO 36**

**RESPONSABILIDAD Y SACRIFICIO 72**

**BIBLIOGRAFÍA 99**

## INTRODUCCIÓN

**Sacrificio, pena y culpa: un acercamiento al problema de la violencia y la responsabilidad desde el discurso jurídico de la sanción penal** es un intento de reflexión acerca de la concepción de la violencia en las sociedades modernas. Continuamente se habla de esta problemática como del máximo reto a vencer en la actualidad. Se elaboran planes, estrategias y proyectos para combatir, erradicar... exorcizar a los hombres de este feroz fantasma. Se dice que la educación, la civilización, la conciencia individual, social y la responsabilidad colectiva son el fundamento por el que los hombres dejarán de dañarse unos a otros. Sin embargo la vida del hombre, el hombre mismo, no se entiende sin la presencia de este fenómeno.

No obstante es curioso analizar cómo la mayoría de los estudios referidos a esta temática plantean como primer ingrediente la erradicación del fenómeno. La mayoría de las ocasiones, el axioma del cual surgen dichas investigaciones – pues resulta innegable que cualquier argumentación científica parte de presupuestos establecidos que no se cuestionan sino tan sólo se legitiman frente a los otros- es el que señala que la violencia es *maléfica, fea* y que sin duda se tiene que combatir, ya que cualquier sociedad que *presuma* de ser *desarrollada, civilizada* e incluso podemos decir *racional*, no puede soportar que, de frente a ella, la imagen que se presenta y el vínculo que la sostiene sean una serie de prácticas que en su seno son violencia misma. Las sociedades modernas se vanaglorian de decir que han educado salvajes, o como diría Norbert Elias, que han pasado de un estilo de

convivencia a otro en el denominado *Proceso de Civilización*. Y como este autor señala, no se trata únicamente del aprendizaje que se obtiene del uso de instrumentos para comer, por ejemplo, sino también de una serie de prácticas que permiten la coexistencia de los individuos; formas que se encuentran permeadas principalmente por la tolerancia.

Sin embargo es curioso observar cómo aún, y a pesar de todos los buenos modales, valores, juicios, etc. que pregonan la erradicación de prácticas violentas en la convivencia humana, éstas se presentan de manera ineludible en cualquiera de los ámbitos cotidianos. Lo curioso aquí es observar qué se entiende por violencia; es decir si por ésta consideramos sólo la posibilidad de no agredir a nuestros semejantes y prodigarles todas nuestras buenas intenciones, teniendo como referencia frases como: *no le pegues a tu mujer, no menosprecies a los indígenas, no dejes sin comer a los niños, no les grites a los ancianos, etc.* Tenemos una chata y limitada concepción del fenómeno. Pero aun y concediendo que en la actualidad las prácticas sociales sí se diferencian de las de algunos bárbaros que aún lapidan mujeres o las cubren totalmente con ropa, muchas preguntas resaltan a la luz del proceso civilizatorio. Por ejemplo, si realmente la racionalidad y las estructuras sociales modernas guardan como eje principal el respeto y la salvaguarda de la seguridad individual y la protección de la propiedad, por qué estos dos pilares se transgreden constantemente. Acaso la diferencia fundamental entre las sociedades bárbaras y las sociedades racionalizadas no es de manera innegable la nula y evidente presencia de la agresión y de la muerte en su más cruda manifestación.

Esta investigación parte de la premisa de que la vida es una manifestación violenta. La violencia es para las sociedades actuales esa pequeña pústula purulenta a la que se trata de tapar con una gasa, sin considerar que este encubrimiento sólo hará que la purulencia se concentre y explote de manera inevitable, infectando sin control cualquier otra área del organismo. Cualquier acto que se realice implica la muerte: comer, respirar, caminar tienen implícito un homicidio. Cualquier convivencia con nuestros semejantes es una relación violenta pues necesariamente se encuentra revestida por el egoísmo, que a la manera de Schopenhauer lo único que esto señala es la necesidad de vivir. Vivir en todos sus sentidos quiere decir satisfacer las necesidades individuales a costa de cualquier cosa. Los únicos controles posibles son la renuncia a la satisfacción personal, ya sea a partir de la responsabilidad fundamentada en preceptos sagrados o en la responsabilidad fundamentada en el pacto social, es decir, en la ley. Sin embargo ninguna de las dos perspectivas hablan -desde la conciencia o la ignorancia- de la desaparición de la violencia de la vida, cualquiera que sea el caso -ya sea general o social-. Lo único en lo que estos discursos hacen énfasis, es en las formas de control de la violencia, en las maneras en las que los hombres pueden convivir con ella, pues lo asuman o no, se tiene claro que hablar de la extinción del fenómeno es como decir que el tiempo no existe, o que la muerte física ha sido superada.

Si la vida innegable e ineludiblemente es violencia, lo único posible por hacer es tratar de averiguar la forma en la que el terror se ejerce en la vida. Aquí es donde se señala la importancia del sacrificio como práctica que permite controlar y determinar el ejercicio de la violencia en las sociedades. El sacrificio es el punto



de origen y final en el cual el ciclo de la existencia se recrea. La muerte como fin y como origen se encuentra revestida por esta práctica; es el ropaje con el que la existencia se manifiesta. El sacrificio es también innegable, lo único que se puede saber son las formas en las que éste se va a realizar, ya que de ello depende el ejercicio de la violencia y por ende la manera en la que la vida se regula. La presencia del sacrificio pone de frente el problema de la responsabilidad, como la forma en que las acciones de los individuos se manifiestan y cómo dichos actos van a ser percibidos por la colectividad. La institución sacrificial aparece en la vida social según sean los principios en los que éstas están fundamentadas. Sociedades seculares y sociedades con preceptos sagrados son las dos enunciaciones a partir de las que se tejen los argumentos referidos a la violencia, el sacrificio y la responsabilidad. Sacrificio como práctica social asumida y como ejercicio jurídico penal, son los ejes a partir de los cuales esta investigación pretende explicar las formas de convivencia social según sea el caso.

No se pretende llegar a explicaciones exhaustivas, determinantes o definitivas; sino sólo esbozar a la manera de ensayo -es decir partiendo de un sinfín de situaciones hipotéticas que aunque aparentemente contradictorias en sí mismas, sólo muestran la exuberancia de la vida como principio Indescifrable e inconmensurable- la posibilidad de entender a la violencia partiendo de otros supuestos distintos a la condena inmediata de la misma.

Esto es posible ya que actualmente no es necesario, ni obligatorio - como en otros tiempos de cerrazón académica -, realizar el trabajo de investigación desde una sola perspectiva o, siguiendo al tan nombrado historiador de la ciencia Khun,

desde un paradigma único. Ahora se habla de pluralismo teórico<sup>1</sup>, del reconocimiento de la existencia y libre expresión de diversos sistemas de ideas que conforman las distintas teorías de la sociología u otras disciplinas para conformar un trabajo de investigación. La investigación ya no se realiza a la luz del *marxismo, estructuralismo, funcionalismo* etc., esos modelos de orden superior que determinan la investigación en uno u otro sentido, sino del reconocimiento de que lo social es una gran maraña de la cual sólo podemos tomar una minúscula partícula del hilo infinito que la conforma.

En este reconocimiento se encuentra la diferencia y la referencia de todo, es decir, es absurdo creer que podemos aplicar un sistema conceptual único a ese gran nudo que nos excede. El que piensa así pierde de vista el todo, se queda con esa minúscula parte que es finalmente el reducto de su ceguera, que sólo es incompetencia. El conocimiento requiere que el que mira sea capaz de ver una cosa y su opuesto, no sólo una visión parcial de aquello que observa; afirmar un aspecto cualquiera y negar todo el resto no es más que ignorar y negar aquello de

---

<sup>1</sup> El debate en torno a la llamada crisis de los paradigmas de las Ciencias Sociales, replantea el problema acerca del objeto de la sociología, así como del lugar y el estado de la investigación sociológica dentro del conjunto de las ciencias sociales. Al respecto Alfredo Andrade nos dice: "Para Dahau la llamada crisis de los paradigmas de las ciencias sociales no es fundamentalmente una crisis de pretensiones explicativas, sino sobre todo, una crisis de sus pretensiones de ser garantes 'científicos' de ser un modelo 'superior' de orden social (...) la crisis de los paradigmas significa que en ciencias sociales la razón práctica ya no puede apoyarse en los pretendidos garantes científicos de un determinado modelo de sociedad. Su consecuencia -afirma- es la legitimación del pluralismo de la razón práctica...*(esta crisis)*...lejos de poner en cuestión el papel de las ciencias sociales ha dejado abierto el camino para que éstas ejerzan el papel social que siempre han tenido: producir la crítica de la realidad social, interpretar dicha realidad y proporcionar caminos, alternativas y modelos para el cambio social". Alfredo Andrade, "Racionalidad instrumental y racionalidad práctica en el desarrollo teórico".

lo que se pretende dar cuenta. Ahora, no por ello el trabajo carece de rigor, para ello se recurre a un aparato crítico muy extenso que justifica lo dicho anteriormente.

La discusión fundamental es la forma en que las distintas sociedades asumen el problema de la violencia, el sacrificio y la responsabilidad y qué consecuencias tiene esto para la vida en grupo.

La hipótesis a desarrollar es que la vida es una manifestación violenta, que la institución del sacrificio permite regular la violencia recíproca de las comunidades, y que la consideración de la responsabilidad de los individuos se encuentra contenida en dicha institución.

El trabajo se realizó como un ensayo; sin adoptar un discurso único se tejieron diversas afirmaciones que apuntan a señalar una serie de problemas como la violencia y el sacrificio desde perspectivas poco tratadas por las disciplinas sociales. Sin embargo se utilizó como eje fundamental la consideración de la necesidad de interdisciplinariedad de las ciencias, para dar al trabajo en conjunto una perspectiva que va desde la filosofía y algunos estudios sobre pensamiento sagrado, hasta las visiones más clásicas de la sociología y la ciencia política. Se utilizaron autores como Schopenhauer, Nietzsche, Deleuze, Robert Musil, Durkheim y por supuesto Rene Girard, para argumentar por una parte la innegable presencia de la violencia en las sociedades, así como la ineludible práctica sacrificial en éstas, lo cual nos condujo directamente al problema de la

responsabilidad. Es importante señalar que siguiendo a pensadores como Girard, que señalan que el sacrificio en las sociedades modernas se encuentra ejemplificado en el sistema judicial, se incluyó una explicación desde esta perspectiva para hablar acerca de la construcción de la responsabilidad que realiza el sistema jurídico penal.

De esta forma el primer capítulo del trabajo se centra en realizar una argumentación que sustenta la hipótesis acerca de que la vida es innegablemente una manifestación violenta. Para ello se utilizaron categorías Schopenhauerianas como voluntad, representación, mundo fenoménico, carácter, etc. Se complementó dicho capítulo con algunos planteamientos de Durkheim, Weber, etc., para explicar el problema de la violencia en la vida del grupo.

En el segundo capítulo se realiza un acercamiento al problema del sacrificio desde los textos de Rene Girard y Pierre Vernant, para explicar la presencia de dicha institución en la vida de la sociedad. De esta forma se plantearon las diversas circunstancias y problemáticas que rodean la negación o la afirmación por parte de las sociedades de la práctica del sacrificio.

En el tercer capítulo se realizó un esbozo acerca de la problemática de la responsabilidad desde su vínculo con el sacrificio. También un análisis de la construcción de la misma desde el discurso jurídico de la pena, para determinar qué tanto se puede afirmar que el hombre es un ente autónomo y con voluntad

propia. De esta manera se vincula directamente el problema de la violencia, el sacrificio y la responsabilidad como ejes de la vida en sociedad.

APUNTES SOBRE SCHOPENHAUER. UN ACERCAMIENTO AL PROBLEMA  
DE LA VIOLENCIA  
CAPÍTULO I

Cuando se habla de violencia, se tiende a identificarla como algo que es externo a la vida o a los individuos y se piensa que es posible erradicarla. Por lo regular la violencia es considerada como un agente malévolo que lucha para afectar las buenas voluntades individuales o la solidaria y siempre bien intencionada *conciencia colectiva*. Esto es producto de la forma de ver y en su caso analizar los fenómenos o representaciones que se manifiestan en la vida. Si lo pensamos en términos de conocimiento científico, entonces tenemos que remitirnos al método, lo cual implica que pareciera que para analizar dicho fenómeno se ha empleado sólo uno de éstos, o en su defecto, que dicho método ha partido de un sólo axioma o premisa, y ésta es que la violencia es esa cosa externa y extraña a lo social que de una forma u otra tenemos que erradicar, exterminar o extirpar de la vida del grupo. Pero ¿qué pasaría si pensáramos que la violencia es un fenómeno inherente a la sociedad, que antes que ser un hecho externo a los individuos, es la vida misma la que se manifiesta como una representación de ésta? Se puede decir que cualquier manifestación no sólo es violenta, sino que cada fenómeno presente funciona a manera de espejo de la violencia; la vida es una imagen de ésta. Por lo tanto creer que ésta es una situación de la cual la vida pueda

prescindir no es sino una forma de negar la ineludible forma en la cual la existencia como vida se manifiesta.

Ahora bien, dicha afirmación no sólo está sustentada en términos de conocimiento filosófico, sagrado o científico, pues a quien le resulte estruendosa dicha tesis, que la piense en términos de argumentación metodológica. Es decir, es innegable que el conocimiento científico se encuentra construido de una manera deductiva, y en este sentido se parte de ciertas premisas que permiten construir ciertas argumentaciones que el investigador tratará de validar y legitimar dentro de los cauces previstos para ello. Desde los grandes teóricos fundadores de la sociología como Durkheim, Weber, Simmel, los llamados precursores de la Sociología comprensiva, como Shutz, Mead, etc., la sociología contemporánea con sus exponentes como Giddens, Bourdieu etc. hasta la perspectiva de la ciencia que las ciencias sociales consideran como *duras*, en este caso la física cuántica<sup>2</sup>, se

---

<sup>2 2</sup> Es curioso observar la concepción que tienen los físicos contemporáneos de la ciencia, a partir de la cual todas las otras ciencias construyen sus paradigmas. No podemos negar que la pauta de cualquier construcción posterior la marcan todos estos personajes. Todos los científicos sociales deberían de poner atención, y analizar lo que se dice al respecto de la ciencia, quizá así la perspectiva del conocimiento sería otra; menos obtusa y más clarificadora. "Las vulgares divisiones del universo en sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven ya más que para suscitar equívocos. De modo que en la ciencia el objeto de la investigación no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza sometida a la interrogación de los hombres (...) El punto de partida de la ciencia natural exacta es sin duda la asunción de que en todo nuevo sector de la experiencia se dará en último término la posibilidad de entender a la naturaleza; pero con ello no queda determinado de antemano el significado que habrá que dar al término <<entender>>, ni se presupone que el conocimiento de la naturaleza fijado en las fórmulas matemáticas de épocas anteriores, por muy <<definitivo>> que sea, haya de poder aplicarse siempre. De ahí precisamente resulta que es imposible fundamentar exclusivamente en el conocimiento científico las opiniones o creencias que determinan la actitud general ante la vida. (...) El método científico consistente en abstraer, explicar y ordenar, ha adquirido conciencia de las limitaciones que le impone el hecho de que la incidencia del método modifica su objeto y lo

habla de que la realidad -si es que arbitrariamente la denominamos así- es inconmensurable. En este sentido el investigador sólo actúa como un constructor de argumentos<sup>3</sup>. La teoría no es sino un instrumento de mediación que permite una comprensión y explicación argumentativa de las imágenes que se presentan en la mente de aquel que se erige como *sujeto de conocimiento*. Uno de los pilares de la sociología, Max Weber, dice al respecto que el tan mentado tipo ideal, no es sino una mediación construida entre el objeto y el investigador. No voy a entrar a una discusión acerca de la existencia o no de la relación sujeto/objeto,

---

transforma, hasta el punto de que el método no puede distinguirse del objeto. La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la naturaleza. W. Heisenberg, La imagen de la naturaleza en la física actual, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993. Si esto es así en la Física actual, qué decir de las ciencias sociales, cuyo objeto de estudio es todavía más indeterminable que las partículas elementales; o si se quiere, nosotros no somos más que conglomerados de éstas. Véase: El ya citado de Heisenberg; Albert Einstein, El significado de la relatividad, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993; Raimundo Paniker, Ontonomía de la Ciencia, Madrid, Gredos, 1961; H. Bergson, La evolución creadora, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994; P. Zellini, Breve Historia del Infinito, Madrid, Siruela, 1991; S. W. Hawking, Historia del Tiempo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992; A. Koestler, "Física, filosofía, misticismo", en La vida después de la muerte, México, Hermes, 1986.

<sup>3</sup> "No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos. De una manera más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son auténticas verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que para nosotros es evidente no sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí: pues si hablamos de ilusión es que ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en nombre de alguna percepción que, en el mismo instante, se afirmase como verdadera; de este modo la duda, o el temor de equivocarnos, afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad. Estamos en la verdad y la evidencia es <<la experiencia de la verdad>>.(...)El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. <<Hay un mundo>> o más bien <<hay el mundo>>: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo; al igual como la facticidad del *Cogito* no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certeza de mi existencia. El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real". M. Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp.15-16.



sino que independientemente de lo que esto signifique, los recursos conceptuales no son sino instrumentos heurísticos que nos permiten hablar acerca de las cosas. Sería absurdo pensar que una forma discursiva constituya la explicación a todo. Esto, como también lo explican las grandes teorías, es una mera cuestión de preferencia.

¿Por qué decimos que la violencia es inherente a la vida, a los individuos y en este caso a la sociedad? Existen muchos planteamientos que parten de perspectivas sagradas, filosóficas, antropológicas etc. que conciben la vida como una manifestación violenta; cualquier referente biológico, social etc. se acompaña por decirlo de alguna forma de ésta. Es como si los fenómenos o las formas que se presentan ante la vista, no fueran sino el ropaje con el cual la violencia se viste. No es mi intención realizar una disertación acerca de la violencia en general. Es importante aclarar que el punto de referencia para hablar acerca de la violencia es la relación que se establece entre los individuos, es decir: ¿por qué es necesario regular la vida social entre los hombres? En este sentido esta pequeña digresión acerca de ese vínculo violento entre los individuos es un apartado introductorio para entender el problema del sacrificio en las sociedades, y cómo es que éste se encuentra ineludiblemente ligado a este principio.

Si partimos del supuesto de que el mundo es la representación de algo que se encuentra más allá de lo que el tiempo y el espacio manifiesta, y que dicho principio no tiene como referente el principio del deber ser -es decir, que no *tiene que ser* de alguna forma determinada, sino que tan solo es como es- quizá

podamos entender esta argumentación sin juicios adelantados acerca de si la vida como violencia es algo *bueno* o *malo*.

Schopenhauer nos da una explicación muy clara al respecto. Para Schopenhauer el mundo no es sino representación de otra cosa, es decir, la vida es la manifestación de algo que trasciende al mundo fenoménico y del cual es el origen<sup>4</sup>. En otras palabras, la vida es el fenómeno de la *cosa en sí*, que como tal es incognoscible, atemporal, y todopoderosa. Esta *cosa en sí* que Schopenhauer denomina como *voluntad* es una suerte de *principio* Irrepresentable y autónomo<sup>5</sup>. De ella se desprende el mundo. Somos su manifestación objetiva. La forma de dicha manifestación es el tiempo, el espacio y la causalidad. La vida y la muerte no son sino los distintos rostros a través de los cuales dicha voluntad se hace presente. Cada individuo, independientemente de su forma fenoménica, es un atisbo de esa *cosa en sí* de la cual surge todo; por eso nuestros actos se encuentran determinados por ella; somos su espejo y la posibilidad de que dicha *cosa en sí* pueda identificarse como tal partiendo de la diferencia que se encuentra representada en la vida; de esta forma, la diferencia es la posibilidad de considerar que las cosas existan. En este sentido el mundo proviene de esta *voluntad* y nosotros somos su *representación*.

---

<sup>4</sup> "(...) ya nos es conocido que cuanto acontece en el mundo lo hace como *representación* de la *voluntad*, viniendo a constituir su espejo, en el cual ella se reconoce a sí misma con grados progresivos de claridad y perfección de los que el hombre supone el mayor." Schopenhauer, A. *Metafísica de las Costumbres*. Madrid Trotta, 2002. p. 6

<sup>5</sup> "(...) este mundo, con todas sus manifestaciones, es objetivación de la *voluntad*, la cual, al no ser ella misma *fenómeno*, ni objeto de representación, sino *cosa en sí*, tampoco se halla sometida al *principio de razón* (la forma del objeto) ni se ve caracterizada por ello como *consecuencia* debido a un fundamento y, por consiguiente, no conoce *necesidad* alguna, o sea, que es *libre*" op.cit. p 22

Ahora bien, esta idea se contrapone a otras que postulan que la vida está precedida y rodeada por un *deber ser*, en donde el sujeto, o incluso la naturaleza, llevan en su seno la perspectiva de lo correcto o, en otros términos, de lo bueno y de lo malo. Se dice que existen cosas buenas y malas, objetos bellos y pavorosos, personas buenas y malas, más adelante se explicará cómo esto no es sino una forma de calificar la realidad a partir de una serie de juicios propuestos, sin embargo cabe la posibilidad de preguntarse si esta forma de apreciación de la vida es un fenómeno que se da de manera natural. Para Schopenhauer, como para otros autores o formas de pensamiento, la voluntad no depende de nada ni de nadie, es un puro *querer*<sup>6</sup>, y la forma más clara de explicar esto es cuando el autor señala que es tautológico hablar de una *voluntad de vivir*<sup>7</sup>. La *voluntad* es la vida misma. Por eso decimos que no existe juicio, valor o principio moral alguno que la determine. El caso más claro de esto es la idea de que la vida y la muerte no son sino las distintas formas a través de las cuales la voluntad se manifiesta. Por eso no tiene sentido pensar en el horror a la muerte, como si la voluntad pudiera prever el dolor y el espanto que dicho fenómeno representa. El horror a la muerte es importante para los fenómenos de la representación, y en realidad para el hombre, pues éste, a diferencia de otras formas fenoménicas, parte de un

---

<sup>6</sup> “La voluntad, considerada a sí misma de un modo puro, es acognoscitiva, no constituyendo sino una pulsión ciega e irresistible (...) Sólo cuando el mundo es desplegado a su servicio añade la representación, alcanza ella misma el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere; ya que no puede ser nada al margen de este mundo, de la vida tal y como se manifiesta” op. cit. p. 6

<sup>7</sup> “Cuanto quiere la voluntad siempre es vida, dado que ella misma no supone sino la presentación de ese querer de cara a la representación; en este sentido no deja de ser una y la misma cosa (...) el hablar de <<voluntad de vivir>>, en lugar de decir sin más <<voluntad>>”. op.cit.p 6

principio de conciencia que le señala su finitud. Por eso decimos que cualquier fenómeno que se manifieste en el mundo de la representación es la forma que la voluntad adopta para presentarse delante de nosotros, por muy monstruosa o maravillosa que ésta pueda ser. En este sentido la imagen de una mujer hermosa, así como las llagas de un leproso, no son sino la manifestación de la voluntad presentada en el tiempo y en el espacio. La connotación estética o valorativa depende de cada uno de nosotros, no del querer de la voluntad, que se manifiesta de múltiples, variadas, bellas y horrendas formas.

Para dicho autor la voluntad es ese *algo* que es al margen de cualquier consideración, pues no existe ninguna doctrina moral, ningún principio ético universal ni tampoco un deber incondicionado. Sólo la voluntad es autónoma y nosotros estamos determinados por ésta. La *forma* que dicha voluntad adopte en el mundo fenoménico sólo es una manifestación, independientemente de lo que nosotros queramos o no. Schopenhauer responde así a la pregunta acerca de ¿cuál es el origen o la explicación del egoísmo humano? Y aquí no estamos discutiendo acerca de la verdad o no de dicho argumento. La premisa es que el hombre es egoísta, que obtiene un goce y satisfacción personal cuando pasa por encima de los intereses de otro<sup>8</sup>; aunque también en ocasiones le provoque una

---

<sup>8</sup> "Es terrible imaginar como la voluntad de vivir se manifiesta continuamente en nuevos individuos, cuya existencia no es sino una frustrada carrera en pos de la felicidad, una constante lucha con la indigencia, un sufrimiento consustancial a cuyo término se halla la muerte que se impone como inevitable y a la que se le teme por encima de todo. (...) El hombre se reafirma en su tormento y mediante cualquier acto egoísta prorroga su contrato con esta vida (...) El egoísmo constituye la forma de la manifestación de la voluntad de

especie de remordimiento o de culpa. Lo primero se explica porque la manifestación de la voluntad no reconoce valores, sino sólo su *querer*, es decir, sólo se presenta como puede hacerlo; pero también puesto que no somos sino una manifestación de ésta se ve afectada por lo que ella misma provoca. Es una especie de juego reversible e irreversible, la voluntad presentada como un fenómeno en su afán por sobrevivir, acaba atentado en ocasiones contra sí misma, pero esto no es sino el juego permanente en el que cosa en sí y fenómeno se encuentran envueltos; la muerte es una forma de vida y la vida no es sino un preámbulo a la muerte. Por ello también dice Schopenhauer que la vida es una especie de péndulo: se pasa del deseo y el desasosiego, al aburrimiento; la existencia es una eterna búsqueda, un interminable anhelo en el cual nos encontramos atrapados, sin embargo esa trampa a su vez nos provee de brevísimos instantes de lo que podríamos denominar dicha o, para ser más específicos, en ocasiones satisfacemos nuestros deseos sólo para que al conseguirlo nos invada ese estado de aburrimiento y hastío por la vida que no es sino la prueba de que siempre estamos deseando algo. La vida como manifestación es necesidad imposible de satisfacer, sólo la muerte – si es que podemos decirlo así – trae la solución al deseo. Esta última aseveración es una prueba más acerca de que nosotros no somos sino el reflejo de ese *querer*, que sólo busca manifestarse de alguna forma. En resumen: el mundo no es sino la representación de dicha voluntad.

---

vivir hasta el extremo de que, allí donde haya cesado el egoísmo, deja de existir asimismo dicha voluntad". Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. México, Porrúa, 1979. p. 123

Se señaló que la voluntad no conoce principio ético universal alguno, sino sólo la necesidad de manifestar su *querer* a través de la vida, y que la representación de dicho *querer* no tiene que ver con referencias a que algo sea bueno o malo, sino que sólo es. Un caso claro de esto es la premisa de la cual se parte: *el hombre es un ser egoísta*. A casi nadie le gusta escuchar una afirmación de esta naturaleza, sin embargo los que esgrimen los argumentos acerca de la bondad natural del hombre no pueden tampoco explicar por qué si ésta es una cualidad inherente a la naturaleza humana, la vida, la historia y el presente manifiestan lo contrario. No estoy hablando acerca de la injusticia o la maldad del mundo, sino como dicen los científicos más rígidos, de meros datos estadísticos. Algunos levantarán sus voces para decir que todo es un problema de educación, de civilizar o sensibilizar al hombre para que *recuerde* que ama a sus semejantes sobre todas las cosas pero que en algún momento del caos social lo ha olvidado. Pero también hay otros que postulan el argumento contrario: uno de ellos es Hobbes al utilizar la famosa frase de Plauto, *el hombre es el lobo del hombre*; otro es Rousseau, quien habla del inicio de la propiedad y la seguridad como un mero problema de envidia entre aquellos que desean lo que los otros tienen. Durkheim señala, en uno de los pilares de su teoría, la existencia de lo normal y lo patológico y cómo resulta que estos *hechos sociales* coexisten y se requieren de manera ineludible y necesaria. Al hacer esto muestra al *mal* como algo inherente a los individuos, cosa que queda mucho más clara todavía en términos sociales pues lo patológico -como ya se señaló- es un hecho social que, como bien se sabe, nada tiene que ver con las conciencias individuales, o con lo que debiera existir o no; sino tan sólo con lo que socialmente es.

Es decir, cuando señalo que el hombre es egoísta no la hago desde una perspectiva ética, sino como algo que necesariamente determina su vida en sociedad y que explica de manera clara la afirmación acerca de que la violencia es algo inherente a lo social. Schopenhauer lo explica de manera contundente. Retomando el argumento de la que la voluntad es todopoderosa, atemporal y autónoma, y que nosotros no somos sino su manifestación, la vida se explica como un puro *querer*<sup>9</sup>. Dicho *querer* no es una forma de *voluntad individual*, - como si el fenómeno pudiera decidir su *querer*, a la manera de los postulados que rezan *tu puedes ser lo que tu quieras ser*; finalmente, como se verá más adelante, sólo se puede *ser lo que se es*- sino la **manifestación individual** de ese gran principio, o cosa en sí. Y tenemos que hacer énfasis en que la *cosa en sí*, la voluntad, determinará el *carácter* de la representación que caracteriza a cada uno de los fenómenos que constituyen la existencia. Cada cosa, cada acontecimiento, son necesarios, pues no son más que la manifestación del *querer* de la *voluntad*. Por eso la existencia de cada objeto y el modo de manifestarse, lo que podríamos denominar sus cualidades o características, es la forma de la voluntad que en él se revela, y es en este sentido que hablamos de *carácter*<sup>10</sup>. El *carácter* constituye

---

<sup>9</sup> "(...) cada individuo en particular se tiene asimismo como el ombligo del mundo, anteponiendo su existencia y bienestar a cualquier otra cosa, hasta el punto de hallarse dispuesto a sacrificar todo cuanto no sea de él y destruir el mundo, con tal de prolongar un instante la existencia de su propia individualidad, de esa gota en la mar oceana. Este talante es el del *egoísmo* que resulta consustancial a todas las cosas inmersas en la naturaleza" Schopenhauer, *Metafísica* ...p. 86

<sup>10</sup> "Cada cosa, cada acontecimiento es, en cuanto fenómeno, en cuanto objeto, necesario sin excepción; mas todo objeto es en sí voluntad y ésta es plenamente libre por toda la eternidad (...) La existencia de ese objeto y el modo de su existencia . esto es, la idea que

el *ser* de cada representación. Dicho de otra forma, no existen intenciones, somos puro acto. El autor señala que la voluntad no es sino manifestación en el presente, y que cada uno de nosotros, como representación, no tenemos conciencia de lo que somos sino como pasado o como una perspectiva en el futuro<sup>11</sup>. Al decir que no somos más que los actos que realizamos, estamos explicando el hecho de que nuestro ser se encuentra determinado por el *querer* de la voluntad. Somos su manifestación.

Cuando decimos que la voluntad es una fuerza ciega, atemporal, alejada de cualquier valoración o principio ético o moral, decimos también que las formas de manifestación que ésta adopta son variadas y distintas, aun y cuando provengan de esa fuerza que es una, si es que podemos decirlo de esta forma. Por eso existen manifestaciones que podemos considerar como bellas, por ejemplo, un paisaje, un animal, etc., que nos resulta agradable; pero también existen fenómenos que no nos pueden parecer igualmente gratos, porque no son bellos o simplemente porque nos provocan horror. Lo mismo pasa con los seres humanos, podemos apreciar grandemente a un hombre cuyo carácter denota bondad, o simplemente nos resulta agradable, así como despreiciar a alguien cuyos actos demuestran cierta inclinación hacia la mezquindad o al horror. En ocasiones pensamos que esto es un problema de educación o de cultura en general, cuando

---

en él se revela, o lo que viene a ser lo mismo su carácter, constituye una manifestación directa de la voluntad" op.cit. pp. 22, 23.

<sup>11</sup> "(...) La forma del fenómeno de la voluntad y, por ende, de la vida o de la realidad, solo es propiamente el presente, no el futuro o el pasado. Estos solo existen en el concepto, en la conexión del conocimiento sujeto al principio de razón. Nadie ha vivido en el pasado, ni nadie vivirá en el porvenir; tan sólo el presente constituye la forma de toda vida" op.cit. p



en realidad no podemos explicarnos cómo es que un ser que ha tenido los más altos preceptos educativos, éticos, morales, o llámense como se quieran llamar, pueda actuar de tal forma que nos provoque repulsión o rechazo. Así como nos encontramos con personas que sin haber cumplido las expectativas de educación del ejemplo recién expuesto, realizan actos que están rodeados de los más altos valores sociales, éticos, etc., provocando nuestra admiración y respeto. Lo único que quiero decir con esto es que el carácter de una persona no se construye en la escuela; por ejemplo, no niego la importancia de la educación, pero también es claro que ésta no determina en mayor grado la bondad o la mezquindad de un individuo – por poner el ejemplo mas evidente y socorrido-, puede atenuarla, acentuarla, reafirmarla, pero las cualidades como características del ser no se aprenden. Es como el ejemplo que señala Nietzsche en *La genealogía de la moral*, no se le puede pedir a un halcón comportarse como cordero y viceversa. Esto se explica si consideramos que el carácter de una persona es la forma en que la voluntad elige manifestarse, es decir, el carácter constituye el *ser* de una persona, la manera en que se comporta es *la única que tiene para hacerlo*. Esto no es una arbitrariedad si no se olvida que la voluntad en tanto fuerza irracional y autónoma no conoce principios éticos, estéticos o valorativos: *es como es*, y no puede ser de otra forma. Por eso las intenciones no cuentan, lo único que vale son los actos que se presentan en el tiempo y en el espacio como una unidad, una concatenación de eventos que finalmente constituyen el ser de una persona, su carácter<sup>12</sup>. Cuando se dice que las intenciones no cuentan, no quiero decir que los

---

<sup>12</sup>“(…) esto nos permite darnos cuenta de que todos los actos de un individuo no son sino la continua repetición <<en meras formas y manifestaciones diversas>> de la

hombres no sean capaces de tenerlas o considerarlas como motivos para realizar acciones. Sin embargo esto no quiere decir que dichas intenciones se cristalicen necesariamente en actos, aunque tampoco signifique que no sea posible. Por lo regular dichos actos no son sino producto del carácter, que como ya explicamos es la forma de manifestación de la voluntad. Es como si quiséramos que una morena tuviera la posibilidad de ser albina, y aunque alguien pueda argumentar que la apariencia poco tiene que ver con la forma de actuar, lo cierto es que así como la constitución física es una y no puede ser otra, el carácter determina una forma de ser que difícilmente puede ser modificada<sup>13</sup>; y en caso de ser posible, es a partir de una serie de recursos y facultades de los que hablaremos más adelante. Pero incluso éstos están determinados también por el carácter. En otras palabras: aun y para poder ser de otra forma hay que tener la posibilidad de hacerlo, es decir, hay que tener el ser o el carácter para ello.

Schopenhauer critica así la perspectiva del libre albedrío, es decir, cuestiona a aquellos que señalan que el hombre está en posición de decidir sobre sus actos. Si consideramos que el carácter es la forma que la voluntad ha elegido para manifestarse, los hombres no pueden otra cosa que lo que hacen. Y no olvido las perspectivas que señalan que en realidad los actos están determinados por un abanico de posibilidades ante el cual se elige, y que las acciones no son sino

---

exteriorización de su carácter inteligible" op. cit. p 26

<sup>13</sup> "«Este hombre ni puede hacer esto» significa que «faltan las condiciones externas para tal acción, por tanto, los motivos externos o el poder exterior». Pero también que «él mismo, aún dadas las condiciones indicadas, no es capaz de semejante acción». Lo que se deja expresar del siguiente modo: «no quiere». Puesto que las condiciones internas no son sino su propia índole, su esencia, esto es, su voluntad" op. cit. p27

productos de esa decisión. Pero aun y cuando consideráramos esta posibilidad, dicha opción no pudo haber sido otra que la que se eligió, lo cual indica que el argumento del libre albedrío quizá pudiera pensarse como un consuelo mental ante lo inevitable. El azar y la necesidad se anudan determinando nuestros actos, pero sólo para hacernos ver que la única posibilidad es la que se manifiesta. Y si todavía queda algún resquicio de incomodidad al respecto, podemos decir entonces, junto con Michael Ende, que la libertad sólo existe en el pasado, pues el presente es el acto y el futuro esta por acontecer. Y si alguien se desconcierta con la idea de que nosotros no decidimos, podemos ponerla en lindas palabras que digan algo así como que *nosotros somos lo que decidimos*. Pero como ya señalamos, dicha selección sólo puede ser un recurso que apela al pasado, por lo que sólo nos resta utilizar, en ocasiones como consuelo y tranquilizante, la frase popular que reza de la siguiente manera: *si hubiera hecho esto o aquello*. Sin embargo hicimos sólo lo que pudimos hacer. En términos de Schopenhauer, sólo podemos realizar lo que la voluntad quiere que hagamos. "La autoconciencia interna es el punto donde la cosa en sí, la voluntad, se troca en fenómeno cognoscible (...) el sentimiento de la voluntad como cosa en sí se ve transferido a su fenómeno; tal es la razón por la que quienes no han esclarecido su juicio merced a la filosofía tengan por un dato inmediato de la conciencia el *liberum arbitrium indifferentiae*. (...) Con arreglo a ello mantienen que en un caso determinado << este hombre, en una situación dada, *puede* actuar así o también hacer lo contrario>>. Los adversarios filosóficos afirman, sin embargo, que <<no *puede* hacer sino lo que hace>>"<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Schopenhauer, A. *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Trotta, 2001. p 26

Y aquí es importante señalar que sí hay posibilidad de hacerlo: una forma es a través de la virtud, entendiendo que cada uno de nosotros somos el reflejo de algo que nos trasciende. La primera de estas posibilidades se refiere a la idea antigua de los guerreros, es decir, de aquellos seres que se encontraban en condiciones de suprimir su goce personal, como puro egoísmo, a partir del conocimiento de su carácter. Dicho conocimiento no constituye una negación o un cambio del mismo, sino tan sólo la conciencia – en el sentido de reconocimiento- del querer al que obedece su ser. Por eso el guerrero está dispuesto a morir. Lo primero que ofrenda es su vida, la fuerza misma de la voluntad, la supresión de su vitalidad<sup>15</sup>. Sin embargo, no nos engañemos, el guerrero afirma la vida por la vida misma, aun sabiendo que no tiene ningún caso. Realiza una serie de obras que rayan en lo extraordinario por el puro goce de realizarlo. Él es parte de un juego que lo trasciende. Este juego es la vida y sabe que no es sino una pequeña, limitada y efímera manifestación de algo que es puro exceso, de esa fuerza ciega que es la voluntad. Al saber que no es sino una manifestación de una misma cosa, una marioneta que representa un papel determinado, juega con la vida y la muerte en nombre de grandes obras: los dioses, el amor, la amistad. Una serie de palabras que ahora parecieran tontas o cursis, pero que son el sentido de la existencia de aquel que sacrifica su goce personal en nombre de los otros... de lo Otro, sin

---

<sup>15</sup> “La virtud proviene del conocimiento (...) La auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada y la magnanimidad pura provienen de un conocimiento intuitivo e inmediato, que no está ni más allá, ni más acá del razonar (...) cada cual debe asimilarlo de una forma inmediata por sí mismo, y esa es la razón de que dicho conocimiento no encuentre su forma de expresión en las palabras, sino única y exclusivamente en los hechos, en la conducta, en el transcurso vital del ser humano.(...) **la virtud (..) proviene, del inmediato e intuitivo reconocimiento del propio ser en la manifestación ajena**” op. cit. pp. 143, 150.

esperar nada a cambio. El guerrero no sólo es bravo o valiente, es ante todo generoso. Muy pocos son los que tienen capacidad para darse de manera desinteresada, sólo por el placer de hacerlo.

Otra de las formas en que el carácter puede ser controlado, mas no modificado, es a través de lo que Schopenhauer denomina la negación de la voluntad de vivir. Dicha negación es posible a través de la compasión, o, a través de lo que el autor denomina como la *nada*, -aquí es donde radica la crítica de Nietzsche, quien dice que Schopenhauer antes que afirmar la vida, prefiere la nada-, sin embargo nos concentraremos en el compasión, pues la segunda opción escapa a los intereses sociales, pues al elegir la nada se está fuera de todo; y la segunda es el resquicio que podemos explotar para hablar de la vida en grupo. Podemos definir la compasión como el *momento* en el que se alcanza el conocimiento – nuevamente en términos de reconocimiento- de que no somos más que efímeras manifestaciones de lo mismo, por lo tanto, no existe diferencia entre una forma y otra. No hay -diría Schopenhauer- una diferenciación egoísta entre mi persona y las demás. Esto lo explica de manera clara el postulado que reza: *yo soy aquel*; ese, esa, o eso que tengo frente a mí, es mi espejo con toda su dicha y con todo su asco. Aquí la compasión y la renuncia son entendidas en el sentido de reconocerse en el otro<sup>16</sup>. Y esto no quiere decir considerarlo, tolerarlo o saber que existe y asentir con una mueca bondadosa que sé que está frente a mí, sino

---

<sup>16</sup> “El afecto puro, que mueve al acto benéfico, es siempre la compasión y emana del reconocimiento del propio ser en la persona que sufre (...) Si se quisiera cifrar esta verdad en una sola frase, por lo que atañe a la conducta y al uso práctico, no sabría encontrar una formulación más digna y más vetusta y ya citada de los vedas <<Ese que vive, eres tú>>” op. cit. p. 151

entender todo su sufrimiento y horror como parte ineludible de mi ser. Por eso declamos que la frase *Yo soy Aquel*, no es sino una muestra de que el mundo es mi espejo y yo la imagen que se refleja en el espejo que es el mundo. Para el autor esto es la muestra de un amor incondicional; la compasión no es sino saber que soy todos los otros, que su dolor y sus mezquindades son mías también, pues yo soy todo lo que el mundo es, y a su vez, el mundo es a través de todo mi dolor y de todo mi horror. Lo que nos lleva a la supresión del *principium individuationis*, al sacrificio del goce y la satisfacción personal reconociendo en todos los seres *mi mismidad más íntima*<sup>17</sup>. Ambas perspectivas parten de lo que podríamos denominar la diferencia entre los actos y la conciencia de los actos. Sin embargo, la mayoría de los individuos nos caracterizamos por lo contrario, es decir, por la inconciencia de los actos, que no es otra cosa que la manifestación del puro *querer* de la voluntad. Por eso nos dice Schopenhauer: no hay posibilidad de elección sino sólo posibilidad de regular la manifestación de ese querer -que no teme pasar por encima de quien sea para satisfacerse- a través de las normas morales y del Estado. De esto hablaremos más adelante.

Lo anterior nos deja claro lo inevitable del ser de cada quien, así como la afirmación de la voluntad como fuerza que busca manifestarse expresando en ello un puro querer que es la vida. De ahí que más allá de cualquier perspectiva valorativa se pondere la esencia egoísta del hombre, que no es sino la afirmación de la voluntad como vida. Es decir, no es que existan hombres loables y malos, así como fenómenos buenos o mezquinos; no en este sentido maltrecho y

---

<sup>17</sup> op. cit. p. 159

limitado, sino sólo un cúmulo de manifestaciones que buscan sobrevivir pues son la forma de un exceso que es plenamente afirmativo, vital en todos los sentidos. Por eso señalaba que la vida y la muerte son distintos rostros en los cuales la cosa *en sí*, la voluntad, se hace presente. Ambos constituyen la posibilidad de que cada uno exista. Estas máscaras son en sus diferencias los opuestos aparentes de una misma cosa. No es que exista una voluntad de vivir, sino que la voluntad es la vida misma. Cada fenómeno buscará a toda costa sobrevivir en el tiempo y el espacio, sin importar lo que tenga que hacer para lograrlo. Schopenhauer nos dice que nada provoca más placer que la satisfacción de nuestro goce, pues es lo que perseguimos, aunque también, como señalé anteriormente, no podemos negar que, aunado a éste, se manifiesta un sentimiento de pesadumbre. Y no es porque el remordimiento parta de una valoración moral netamente individual, sino tan sólo porque no somos más que una manifestación de un mismo principio. El goce que obtenemos a costa de otros finalmente es producto de nosotros mismos. La voluntad se ve afectada a sí misma, si podemos decirlo de esta manera, pues cada una de las cosas individuales es una forma diferida de lo mismo. Sin embargo el goce y la satisfacción son parte ineludible de cada una de las manifestaciones individuales. El egoísmo es el motor de cada uno de nosotros como fenómenos individuales. En pocas palabras, la violencia es inherente a la vida, y en este caso a la vida social. Por lo que retornamos a la pregunta inicial. ¿Cómo regular la vida en sociedad?

El ser individual de cada manifestación busca sobrevivir a cualquier costo, o dicho con otras palabras, busca satisfacer su deseo y goce personal por encima de

cualquier cosa. Esto es lo que Schopenhauer denomina *egoísmo*: la voluntad pasa por encima de cualquier afirmación, pues cada afirmación es una manifestación de la *cosa en sí* como pura vida. La afirmación de una manifestación no es sino la negación de otra y viceversa. Es así como se comete la Injusticia, negando la satisfacción y el goce personal de una manifestación al realizar el de otra. Si dichos fenómenos individuales no son capaces de suprimir su goce personal a través de canales como la perspectiva del guerrero o la virtud, o de la compasión como señalamos arriba, entonces sólo nos restan opciones como las normas morales y la institución del Estado.

Es importante señalar que denominaciones como justo e injusto son meras determinaciones éticas que están establecidas por una serie de valores y normas sociales. Responden a un ordenamiento social, a una perspectiva humana. No voy a insistir más en que nada tienen que ver con la manifestación de la voluntad como puro querer. Si pensamos que no todos los hombres tienen la capacidad para optar por alguna de las dos posibilidades señaladas —el heroísmo o la compasión— como una forma de no cometer Injusticia sobre otros, sólo nos queda como posibilidad el *derecho*. Para Schopenhauer este concepto tiene como eje central la negación de la injusticia, es decir, la afirmación de la voluntad como una forma de manifestación que niega otra. El derecho sólo existe en la medida en que la Injusticia se hace presente entre los hombres. Las acciones se encuentran circunscritas dentro de los límites que dicho concepto establece. Una acción ajustada a derecho quiere decir simplemente que es una acción que no es injusta, que afirma su voluntad sin negar al mismo tiempo la voluntad de otro, en tanto que esa voluntad se ve expresada mediante la estructura y la existencia del cuerpo. De



ahí que el concepto del derecho entendido como negación de la injusticia no puede resultar injusto, sólo contrarresta la negación de la afirmación de una voluntad sobre otra. La resistencia que ofrece un fenómeno afectado a padecer el obrar injusto de otro constituye un derecho. Sin embargo, ¿en qué nos basamos para afirmar esto? Schopenhauer dirá que en principio lo anterior no es sino un derecho coercitivo. Es decir, los seres humanos niegan la posibilidad de verse afectados por otros, y aunque esto pudiera constituir una injusticia pues están negando la posibilidad de que otros obtenga su goce y satisfacción, es su derecho rehusar dicha intromisión y afectación. Sin embargo aquí nos encontramos en el plano ético de los hombres, lo que comúnmente se denomina derecho natural<sup>18</sup>, no en el del ciudadano y el Estado. En el famoso estado de naturaleza no podemos negar que la violencia se encuentra presente de forma descarnada y esparciéndose sin contención alguna. Como Hobbes dice: *es la guerra de todos contra todos*<sup>19</sup>. El parámetro válido de lo injusto es el que antepone cada quien según sus necesidades. Antes que el derecho impera la violencia. Cada hombre pasa por encima del otro en una escalada ininterrumpida de autoprotección, donde las fuerzas individuales se afirman de manera justificada, pero también caótica<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> "Este sentimiento de quien padece la injusticia es un puro dolor espiritual, (...) Esta significación puramente ética es la única que tienen lo justo y lo injusto para los hombres en cuanto seres humanos, no en cuanto ciudadanos de un Estado. (...) Ella constituye el fundamento y el contenido de lo que se ha dado en llamar derecho natural.." op. cit. p. 101

<sup>19</sup> "En el estado de naturaleza, sin embargo, esta determinación puramente ética del obrar no se puede exportar en cada caso, haciendo que sea válida para todos los hombres e **impedir con ello que impere la violencia en lugar del derecho**" op. cit. p 101

<sup>20</sup> "En la escala de los distintos grados de fuerza con que se manifiesta la voluntad de vivir en el individuo humano, los conceptos de derecho e injusticia constituyen un punto fijo, (...) el punto donde la afirmación de la propia voluntad se vuelve negación de la ajena." op. cit. p. 101

No obstante, esta perspectiva se ocupa únicamente del obrar, es decir, de la afirmación de una voluntad sobre otra como una concatenación de actos para salvaguardar la integridad de cada hombre. Pero, ¿qué es lo que pasa con el padecimiento de la injusticia? Para Schopenhauer queda claro que la única forma de dejar de padecer e infringir injusticias, es que cada quien renuncie a la satisfacción de su goce personal. Esto sólo es posible a través del pacto social o la ley. La renuncia del goce personal acontece cuando los hombres se despojan del poder que los caracteriza al depositarlo en una instancia común, que regule la conducta de los individuos, evitando así la guerra intestina de todos contra todos. El pacto social, como dice Hobbes, tiene como eje principal la seguridad y salvaguarda de la vida. Por eso decimos que la ley es la garantía de *convivencia social pacífica*; si bien no podemos negar que el origen del Estado y del pacto es la violencia, el egoísmo que caracteriza a los hombres, en tanto cada cual quiere sobrevivir a los otros. Schopenhauer dirá que la ética se ocupa del *obrar* de los hombres, en tanto considera las intenciones valorativas y morales de los individuos, aquello que es *querido*; mientras que la jurisprudencia se encarga del *padecimiento*, es decir, de los actos de los individuos como las causas que afectan la vida de otros. En este sentido podemos decir que la ley se ocupa del *acontecer*<sup>21</sup>. La ley establece lo que se encuentra permitido sin importar las intenciones individuales de los integrantes del pacto, lo que éstos llevan a cabo en su vida cotidiana. Lo importante es que este ejercicio se encuentre comprendido

---

<sup>21</sup> "A la ética le preocupa lo que es querido y no lo que acontece (...) Por el contrario al Estado no le preocupa en absoluto la voluntad y la disposición de ánimo en cuanto tales, sino únicamente el suceso real, el acto ya sea este meramente intentado o realizado (...) El acto injusto le preocupa a causa de su correlato, por el padecimiento de la injusticia que provoca en la otra parte" op. cit. p. 105

dentro de los cauces previstos para ello. El hombre pocas veces tiene una disposición ética o compasiva ante sus semejantes, por lo que es necesario que se le imponga un freno. Esta imposición no es más que el acuerdo para protegerse de otros así como de sí mismo.

Éste es el fundamento del derecho penal que sólo puede existir dentro del Estado, ya que garantiza el funcionamiento del pacto establecido para no realizar actos injustos en contra de otros. El fundamento del concepto de *pena* es la exposición de un motivo contra cualquier otro motivo que pueda considerarse para realizar un acto injusto. Sanciona de antemano una acción realizada por un individuo en contra de otro y se adelanta explícitamente a ella. La ley prohíbe actos injustos, por eso se dice que el castigo es una acción que se origina en una transgresión – *en la emisión de un mal* – que se encontraba sancionada en la ley a fin de prevenirla. No hay posibilidad alguna de réplica, ya que la pena es la consumación de la ley en tanto ésta es un contrato. La ley es coercitiva, intimidatoria del menoscabo de los derechos ajenos, anticipándose mediante una amenaza a cualquier transgresión que se encuentre contemplada en su espectro.

El castigo preserva la ley, por eso decíamos que al Estado no le importan las intenciones de los individuos sino los actos que realizan. Un individuo sólo existe como tal a través de sus actos, y éstos son el medio por el cual se hace presente al Estado. Al cometer una infracción se convierte en un medio a través del cual se realiza la ejecución del contrato social. Al convenir con las normas del Estado no puede sustraerse a ellas, la garantía de su vida, su libertad y propiedad es su vida

misma, es lo que entrega como prenda para garantizar su seguridad. Al trastocar dicha seguridad colectiva, que a fin de cuentas no es sino la propia, el Estado tendrá que garantizar el sueño y la tranquilidad de todos los demás por medio del castigo, y éste a su vez pretenderá evitar la ejecución de otra acción parecida. *"Ningún hombre sabio castiga porque se haya cometido una falta, sino para que no se vuelva a cometer"*. El Estado no tiene ninguna finalidad ética o moral, su único fin es el resguardo y mantenimiento de la seguridad.

La función primordial del Estado es regular la escalada ineludible de violencia que caracteriza a lo social; es una instancia coercitiva que regula la conducta de los hombres. Sin embargo dicha coerción no nos es impuesta, no si pensamos que en realidad delegamos nuestro poder en dicho acuerdo para protegernos, somos sus creadores y sus cómplices. En otras palabras, cada uno de nosotros conformamos el Estado. Por eso Hobbes nos dice que atacarlo es lo mismo que atacarnos a nosotros mismos. Es importante señalar esto para posteriormente entender cómo es que esta perspectiva se relaciona con el sacrificio en las sociedades modernas. Pero de eso se hablará en el segundo capítulo. Lo que aquí debe de quedar claro es que la violencia es algo ineludible e inherente a lo social, pues no es sino la manifestación del querer de la voluntad que somos todos y cada uno de nosotros.

## EL SACRIFICIO

### CAPITULO II

Las sociedades modernas, o quizá debamos decir secularizadas para ser más específicos, tratan de erradicar de su vocabulario los conceptos de sacrificio y violencia. Los hombres quieren hacerlos desaparecer, al considerarlos presencias no gratas para la convivencia social -en un absoluto acto de ceguera- como niños que se cubren los ojos para no mirar aquello que les asusta, creyendo que de esa forma el espectro alucinante desaparece, o por lo menos, no se encuentra presente en su campo de visión. Violencia y sacrificio son dos rostros ineludibles de lo social; adoptando múltiples formas se hacen presentes a cada momento y configuran el entramado y la tela de la cuál están conformadas las denominadas relaciones sociales.

El sacrificio es el acto originario por excelencia<sup>22</sup>. Por una parte es aquello que permite que las cosas se reconfiguren y por otro es la posibilidad de que la

---

<sup>22</sup> "Prajapati era el único <<autoexistente>>, *svayambhu*. Pero no por eso estaba menos inerte que cualquier recién nacido. No sabía, no tenía cualidades. Fue el primer ser divino hecho por sí mismo. No conocía los metros, al principio. Después sintió que una parte suya borbollaba. Vio un canto, y al cabo lo emitió. ¿Por dónde? Por la sutura del cráneo. Nacido del deseo de las aguas, Prajapati engendró <<todo esto>>, *idam sarvam*, pero fue el único que no podía decir que tenía un padre ni siquiera una madre, aunque podía afirmar que tenía muchas madres, ya que las aguas son un irreductible plural femenino. Esas aguas eran también sus hijas, como si desde un principio se hubiera querido dejar en claro que en toda relación esencial el engendramiento es recíproco. La mente: un flujo sin barreras, atravesado por llamas que se pierden. Había que trazar un cerco, un marco, un *templum*. <<Poner orden>>, se decía Prajapati. Pero todo oscilaba. <<Hace falta un fondo estable, *pratishta*>>, agregó. <<De otro modo mis hijos no serán más que estúpidos errantes. Si nada permanece igual, ¿cómo harán para calcular? ¿Cómo harán para ver las

diferencia y en este caso el orden se hacen presentes. La diferencia permite distinguir las cosas como eventos individuales y diversos. Si el orden no estuviera presente sólo podríamos señalar una masa caótica, violenta y sin control. Son muchas las referencias de distintas culturas que hacen alusión al sacrificio como el momento a través del cual el mundo se crea. La muerte de una divinidad o la amputación de alguno de sus miembros señalan que la separación -fundamentada en la violencia- es la posibilidad de dar lugar a otra cosa. En otros términos, si todo estaba contenido en lo que muchos han denominado como una especie de plenitud, con la escisión realizada en esa totalidad, se posibilitó que existiera otra cosa, la diferencia que parte de ese acto sacrificial originario permite comprender al mundo como cosas y objetos diferenciados y con cualidades características. Muchas son las historias que se entretajan alrededor de esta idea, por lo regular la divinidad se escinde en dos a partir de algún acto violento, de esta forma se da origen al mundo y con él comienzan las historias. En otras palabras: de la muerte se origina la vida, se mata para vivir y se vive para matar. Ésa es la única posibilidad de subsistencia y a su vez la única forma de que las cosas existan como tales.

---

equivalencias? Mientras pensaba en esto, permanecía tendido sobre una hoja de loto, delicada, sutil, impulsada por el viento, que era él mismo. Reflexionaba: <<Las aguas son el fundamento de todo, pero las aguas también son la doctrina, los Veda. Demasiado difíciles. ¿Quién, de entre los que nacen podrá comprenderlas? Hay que cubrir al menos una parte de las aguas. Hace falta la tierra>>".<sup>22</sup> R. Calasso, *Ka*, Barcelona, Anagrama, pp. 30-31.

Esta diferenciación, que comienza según los mitos a partir de que lo divino decide hacerse otro, posibilita que el orden emerja del caos Indiferenciado<sup>23</sup>. Si la divinidad era esa plenitud en la que todo estaba contenido, su desmembramiento permite encontrar que existen las diferencias, que *hay formas*, y que esas formas configuran un mundo. Es como la historia que se nos cuenta acerca del origen de la vida en el planeta tierra: todo estaba contenido en una masa informe de gases que no era sino sólo eso. Posteriormente una serie de cataclismos y distintos eventos se fueron sucediendo para dar origen a distintas representaciones animales, vegetales, etc., que permitieron que de ese todo indiferenciado se tejieran alrededor una serie de relatos que nos hablan de las diferencias que conforman al mundo y sus historias. Solamente menciono esto como ejemplo a través del cual podemos entender que a partir de las diferencias es como podemos hablar de un todo ordenado.

Sin embargo estas referencias sólo nos interesan en dos sentidos: por un lado el sacrificio origina el orden, pero por otro este orden pende y es resultado del acto

---

<sup>23</sup> "Esto es lo que sucedió: Prajapati miraba, deseaba, en el vacío. Su ojo izquierdo comenzó a hincharse (*āsvayat*). Su ojo izquierdo cayó al suelo. Prajapati miró su ojo hinchado, separado de él, caído en el polvo, y vio que era el caballo (*āsva*). Pensó entonces que, ante todo, debía volver a completarse, recuperar el ojo. En ese momento vio el sacrificio, vio al caballo blanco con manchas negras que pasaba, con las crines al viento. Supo que lo mataría, que heriría la carne del caballo en su flanco izquierdo para que su ojo izquierdo volviera a su órbita, al lugar donde estaba al principio. Aunque quedaría el rastro casi imperceptible de una sutura. Esa cicatriz sería la señal del sacrificio, de la vida que pasa". *Ibid*, p. 134.

sacrificial<sup>24</sup>. Ya hemos señalado las referencias más acertadas con respecto al sacrificio, desde el punto de vista de lo sagrado, como el momento fundador de la vida. También hemos hecho señalamientos que apuntan hacia la violencia como parte fundadora e ineludible de la existencia. Lo interesante sería señalar cómo estos dos conceptos se encuentran inevitablemente vinculados, y qué tiene que ver esto con la cuestión social. Schopenhauer señala que la vida no es sino la manifestación de la voluntad, que es autónoma, incognoscible, atemporal y todo poderosa. La vida es una manifestación violenta, matamos para vivir. Comer y respirar son quizá los dos ejemplos más claros de este hecho. Al comer nos alimentamos de cadáveres, en este sentido vivimos de la muerte. Al respirar realizamos un proceso de combustión en el que destruimos lo que inhalamos para garantizar nuestra subsistencia. La violencia se encuentra en todas partes, en todo momento, en cualquier acto que realizamos<sup>25</sup>. El problema es la connotación valorativa —en términos negativos— que se le ha dado a dicha palabra. Violencia no significa solamente golpear a alguien, herir o lastimar, ésta es una **forma de ejercer violencia**. Curiosamente según algunos autores, es ésta la manera en

---

<sup>24</sup> “Nosotros somos los cultores de lo distinto y de lo articulado, pero el infinito pesa sobre nuestros huesos. Debemos circunscribirlo, como nuestra piel circunscribe un tejido de materia en la que nos perderemos y que también encierra en sí la muerte. Y sin embargo, no hay otra manera de vivir. No somos tan ingenuos como para pensar que nuestra construcción sea firme. No existe nada más sutil ni más frágil que el sacrificio y su sede”. *Ibid.*, p. 43.

<sup>25</sup> “En el *Anushásana Parva del Mahābhārata* (cap. 213), Shiva explica a su compañera: <No existe nadie en el mundo que no mate. Quien camina mata con sus pies innumerables insectos. Aun durmiendo pueden destruirse vidas. Todas las criaturas se matan entre sí... Nadie puede vivir sin matar... Sólo mueren los que están destinados a morir. Todo ser es matado por su Destino, la muerte llega sólo más tarde. Nadie escapa al Destino>>”. Alain Daniélou, *Shiva y Dionisos*, Barcelona, Kairos, 1987, pp. 283-284.



que actualmente la violencia se hace presente en nuestras sociedades; pues al negarla, lo único que sucede es que queda sin control, sin las formas necesarias para encauzarla y evitar que lastime y ejerza daño de manera indiferenciada, síntoma innegable de las sociedades modernas. Quizá el punto clave de todo esto es la forma en la que ejercemos y ponemos en juego la violencia<sup>26</sup>; juego que nos acompaña de manera inevitable porque violencia somos nosotros mismos. Y es aquí donde violencia y sacrificio convergen de manera indiscutible e ineluctable.

*"Ahimsa, la no violencia de Gandhi, se encontraba ya en los textos de los ritualistas de hace casi tres mil años. <<No-herir>> es su sentido literal, ya que proviene de la raíz hims-, <<herir>>. <<Como aquel que no hiera, ahimsantah, el divide los miembros>>: estas palabras se referían a quien marcaba la carne del animal sacrificado, por lo tanto también al caballo. Ahimsa no significa abstenerse de la violencia, sino ejercer la violencia —que siempre está e involucra a todos— de una cierta manera, sin herir. Porque herir es más grave que matar. La violencia no es algo que pueda obviarse, porque forma parte del aliento*

---

<sup>26</sup> "En verdad la violencia nunca había tenido la presencia y el poder que tiene en la actualidad. Y con esto no condeno nada, simplemente constato algo evidente. Ni siquiera se trata de la cantidad de violencia que soportamos hoy en día, sino de la forma en la que ésta se apodera de todo. Cuando Shiva dice que *nadie puede vivir sin matar*, lo único que evidencia es una verdad que hoy se oculta en una pretendida buena voluntad que despliega una ignorancia homicida. A pesar de lo que comúnmente se piensa, la violencia ritual, se crea o no en los dioses, permite que se mate de manera controlada, que el asesinato no pase de ciertos límites. Mejor aún, el sacrificio afirma un tipo de violencia que evita el sufrimiento, que se identifica, paradójicamente, con la no-violencia. El sentido se centra en no herir..., la violencia simplemente es inevitable". Ayala Blanco Luis Alberto. **Mito, Sacrificio, Poder**. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2003. P. 86

de la vida. Pero la herida...La herida puede causarse de mil maneras distintas. Incluso puede no reconocerse como tal.<sup>27</sup>

Partimos del hecho de que la vida es violencia, o mejor aún, uno y otro son sinónimos. Afirmar algo así pareciera que no tiene ningún sentido; pues podemos pensar que el mundo en el que vivimos se encuentra ordenado bajo altos preceptos disciplinarios, que constantemente nos demuestran que este tipo de eventos se tratan de erradicar día a día, teniendo como consecuencia necesaria la convivencia con nuestros semejantes y por si fuera poco, de manera civilizada. Este argumento se puede esgrimir, si pensamos que la violencia es eso que nos explican los comerciales de televisión: no le pegues a tu mujer, no le grites a tus hijos, no maltrates a los perros, no injurias a los indígenas, quere a tus semejantes. Mantenerse ecuánime, o mejor dicho intentar reprimir la ira, de modo que no sea resuelta de manera incivilizada -es decir con golpes o ese tipo de cosas propias de gente sin educación- es la forma en la que se nos cuenta uno de los relatos más mentirosos de los últimos tiempos: el combate a la violencia. Y no sólo el embuste es lo que preocupa, sino lo peligroso del argumento, pues el hecho de negar por ejemplo la ira, no sólo ha hecho sociedades cada día con más manifestaciones violentas, sino que estas se encuentran descontroladas y, peor aún, desperdigadas en cada uno de los recovecos sociales.

El hombre es violencia, la vida social en consecuencia es una perenne guerra de todos contra todos. Y esto no es una cuestión valorativa si lo pensamos en

---

<sup>27</sup>R. Calasso, Ka, Barcelona, Anagrama, 1999, p 154.

términos estadísticos, para ir acordes con el espíritu comprobatorio de la época - que piensa que por tener un número detallado de repeticiones es veraz. En este sentido, homicidios, guerras, muertes en general hablan por sí mismas. El gran espíritu civilizatorio, propio de la *evolución de la humanidad*, no ha podido evitar que la violencia sea el regente de la vida en sociedad. O mejor aún la violencia ha sido el eje central de la estructuración de las relaciones sociales. Cómo entender el término mismo de lo social, sin pensar que existe gracias a que los hombres han decidido vivir en grupo para salvaguardarse unos de otros. La vida pende del argumento de la seguridad. Seguridad y violencia van de la mano bailando una pieza que nunca termina, socialmente son una especie de hermanas siamesas. La vida es una constante destrucción, eso es innegable, sin embargo también es cierto que existen mecanismos que permiten que esa destrucción se realice de manera ordenada, por paradójico y absurdo que esto pueda parecer. Dichos mecanismos tienen una fuente común: el sacrificio. En otras palabras si la violencia es inevitable, la pregunta que se plantea es de que forma podemos convivir con ella.

El sacrificio tal y como señala Rene Girard, es el paso de la violencia impura a la violencia fundadora<sup>28</sup>. El sacrificio es el origen de lo social. Para Girard, la

---

<sup>28</sup> "La crisis sacrificial, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad. La diferencia sacrificial, la diferenciación entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las

violencia acompaña al hombre y su vínculo con otros hombres de manera necesaria. La llama que inicia este fuego Incontrolable se llama envidia, aunque este autor no lo haga explícito de forma tajante. El deseo por obtener lo que el otro desea, es el principio de una cascada inagotable de eventos que tiene como eje principal a la violencia. El deseo mimético desata la ira incontenible de los hombres, la fuerza de unos contra otros, que anhela imponerse con todo su esplendor. Este proceso puede representarse como un triángulo en el que se encuentran ubicados los rivales y el objeto que aparentemente desata la lucha<sup>29</sup>. El deseo no surge a partir del objeto, sino de lo que el sujeto al cual se imita desea, éste desencadena en ese tercer integrante del triángulo —el otro— el apetito suficiente para iniciar una rivalidad. Sujetos enfrentados, curiosamente no por el objeto que se encuentra en juego, sino por lo que cada uno representa: *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*. Por eso se le llama mimético, se establece una rivalidad que nace de la pura envidia, del resentimiento. Y esto queda más claro si pensamos en el argumento de Schopenhauer acerca del egoísmo que distingue a los hombres: éste se caracteriza por la satisfacción del querer individual a cualquier costo, sólo que este querer, para Girard, cuando se

---

distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su <<identidad>>, y les permite situarse a unos en relación con los otros". R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 56.

<sup>29</sup> "El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo". <sup>29</sup> *Ibid*, p. 152.

encuentra empapado de lo social, está referido al querer de los otros. Para poder hablar de una voluntad que se enseñorea sólo a partir de sí misma, como ya se señaló en el primer capítulo, tendríamos que hablar de seres afirmativos; héroes y guerreros, o, individuos compasivos, que en la renuncia o en la imposición de la fuerza por el puro placer de imponerse, despliegan el más absoluto señorío. Por lo regular, el hombre en toda su Impotencia y pusllanimidad, se resguarda en los otros; ya sea para justificar la Imposibilidad de afirmarse como tal o para encontrar la justificación a su querer. Los otros son la posibilidad de nuestra salvación y la causa de nuestra ruina, de una u otra forma se vive en un mundo de víctimas potenciales. Como diría el buen G. Deleuze, se necesita que el otro exista para esputarle toda nuestra decadencia y sentir que *yo soy el bueno*; una víctima de todo lo que acontece<sup>30</sup>. Éste es un excelente ejemplo del resentimiento, según Nietzsche nos dice en *La genealogía de la moral*: es la pura inversión de los valores<sup>31</sup>. El culpable siempre es el otro, porque la impotencia del resentido sólo le permite entender que su Imposibilidad tiene un origen externo.

---

<sup>30</sup> “Si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa, si el fracasado eres tú es también por tu culpa; tienes la culpa de tus desgracias y de las mías. Tenemos ante nosotros el temible poder femenino del resentimiento: sin contentarse con denunciar crímenes y criminales, desea culpables, responsables. Adivinamos lo que quiere esta criatura del resentimiento: quiere que los otros sean malos, necesita que los demás sean malos para poder sentirse buena. G. Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p.168.

<sup>31</sup> “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda la moral noble nace de un triunfal sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<fuera>>, a un <<otro>>, a un <<no-yo>>; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos

El resentimiento es el detonador y justificante de la envidia. El deseo mimético desata la rivalidad de todos contra todos. Es como cuando se observa a un hombre intentando seducir a una mujer para conseguir favores sexuales, ésta hará todo lo posible por mantener el proceso de cortejo y la atención del caballero, sin acceder a conceder dichos favores. Es lo que muchos denominarían una histeria; no termina de unirse nunca a nadie, porque vive enamorada de sí misma. Sin embargo habría que señalar que esto es así hasta que otra mujer llega a poner en entredicho la atención del individuo en cuestión; enfrentada una con otra, la lucha no es por el individuo, que sería en este caso el objeto del deseo. Todo es una cuestión de rivalidad por determinar quién es la *más bonita*. La guerra sin cuartel que esta situación puede desatar, es quizá de las más violentas y atroces que puedan contemplarse, pues es innegable que como dice el buen Robert Musil<sup>32</sup>: la eficiencia de la hermosura no acepta una respuesta negativa; una mujer resulta fea cuando no gusta. La rivalidad entre dos mujeres es una cuestión de seguridad y fe; si una mujer no gusta pierde la fe en sí misma, y eso significa sin duda la muerte. La seguridad femenina se encuentra referida a los

---

necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo<<bajo>>, <<vulgar>>, <<malo>>, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto, <<¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!>>". F. Nietzsche, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1981, pp. 42-43.

<sup>32</sup> Musil, Robert. El Hombre sin atributos. Seix Barral, Biblioteca Formentor. Barcelona, 2002. Tomo I. p 551.

otros; en este caso, al resentimiento que provoca el despliegue de poder de la rival. De esta forma dos cosas pueden suceder, quizá las dos accedan a conceder dichos favores, en un absoluto acto de competencia por no quedarse atrás una de la otra, o, tal vez, una de ellas ceda a las peticiones, culpando al hombre de seductor malintencionado y a la rival de la culpa de su desdicha. Sin embargo la que se considera como vencedora es la que goza de la satisfacción plena de haber dejado a la contrincante fuera de escena. El hombre, en este caso, no es sino el pretexto para que estas dos fuerzas se enfrenten dejando claro que el deseo mimético es el vértice de esta triangulación. Simmel dirá que lo social radica en las *formas*, son éstas las que establecen los parámetros de socialización y los principios de interacción social. Estas formas surgen de la imitación, lo social existe porque sé a través de los otros qué es aquello que debo querer. Pero también porque el querer de cada individuo, se disuelve en el querer de todos, de esta forma sólo queda un principio: la mimesis. Imitación que desata la envidia, y en este sentido la ira hacia aquel que considero el referente de lo que deseo, pero que a su vez representa la imposibilidad para conseguirlo. Es así como la impotencia, el resentimiento y la envidia desatan la rivalidad de todos contra todos. Girard lo llama violencia recíproca.

Pero entonces ¿cómo se hace posible la vida en grupo? La violencia recíproca tiene como base la indiferenciación. La rivalidad de todos contra todos, la nula separación de las esferas de acción de unos y otros, provoca que una pulsión asesina, sin control y desperdigada por cada uno de los entramados de lo social, amenace con destruir a la comunidad. No hay límites, no existen cercos que

controlen esta ira que inevitablemente es producto de la envidia. Algunos autores señalan que la rivalidad es hija de la igualdad, ya que en esta situación todos están en posición de obtener lo que el otro desea, todos son susceptibles de convertirse en el pretexto para desatar la ira, que es el resultado de la impotencia resentida que por lo regular caracteriza a los individuos. Cualquiera puede considerarse verdugo, porque es igualmente víctima<sup>33</sup>.

Toda sociedad inicia con un primer linchamiento. El sacrificio es el acto que permite concentrar en una víctima la violencia desperdigada por todos los intersticios de la comunidad<sup>34</sup>. Sólo de esta forma puede establecerse el control de la amenaza que promete destruirlo todo. La guerra de todos contra todos necesita de un acto ejemplar que apacigüe los ánimos enardecidos de los integrantes de una comunidad. La víctima permite concentrar en sí misma toda la violencia que

---

<sup>33</sup> "Decimos frecuentemente que la violencia es <irracional>. Sin embargo no carece de razones; sabe incluso encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse. Por buenas no obstante, que sean estas razones, jamás merecen ser tomadas en serio. La misma violencia las olvidará por poco que el objeto inicialmente apuntado permanezca fuera de su alcance y siga provocándola. La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente a la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano". R. Girard. op.cit. p.10.

<sup>34</sup> "En las sociedades sacrificiales no hay situación crítica a la que no se responda con sacrificio, pero existen determinadas crisis que parecen exigirlo especialmente. Estas crisis ponen siempre en cuestión la unidad de la comunidad, y siempre se traducen en disensiones y discordias. Cuanto más aguda es la crisis, más <<preciosa>> deberá ser la víctima. (...) La religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable, y ello en una atmósfera general de no-violencia y de apaciguamiento. Define una extraña combinación de violencia y no-violencia. Cabe decir lo mismo del sistema judicial". Op. cit. René Girard. Pag 25



amenaza al grupo. A través de la inmolación de uno, la sociedad se purifica. Si bien decíamos que la rivalidad es producto de la igualdad, en el sentido de que no existe diferenciación entre unos y otros, todos pueden estar igualmente furiosos, finalmente tienen la posibilidad de hacerlo, los hombres se sienten justificados al no contar con un referente que les señale la distancia apropiada para no lastimarse. El acto del sacrificio, permite establecer una diferencia y es esta misma la que a su vez restituye el orden. En otras palabras podemos decir que cuando la violencia iguala las circunstancias de los hombres -ya que todos son dobles, rivales enfrentados- se busca una víctima, un culpable, de esta forma se sustituye la violencia recíproca por violencia fundadora. La conversión está expuesta en lo que Girard llama el chivo expiatorio: un ser sacrificado que carga con la ira de todos<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> "El antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno. [...] Si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el <<gemelo>> de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales. Una sólo víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, a todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. Para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo, no hace falta nada o muy poco. [...] La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón. [...] Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, *la víctima propiciatoria*. La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del <<chivo expiatorio>>. Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insostenible. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse". *op.cit.* p. 87-88.

La crisis sacrificial es el momento en el que la violencia es ejercida sin control. La única solución es encontrar un chivo expiatorio y sacrificarlo. La única manera de subsistir es cuando la venganza se perfila como el eje de funcionamiento de lo social. La víctima carga con la culpa de todos, pues ésta, al ser un mero objeto de sustitución<sup>36</sup> – ya que simboliza el doble de cada uno de los miembros de la comunidad-, permite que los otros, al verse representados por ella, depositen en su cuerpo la furia que de otro modo se encuentra presente de manera inevitable. Es por eso que la víctima debe ser inocente, es decir, no se le puede imputar otra culpa que no sea aquella que cargan todos los otros. La selección del chivo expiatorio en este sentido es arbitraria, cualquier pretexto es válido para concentrar la amenaza de la destrucción en uno solo. Los hombres necesitan encontrar un culpable, una justificación a aquello que los está aniquilando, porque tampoco tienen una explicación clara de por qué las cosas suceden de ese modo. A menos que culpen a la divinidad- en este sentido se habla de arbitrariedad-, la responsabilidad de la muerte -que cargan unos y otros- es insoportable. Necesitan delegar ese horror en otro, de esta forma se realiza una transferencia que los

---

<sup>36</sup> Al desviarse de manera duradera hacia la víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el objeto apuntado inicialmente por ella. La sustitución sacrificial supone una cierta ignorancia. Mientras permanece en vigor, el sacrificio no puede hacer patente el desplazamiento sobre el que está basado. (...) La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad e inocencia. No hay nada que <<expiar>>. La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima <<sacrificable>>, una violencia que amenaza con destruir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio". Girard. Op. cit. p 12, 13.

exime de toda responsabilidad. Esto representa una enorme diferencia con las sociedades secularizadas, de las que hablaremos más adelante.

Girard es claro en este sentido, al describirnos lo que sucede en una pequeña tribu cuando sucede un acto violento. Si un miembro de alguna tribu asesina a otro de una distinta, una cadena ininterrumpida de violencia se desata. La venganza de unos y otros amenazaría con extinguir a las dos comunidades sin mayor problema; por eso se exige la búsqueda de un tercero que sacie el hambre de muerte de estos dos grupos. Un inocente es la única posibilidad de que la muerte pare, o por lo menos que desista con devastarlo todo. La venganza recíproca sólo puede ser erradicada si se concentra en un tercero, la violencia se disipa en una víctima que no corre el peligro de ser vengada. El inocente simboliza a todos los otros, es la representación de que cualquiera puede ser igualmente sacrificado, pues la responsabilidad se encuentra en todos. La víctima es un espejo de la comunidad, en ella se ve reflejada toda la impotencia y también toda la culpa.

La víctima, al purificar la comunidad -concentrando el odio recíproco, la rivalidad de unos y otros- se convierte en la cura, en un ente sagrado<sup>37</sup>. Es por eso que antes del acto sacrificial, se le ofrecen disculpas, se le colma de atenciones; porque gracias a ella, el orden puede restablecerse. En este sentido es que la

---

<sup>37</sup> "Lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso, se da muerte a lo sagrado porque aterroriza: su perenne contagio hace imposible la vida. La única posibilidad restante, la invención moderna: lo sagrado no se ve. O terrorífico o inadvertido. Pero el estado en que lo sagrado no se percibe como tal reproduce, a la inversa, la situación del terror originario. Algo difuso, omnipresente, que lleva a matar casi sin motivo, a ejecutar torturas feroces sobre uno mismo, sobre cualquiera". R. Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 158

violencia sacrificial permite que se mate de manera controlada. El asesinato sacrificial impone límites, es una violencia que paradójicamente no hiere, pues basta una víctima para que de manera ejemplar se imponga el orden y los ánimos se apacigüen. La presencia de la sangre trae a colación la necesidad de la vida, pero ésta sólo puede ser contemplada de la mano de la muerte. La diferencia entre una sociedad asumidamente sacrificial y otra que no se considera como tal, es que la primera controla la muerte de manera periódica y en un solo acto. La otra vive con ella de manera desperdigada, como un virus al que intenta curar con bonitas palabras y buenas intenciones. La negación del sacrificio provoca sufrimientos -cuando no existe un punto de control- la violencia involucra a todos y hiere sin discriminación alguna<sup>38</sup>.

Las sociedades fundamentadas en preceptos sagrados lo tienen bien claro, no se puede dejar de matar, sin embargo existen formas controladas para llevarlo a cabo. Las sociedades modernas en su afán por considerar a la violencia y al sacrificio como productos de mentes incivilizadas y bárbaras, lo único que

---

<sup>38</sup> "Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente" W. Benjamin, Para una crítica de la violencia, México, Premio, 1982, pp. 44-45.

consiguen es hacer del mundo *un gran matadero*<sup>39</sup>. El sacrificio permite la instauración de las diferencias, es decir se establece un orden que se produce a partir del proceso de sustitución. Un ejemplo de esto es cuando se realiza un ritual en el que se sacrifica a un rey. Las diferencias desaparecen, todo se encuentra revuelto, los papeles de los individuos en la comunidad se trastocan, se da rienda suelta a la exuberancia de la vida, como por ejemplo cuando se levantan las prohibiciones sexuales o de cualquier índole. En esta especie de desorden, de rompimiento de las reglas y negación de las instituciones, se busca un sustituto para reemplazar al rey, a menos que en el sacrificio por realizarse necesariamente tenga que sacrificarse al soberano. Es él entonces quien representa al ente que tomará el lugar de la comunidad entera, sólo con la finalidad de que el orden se restablezca y la violencia del grupo pueda encontrar una válvula de escape. En ocasiones se busca a la víctima entre aquellos que son considerados máculas sociales, es decir aquellos que por algún defecto o disfunción, representan la impureza que se trata de erradicar mediante este acto<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> "Vivimos en un gran matadero, sólo que no queremos reconocerlo. Que esto sea así no es ni bueno ni malo, simplemente es. Lo curioso es que mientras más nos afanamos en negarlo menos podemos mitigarlo. *Nadie escapa al destino*. Palabras que hoy suenan cargadas de superstición pero que no dejan de plasmar su huella sin que podamos hacer nada al respecto. Se dice que el hombre ha conquistado su destino a base de un esfuerzo denodado por salir de la ignorancia en la que se encontraba al inicio de los tiempos, y que parte de esa ignorancia se plasmaba en la violencia que ejecutaba a través de rituales y de sacrificios. Todo indica que el hombre ha ido evolucionando hasta erradicar de su vida la violencia bárbara. Por fin somos civilizados". Ayala Blanco Luis Alberto. Op.cit. p 88

<sup>40</sup> "El escoliasta a Aristófanes, *Caballeros*, 113, escribe que los atenienses mantenían, para servirles de *pharmakoi*, a gentes totalmente de bajo origen y malhechores; el escoliasta a *Las ranas*, 703, afirma que sacrificaban para expulsar hambruna, seres degradados y desgraciados ( aquellos que han sido maltratados por la naturaleza..". M. Delacourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, Lieja 1944. Citado en Vernant Jean-Pierre y Vidal-

Posteriormente, concluido el periodo de Indiferenciación, de caos, se le sacrifica y de esta forma se reestablece el orden que con anterioridad fue transgredido. Al considerarse todos contra uno, las instituciones se originan, reestablecen, o se fortalecen. Los sociedad necesita culpables, de otra forma no podría explicarse su funcionamiento, que sin duda es una manifestación violenta. Estos individuos que mueren por la comunidad se les denomina también *pharmakós*. Esta muerte no sólo puede ser de forma física, en ocasiones se les expulsa del grupo y como señalan algunos autores, los que se encuentran fuera de la comunidad sólo pueden considerarse como muertos. No existen hombres fuera de lo social, el individuo es considerado como tal sólo con relación al grupo, es por eso que incluso aquellos que son considerados disfuncionales -manchas a las que se aparenta rechazar- tienen una función por demás extraordinaria: permiten la subsistencia de la comunidad. *Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único: la víctima propiciatoria*<sup>41</sup>.

Un ejemplo claro de lo que representa la figura del chivo expiatorio lo encontramos en el personaje de Edipo. Edipo, como bien se sabe, fue expulsado de la comunidad de Tebas, cuando se deja al descubierto que es *la causa* por la que la ciudad se encuentra a punto de perecer debido a una peste. Esta enfermedad resultaba ser un castigo divino, ya que el héroe había transgredido los principios sagrados al cohabitar con su madre, después de haber matado a su padre. Para

---

Naquet Pierre Mito y Tragedia en la Grecia Antigua. Paidós, Barcelona, 2002. Volumen I. P. 121

<sup>41</sup> Girard. Op.cit. p 88

Girard este hecho ejemplifica de manera clara la pérdida de las diferencias. Casi nada resulta tan grave como el hecho de que se desconozcan los lazos de parentesco; por eso los griegos tenían tan clara la distinción entre *philia* y *eros*<sup>42</sup>. Al perderse dicho referente, Edipo anula una de las distinciones elementales que hacen posible la existencia de la sociedad. Tal y como lo indica Lévi-Strauss, el hecho de que las diferencias existan es la posibilidad de la presencia de la cultura. El incesto y el parricidio simbolizan la indiferenciación; en el primer caso porque no se realiza en el momento de la procreación la necesaria separación de la sangre, pues los hijos del héroe son a su vez sus hermanos. Para el autor este personaje desata la violencia recíproca al *asesinar la diferencia* más elemental e importante: el parentesco. Sin embargo mientras que para Girard el argumento de la violencia recíproca involucra a la comunidad, tal parece que el parricidio y el incesto en la figura de Edipo se refieren a la participación de un solo individuo. Girard resuelve esta paradoja diciendo que el acto de Edipo resulta tan monstruoso, que concentra en su figura toda la violencia que pueda existir. Que en realidad el rey tebano lo único que hace es disfrazar la violencia de todos contra todos; pero que sin embargo ésta se puede localizar, como tal en la tragedia, en la figura de la peste. Es decir, si resulta lógico -según los argumentos esgrimidos- que el parricidio y el incesto de Edipo sólo tendrían que afectarlo a él, porque sólo él es responsable, se nos explica más adelante que en el relato de la enfermedad que aqueja al reino, está contenida la idea de la violencia recíproca. La peste es el

---

<sup>42</sup> “ La palabra *philos*, que tiene valor de posesivo y designa ante todo lo que es suyo, es decir, para cada uno su pariente próximo (...) La oposición *philia-eros*, vinculación familiar-deseo sexual, ocupa, pues un puesto principal en la arquitectura del drama de Edipo”. Vernant. Op. cit. pp-91, 93.

Vernant, op.cit. p

símbolo a través del cual el argumento de la violencia recíproca encuentra su reflejo.

Según Girard Edipo concentra de manera extrema la violencia intestina, la monopoliza. Al hacer esto ya nadie más puede ser responsable, si no cómo entender entonces que dicha figura concentre en sí la desgracia de todo el grupo. Al encontrar a Edipo como el origen de sus desgracias -él es el único responsable, los actos se remiten así a un principio único; Edipo como hombre, como un ser con voluntad autónoma y exclusiva para decidir sus actos-, no termina de aclararse la razón por la cual la ciudad entera se encuentra amenazada. Si la violencia se encuentra presente por el acto de una sola persona, ¿cómo resuelve Girard entonces la premisa de la violencia Intestina, como punto de arranque del sacrificio y de la búsqueda de un chivo expiatorio? Candorosamente, cuando en el relato de la tragedia hace falta el punto ineludible -según Girard- de la responsabilidad colectiva, el autor lo resuelve diciendo que, ante esta saturación - el monopolio que hace Edipo de la violencia al cometer parricidio e incesto- y el aparente vacío de responsabilidad colectiva, la tragedia presenta como un segundo acto el relato de la peste. La enfermedad es la cubierta que sustituye la carencia de la violencia recíproca, ya que la peste es la figura que representa inequívocamente la idea de la crisis sacrificial. El héroe es *la presencia contagiosa de un asesino*. Los antiguos griegos -según Girard- resuelven la inexplicable tragedia de la ciudad - ya que el responsable y sus actos aparentemente apuntan, favorecen y dañan sólo a éste- inventando un padecimiento que involucra a la comunidad. El tormento aparece como problema colectivo para explicar cómo la



comunidad se encuentra enferma a causa de uno sólo, toda la responsabilidad recae en el rey tebano. Es así como de una violencia indiferenciada que representa sólo el personaje mítico, se pasa a la reciprocidad violenta. Tal parece que los griegos se inventaron la imagen de la peste como referencia inequívoca de la *crisis sacrificial*, si no cómo explicar a Edipo como un chivo expiatorio. En realidad lo que sucedió, según Girard, es una transferencia; *el mito sustituye la violencia recíproca esparcida por doquier con la transgresión formidable de un solo individuo*<sup>43</sup>. En otras palabras Edipo sustituye a la comunidad, pero cuando no se encuentra el punto de responsabilidad colectiva, los antiguos se inventan una enfermedad para justificar el uso del rey tebano como un chivo expiatorio. Este tipo de argumentos se pueden esgrimir, porque el autor atribuye el origen de la violencia a un mero acto social, es decir en realidad lo que sucede con el personaje de esta tragedia es que la comunidad realiza una transferencia en el personaje de Edipo de toda la violencia recíproca existente. Y la tesis con la cual Girard resulta soberbamente implacable, es cuando señala que la acusación con la que se sella el destino del héroe, es resultado de la unión de todos contra uno. *La fijación mítica debe definirse como fenómeno de unanimidad*. En otras palabras la condena de Edipo es resultado de que se elabora una pregunta sobre el origen de las cosas: ¿y quién ha comenzado todo?, y al parecer en un acto por demás resentido y para terminar de dirimir las diferencias, deciden culpar a Edipo. Lo curioso es que la decisión resulta sólo un producto humano, es producto de la desesperación colectiva ante la presencia de la enfermedad y la muerte. Sin embargo el autor no intenta explicar cómo el desconocimiento – finalmente

---

<sup>43</sup> Girard. Op.cit. p 86

podríamos pensar que es inocente, que no tiene la culpa de cohabitar con su madre y matar a su padre- llevan a Edipo a cometer actos criminales que lesionan seriamente a la comunidad. De esta forma la comunidad se lanza a la búsqueda de un chivo expiatorio y lo encuentra, realizando de esta forma su purificación. ¿Por qué no tratar de entender esta tragedia desde otra perspectiva? Girard resuelve las cosas teniendo como premisa fundamental que los mitos, los dioses, etc., son meros pretextos sociales para explicar un hecho único: la violencia recíproca que necesariamente acompaña a lo social y en la cual tiene su origen, requiere de la búsqueda inminente de una víctima para subsistir. Aunque el argumento del autor es sumamente interesante y funcional, peca de reduccionista. Pierre Vernant es muy ilustrativo al respecto cuando habla de la relación de este mito con el psicoanálisis: hay preguntas que los científicos sociales ni siquiera se cuestionan<sup>44</sup>. Quizá por método, pero también puede ser necesidad y ceguera, o simplemente porque consideran que lo que no encaja dentro de su paquete cognoscitivo, ni siquiera es digno de ser considerado.

---

<sup>44</sup> "Una obra literaria que pertenece a la cultura de la Atenas del siglo V a de C. y que transpone en sí misma de forma muy libre una leyenda tebana mucho más antigua, anterior al régimen de la ciudad, ¿puede confirmar en algo las observaciones de un médico de principios del siglo XX sobre los pacientes que frecuentan su consulta?. Desde la perspectiva de Freud, la pregunta no exige respuesta porque ni siquiera debe plantearse. En efecto, la interpretación del mito y del drama griego no parece constituir a sus ojos problema de ningún tipo. Legibles inmediatamente, completamente transparentes para el espíritu del psiquiatra, ofrecen de entrada una significación cuya evidencia aporta alas teorías psicológicas del clínico una garantía de validez universal. Pero ¿dónde se sitúa ese <<sentido>> que se revelaría tan directamente a Freud y, tras él, a todos los psicoanalistas, como si, nuevos Tiresias, les hubiera sido otorgado el don de la profecía para alcanzar, más allá, de las formas de expresión mítica o literarias, una verdad invisible al profano?". Vernant. Op.cit. pp. 79, 80.

Para Pierre Vernant, la tragedia de Edipo representa la problemática de la responsabilidad. La obra se ubica justo en el momento en el que toma fuerza en el mundo la noción de que existe una naturaleza humana de frente a lo divino. La causa del ascenso y la inmolación de Edipo, según este autor, tiene un origen meramente divino. La pregunta que se plantea con la tragedia de Edipo es la referente a **¿en qué medida es el hombre responsable de sus acciones?** Y esta pregunta nos pone cara a cara con el sacrificio.

Sin embargo, lo curioso de la tragedia del rey tebano es que la responsabilidad de Edipo ante tales hechos tenía un origen meramente divino. Este hombre había sido la marioneta de los dioses, el instrumento a partir del cual se había cumplido una profecía, de la que él era el portador y a su vez el ejecutante<sup>45</sup>. Cuando las indagaciones acerca de la muerte de Layo apuntan hacia su persona, Edipo sólo consigue asumir una culpa de la que era un instrumento en doble sentido<sup>46</sup>. Por una parte sus actos habían sido producto del destino, de los designios de la divinidad que lo habían hecho un expósito, un héroe, y por otro son estas mismas acciones las que lo convierten en la mancha de la comunidad<sup>47</sup>. Este rey había

---

<sup>45</sup> "Como Edipo proclama: al cometer el parricidio y el incesto, ni su persona (*soma*) ni sus actos (*érga*) están en cuestión, en realidad, él mismo no ha hecho nada. O mejor dicho, mientras cometía un acto, el sentido de su acción, sin saberlo y **sin que él participara en lo más mínimo**, se invertía. La legítima defensa se convertía en parricidio; el matrimonio que consagraba su gloria en incesto." Vernant. Op. cit. p. 113

<sup>46</sup> "El lenguaje humano se invierte cuando los dioses hablan a través de él. La condición humana se invierte – por grande, por justa y feliz que sea- cuando se la mensura con la medida de los dioses" Vernant. Op. cit. p. 112

<sup>47</sup> "Considerado desde el punto de vista de los hombres, Edipo es el jefe clarividente, igual a los dioses; mirado desde el punto de vista de los dioses, aparece ciego igual a nada. La inversión de la acción, como ambigüedad de la lengua, marca la duplicidad de la condición humana, que a modo de enigma se presta a dos interpretaciones opuestas (...)

salvado a la comunidad del terror de la esfinge, había descifrado el enigma que había liberado a Tebas de la muerte, por eso era un héroe. Sin embargo este triunfo aparente había provocado otra desgracia, una nueva enfermedad que aquejaba a la población. Al descubrir que él era el origen de esta tragedia se convierte en una mancha, en una mácula que tiene que ser expulsada para salvaguardar la integridad y subsistencia del grupo. Edipo representa el sufrimiento de toda la comunidad, pues es debido a él que la peste está acabando con los Tebanos. En este sentido es una *pharmakós*: *El rey divino, purificador y salvador de su pueblo, llega a ser el criminal manchado al que se debe expulsar como un pharmakós, un chivo expiatorio, para que la ciudad pura se salve otra vez.*

Para Vernant, Edipo representa al hombre como enigma, no en balde la forma con la cual derrota a la esfinge es respondiéndole con otro misterio. Cuando la esfinge elabora la pregunta diciendo que cuál es el ser de cuatro, dos y tres patas, y Edipo responde que el hombre, la respuesta no es la mera solución de una adivinanza. El sentido trágico de la respuesta, para la esfinge, es que ha sido contestada con otro enigma: el hombre. *El hombre no es un ser que se pueda describir o definir; es un problema, un enigma cuyo doble sentido jamás se deja de descifrar.* Este doble sentido al que Vernant hace referencia es el que señala al hombre como un

---

Edipo << había lanzado su flecha más lejos que cualquier otro, había conquistado la felicidad más afortunada>>. Pero frente a los inmortales, el que se eleva más alto, también es el más bajo. Edipo el bienaventurado, toca el fondo de la desventura: <<¿Qué hombre >>, canta el coro, <<ha conocido otra felicidad que la que imagina para volver a caer en el infortunio tras esa ilusión? Con tu destino, sí, con tu destino, como ejemplo ante mis ojos desventurado Edipo, no estimo feliz ninguna vida de los humanos” Vernant. Op. cit. p. 111, 112.

ser con libre albedrío, con voluntad propia o también como un ser que sólo se encuentra en un pequeño juego al arbitrio de los dioses.

Es decir, el autor menciona que las acciones realizadas por Edipo-- matar a su padre en el trayecto en el cual busca a la esfinge, derrotar a ésta última y obtener como beneficio desposarse con su madre- permitieron que se le considerara el más grande de entre los hombres; de hecho se le consideraba casi igual a un dios. Pero son estas mismos actos los que lo conducen a su ruina y, lo más importante aún, a la ruina de la ciudad a la que antes había salvado. La ciudad y su rey, son protegidos y devastados a partir de un mismo hecho. Pareciera un juego siniestro, sin embargo, esto sólo deja claro que nada escapa al arbitrio de los dioses, del que el hombre es sólo un instrumento<sup>48</sup>.

Lo que aquí se encuentra en juego es sin duda la responsabilidad. La diferencia es la concepción que se tiene de ésta, y esta diferencia está determinada por el tipo de sociedad. Las sociedades fundamentadas en preceptos sagrados saben que la violencia es inevitable, sólo pueden existir formas para controlarlas. Las sociedades secularizadas no sólo tratan de erradicar a la violencia, sino que además quieren hacer creer que no existe. Por eso mientras que en las primeras se realizan sacrificios que permiten la estabilidad y subsistencia del grupo, en las

---

<sup>48</sup> "El extranjero corintio es en realidad natural de Tebas: el descifrador de enigmas, un enigma que no puede ser descifrado; el justiciero, un criminal; el clarividente, un ciego; el salvador de la ciudad, su perdición. Edipo célebre para todos, el primero de los humanos, el mejor de los mortales, el hombre del poder, de la inteligencia, de los honores, de la riqueza, resulta ser el último, el más desventurado, y el peor de los hombres, un criminal, una mancha, objeto de horror para sus semejantes, odiado por los dioses, reducido a la mendicidad y el exilio" Vernant. Op. cit. p. 110

segundas se perpetran venganzas que sólo consiguen desperdigar la ira colectiva de manera indiferenciada y sin control. El ejemplo de Edipo rey desde las dos perspectivas tratadas es claro al respecto. Girard piensa que el estatuto de víctima propiciatoria lo otorga la culpa de toda la comunidad, es el producto de la responsabilidad social, que busca en esa estructura colectiva la respuesta a la muerte que acecha a la comunidad. Sin embargo lo más lógico era sacrificar a Edipo al saber los actos que había cometido, pero el reino entero resulta afectado, de esta forma Girard explica este hecho al parecer extraño y que como un pequeño tábano le causa escozor a su teoría, diciendo que el relato de la peste no es sino una sustitución mítica; la tragedia de Edipo explica la violencia intestina y la responsabilidad social a través de la sustitución que la figura de Edipo representa. Vernant, por el contrario, asume que la condición del ente sagrado que se sacrifica es una condición determinada por la divinidad. Es por eso que en el sacrificio de Edipo, según Vernant, se ejemplifica el doble sentido de la vida humana. En otras palabras, con este acto de *muerte* del Rey de Tebas queda claro que determinar la absoluta participación del hombre en la totalidad de sus acciones es imposible. Edipo muestra, como lo demuestra toda tragedia, la relación dual del hombre con lo divino, la disyuntiva entre lo divino y lo humano. Edipo era una víctima del juego de la vida, misma que estaba determinada por los designios de los dioses. Para este autor la responsabilidad del rey radica en la necesidad de indagar el origen de la desgracia de su pueblo, y con este acto se apunta a sí mismo<sup>49</sup>. Sin embargo, muy a pesar de algunos pensadores

---

<sup>49</sup> "Tiresias, Yocasta, el pastor tratan sucesivamente de detenerle. En vano. (Edipo) No es hombre que se contente con términos medios, que se acomode a un compromiso. Edipo va

modernos, Edipo no sabía que su esposa era su madre, y que el hombre al que había asesinado era su padre. Lo curioso aquí es que los sucesos habían sido descritos por el oráculo. El rey trató de escapar a dichos acontecimientos, huyendo del cobijo de sus padres adoptivos a los que en realidad consideraba sus padres de sangre. Al intentar escapar de lo que estaba dispuesto por los dioses, sólo consiguió acelerar el proceso, encontrando y matando a Layo en el camino, para después desposarse con su madre. La pregunta es entonces: ¿qué responsabilidad podía tener Edipo en todo esto?, si trató de huir de lo dicho por el oráculo, ¿por qué se encontró ineludiblemente con lo dispuesto por éste? Aun y cuando Edipo toma la responsabilidad e iniciativa de hacerse cargo de su destino ¿no tiene su verdadero origen en algo distinto a él?, ¿en qué medida el hombre es realmente fuente de sus acciones?

Para Vernant el origen de los actos humanos -su significado- sigue siendo opaco para el individuo, de tal forma que no es el hombre quien explica sus actos, sino sus actos mismos los que lo definen. El agente esclarece la naturaleza de sus acciones, cuando se le revela de golpe el sentido auténtico de las mismas: descubre lo que es y lo que realmente ha realizado **sin saberlo**<sup>50</sup>. Es decir, los

---

hasta el final. Y al término del camino que ha trazado hacia y contra todos, Edipo descubre que, al llevar el juego desde el principio hasta el fin, ha sido con él mismo con quien se ha jugado desde ese mismo principio hasta el final. Así podrá, en el momento que se reconoce responsable de haber forjado su desgracia con sus propias manos, acusar a los dioses de haber preparado y ejecutado todo" Vernant. Op. cit. p. 105

<sup>50</sup> "«Quizá la preocupa a usted la vieja y aburrida polémica de si el hombre es dueño de sí mismo o no - replico Ulrich alzando repetidamente los ojos- Si todo tiene una causa, ya no se puede ser responsable de nada, o cosa por el estilo. Le confieso que a lo largo de toda mi vida no me he detenido más de un cuarto de hora en la consideración de ese punto; pertenece al género de problemas de una época que ha sido superada sin que nadie se haya

individuos descubren quiénes son al ponerles de frente las acciones que realizan; es un poco lo que explicábamos en el primer capítulo con respecto a la voluntad. El hombre es lo que realiza, y cuando se le pregunta por qué hace lo que hace, sólo puede apuntar hacia los motivos, que son las justificaciones que elabora a posteriori para explicarse lo acontecido. Pero lo cierto es que no puede dar cuenta de la razón, del impulso que lo conduce a realizar determinadas acciones. Es como cuando se le pregunta a alguien por qué se encuentra molesto o iracundo por algo, podrá esgrimir infinidad de justificaciones, pero no puede explicar por qué siente fisiológicamente lo que siente y tampoco puede describir con palabras cómo es que su cuerpo se encuentra afectado o por qué; en el último recoveco de explicaciones sólo acertará a decir *no sé*, o, *porque así me siento*. Pongamos como último ejemplo una situación cualquiera de celos. Alguien puede sentir celos, aún y cuando toda su estructura sepa de antemano que no hay motivos para sentirlos. Incluso puede someterse a un tratamiento, lo cual puede tener como resultado aprender a *controlar* los celos. Sin embargo esta persona sigue sintiéndolos, podrá auto administrarse miles de justificaciones, explicaciones, frases y pensamientos tranquilizadores, sin embargo toda su razón e incluso su fe, no pueden alcanzar ni ser suficientes para explicarle por qué está celosa, por qué siente lo que siente. Esta persona sólo se encuentra empapada por una afección, de la que no encuentra el origen -en términos de sentir fisiológico- pues no

---

dado cuenta, deriva de la teología, y, fuera de los juristas que conservan mucha teología en su cabeza, y en sus narices, el olor al humo de los autos de fe, hoy día ya nadie pregunta por las causas, excepción de los miembros de la familia, que dicen: tú eres la causa de mis noches desveladas, o bien: la caída de los cereales en las cotizaciones fue causa de su ruina. Pero pregunte a un malhechor, después de haberle sacudido la conciencia, por las causas de su fechoría. No las sabrá, aún cuando su conciencia no se haya ausentado ni un solo momento de la acción>>". Musil, Robert. Op. cit. pp. 483, 484.



podemos negar que el cuerpo vive de sensaciones. Podrá encontrar motivos para justificar su padecimiento, pero nunca la raíz del impulso que la afecta.

Por eso señalaba que la diferencia entre el argumento de Vernant y el de Glraud denota, de alguna forma, la diferencia entre la concepción de una sociedad secularizada y la de una sociedad fundada en preceptos sagrados. En la primera la vida y la responsabilidad del grupo está concentrada en los hombres, aun y cuando no puedan terminar de explicarse por qué son violentos, o por qué alguien, sin saberlo, mata a su padre, se desposa con su madre y desata una tragedia colectiva, por ejemplo. En la segunda la responsabilidad se encuentra diferida entre los hombres y lo divino; el hombre es más o menos dueño de sus actos, sin embargo las explicaciones para éstos no se encuentran encerradas y presas en la limitación humana. Como decía Ernest Becker: la necesidad de transferencia del hombre puede ayudar a sobrellevar su incapacidad, la nula comprensión que tiene de los fenómenos y así subsistir de mejor forma<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> "En el trasfondo nos encontramos con un ser que vive una tensión insoportable, desgarrado por la imposibilidad de poder conciliar su necesidad de sentirse un objeto valioso mediante actos excepcionales, con su otra parte que siempre le recuerda que es un ser finito e insignificante. Dicho con otras palabras: *el hombre es un dios con ano*. Esto se traduce como una apuesta heroica. Finalmente toda la cultura no es más que una puesta en escena para que los hombres logren representar papeles que les hagan olvidar su condición mortal. Por eso Maslow y Becker ponen el acento en esta paradoja insoluble. La necesidad de llevar a cabo actos heroicos es la única forma en que podemos pensar que trascendemos la putrefacción que nos caracteriza (deseo de inmortalidad). Ayala Blanco Luis Alberto, Citlali Marroquín. El poder frente a sí mismo Editorial Sexto Piso. México 2003.

En este sentido las sociedades sagradas permiten comprender que la vida tiene manifestaciones que sólo pueden explicarse a través de principios que van más allá de la limitada percepción del individuo. Esto, por absurdo que parezca, hace posible que fenómenos como la violencia se hagan mucho más llevaderos que en otro tipo de sociedades. Incluso los científicos que se consideran más racionales y duros han llegado a la conclusión de que la vida sólo puede esclarecerse a partir de las explicaciones que tienen un origen sagrado. Quizá porque nuestras disciplinas nacieron bajo los opacos rayos de *la época de las luces*, necesitan creer que el origen de todo es el hombre mismo. Sin embargo las referencias a algo que trasciende al individuo no se hicieron esperar; como dice Gauchet: *Ahí donde estaba Dios ahora está el estado*<sup>52</sup>. O como diría Jung: la religión sólo puede ser sustituida por la religión. La sociedad, el bien común, la libertad, el hombre, son sustitutos de otros principios. Aunque parezca que esta sustitución sólo es un problema de preferencias. Es decir, pensar que cualquiera puede creer en el principio trascendente que decida, no es tan sencillo y fácil como pudiera parecer. En otras palabras: no podemos negar que el hombre vive realizando transferencias que lo liberan del fardo de la existencia. Ya sea a través de la

---

<sup>52</sup> "Marcel Gauchet muestra cómo el advenimiento del Estado va acompañado obligatoriamente de una completa reformulación del discurso religioso. No se trata, desde luego, de afirmar que ésta precede a aquél. Pero lo cierto es que la materialización del poder del Estado, <<la aparición de una estancia separada de garantía del orden universal y de definición de los fines colectivos>> implican una concepción de lo divino tal que los hombres pueden participar en éste y <<representarse en persona la sabiduría última..., cosa que el dispositivo religioso en las sociedades primitivas se dedicaba a conjurar. Es, por lo tanto, cierto que en un extremo, <<la religión ha sido históricamente la condición de posibilidad del Estado>> y que <<el fundamento del Estado es el mismo que el de la religión>>. F. Chatelet y E. P. Kouchner, Las concepciones Políticas del siglo XX, Madrid, Espasa Universidad, 1986, p. 573.

mimesis, el resentimiento o la culpa, el ser humano es verdaderamente incapaz de lidiar consigo mismo. Es sólo un dios con ano; cada vez que siente hambre o necesidad de defecar, se percata de que sólo es un pequeño trozo muriendo a cada instante.

"El ano y su repulsivo e incomprensible producto representan no sólo fatalismo físico y la esclavitud de la materia sino el destino de todo lo que es físico: la decadencia y la muerte. (...) Defecar es la maldición que amenaza volvernos locos, porque muestra al hombre su abyecta condición finita, su ser físico, la posible irrealidad de sus esperanzas y sueños"<sup>53</sup>

El hombre sigue buscando respuestas que cada vez elabora de manera distinta; un ejemplo de éstas es la violencia y el sacrificio. Aunque lo trataremos en el siguiente capítulo, estos dos conceptos, en los dos tipos de sociedades, ponen de manifiesto el problema de la responsabilidad.

Sin embargo, mientras que en el sacrificio con la muerte de la víctima se pone fin a la violencia -en el sentido de que erradica la violencia recíproca-, en las sociedades seculares -que se fundamentan en la ley como medida curativa de la violencia- ésta sólo puede ser postergada. Es decir el sacrificio es un acto definitivo, mientras que el sistema judicial es la manifestación de la venganza de lo social que nunca termina de saciar la sed de violencia del grupo<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> E. Becker, El eclipse de la muerte, México, FCE, 1979, pp 61;64.

<sup>54</sup> "Todos los procedimientos que permitan a los hombres moderar su violencia son análogos en tanto que ninguno de ellos es ajeno a la violencia. Eso lleva a pensar que están todos enraizados en lo religioso. (...) Lo religioso en sentido estricto coincide con los diferentes modos de prevención; también los procedimientos curativos están impregnados de lo religioso, tanto bajo la forma rudimentaria que casi siempre acompaña a los ritos sacrificiales como al sistema judicial. En un sentido amplio, lo religioso coincide, sin lugar

Se puede esgrimir que actualmente existen mecanismos para controlar la violencia, o que incluso ésta se encuentra casi erradicada de las sociedades modernas. Sin embargo basta mencionar a teóricos como Durkheim o Weber para encontrarnos que ésta no es más que el pretexto de lo social, o incluso en una versión más candorosa y racionalizada, su justificación misma. La frase de Weber es contundente, cuando por ejemplo nos señala el monopolio del Estado sobre este fenómeno<sup>55</sup>. Dicho autor no dice que el Estado sea un ente malo por ser violento, sino que este cuerpo detenta la violencia que se encuentra presente en lo social, lo único que sucede es que se encuentra legitimado por el grupo para ejercerla. El problema es que dicho monopolio se sustenta en la venganza, dando lugar al incremento de la agresión. ¿Qué sería de los hombres si no tuvieran un referente a quien esputarle sus desdichas, en este caso al Estado? Durkheim, por su parte, al hablar de lo normal y lo patológico, define que la criminalidad no es una patología social, sino que ésta es un hecho social, y además necesario. Una sociedad sin criminalidad es una sociedad imposible, se necesita del mal para lograr cierto equilibrio, o incluso para justificar la existencia de lo social mismo; si

---

a dudas, con la oscuridad que invade el sistema judicial cuando éste toma el relevo del sacrificio” Girard op.cit.p 113

<sup>55</sup> “ Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física (...) La violencia, naturalmente, ni es el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico (...) Hoy, por el contrario, tendremos que decir que el Estado es aquella comunidad hermana, que, dentro de un determinado territorio (el <<territorio>> es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* (...) El Estado es la única fuente del <<derecho>> a la violencia. Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (Streben) a participar en el poder o influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” M. Weber, El Político y el científico, Madrid, Alianza, 1984, pp. 83-84.

éste no existiera, qué caso tendría la vida en grupo<sup>56</sup>. Todos juegan una serie de papeles que hacen posible concentrar, en determinados seres, lo que es característico de la vida: la violencia. Llámense chivos expiatorios, delincuentes, individuos antisociales, Estado etc., la necesidad de encontrar culpables es la razón misma de la vida en grupo. Lo cierto es que el sacrificio continúa presente en el mundo, aun y cuando las mentes racionalizadas lo quieran negar.

El problema entre estos dos tipos de sociedades es la responsabilidad de la víctima. En la sociedad sagrada, la víctima es inocente, por eso se le colma de atenciones, y esto permite de manera contundente cargar con la responsabilidad de todos. De esta forma la violencia intestina queda satisfecha, pues la víctima no es sino el espejo de la comunidad. Por el contrario, en las sociedades secularizadas la víctima siempre es culpable. El sistema judicial lo único que hace es evidenciar la responsabilidad de aquel que se sacrifica, y por eso la violencia nunca queda satisfecha, pues la comunidad no puede identificarse con el chivo

---

<sup>56</sup> "Lo normal es sencillamente que haya criminalidad, con tal de que ésta alcance y no pase en cada tipo social cierto nivel que acaso no sea imposible fijar de acuerdo con las reglas precedentes. Hemos aquí en presencia de una conclusión bastante paradójica en apariencia. Clasificar el delito entre los fenómenos de sociología normal no es sólo decir que es un fenómeno inevitable, aunque lamentable debido a la incorregible maldad de los hombres, es afirmar que es un factor de salud pública, una parte integrante de toda sociedad sana. [...] En primer lugar el delito es normal porque una sociedad exenta del mismo es del todo imposible. [...] Para que en una sociedad dada los actos calificados de criminales pudiesen dejar de ser cometidos, haría falta que los sentimientos que ellos hieren se encontrasen en todas las conciencias individuales sin excepción y con el grado de fuerza necesario para contener los sentimientos contrarios. Ahora bien, suponiendo que esta condición pudiera realizarse efectivamente, el delito no desaparecería por ello, tan sólo cambiaría de forma; porque la causa misma que cegaría así las fuentes de la criminalidad abriría inmediatamente otras nuevas". E. Durkheim, Las reglas del método sociológico, Madrid, Orbis, 1982, pp. 92; 93.

expiatorio, ya que nunca sacia su sed de sangre. La responsabilidad de la víctima es el punto determinante de la efectividad del sacrificio: su inocencia permite engoblar la responsabilidad de cada uno de los miembros de la comunidad; su culpabilidad, por otro lado, sólo incrementa y desperdiga la necesidad ineludible de la violencia del grupo. Por esto se dice que el sacrificio es definitivo y eficaz. El procedimiento del sistema judicial, en cambio, siempre tendrá presente la culpa; sólo puede diferir de manera momentánea la ira de la comunidad. Sin embargo este retraso de los efectos lo único que consigue es incrementar el odio de todos contra todos y de esta forma el contagio de la violencia -que el sacrificio imposibilita- se propaga como fuego enardecido y sin control, buscando el momento indicado para estallar de manera definitiva.

Por otra parte, la responsabilidad determinada por el sistema judicial se encuentra referida a una suerte meramente humana, lo cual hace todavía más difícil aliviar la parte de la violencia intestina al no encontrar respuestas a ésta. Es decir, podemos plantearnos nuevamente dos preguntas: ¿Por qué si los hombres han evolucionado y los principios comunitarios son tan claros, continúan ejerciéndose de manera ineludible actos violentos, llamémoslos crímenes? Si el hombre ha llegado a un grado de desarrollo en el que se nos dice que es dueño de su voluntad y responsable de sus acciones, ¿por qué no puede dar cuenta de manera exacta de sus actos? En este sentido, ¿en qué medida es responsable de los mismos?

La responsabilidad moderna se encuentra basada en la convención. El denominado pacto social determina el grado de responsabilidad para cada uno de sus integrantes. Los hombres solo pueden apelar a encontrarse de acuerdo o no con la ley. Es decir, sus acciones sólo pueden ser comprendidas y contextualizadas dentro del marco del derecho. Esto a menudo acarrea una serie de problemáticas para el jurista, ya que determinar el grado de responsabilidad penal de un sujeto se convierte en un problema de capacidad. Lo único que el jurista puede plantearse es la capacidad de un sujeto de obrar contra la ley o no. Entre estas dos opciones contradictorias no existe una tercera, a la ley no le interesa. Pero es también por esto que el sistema judicial es tan problemático; al final de cuentas como dicen los practicantes del derecho: la ley es un instrumento sujeto a interpretación y las interpretaciones pueden ser múltiples. No plantaremos aquí la construcción de la responsabilidad que es lo que concierne al último capítulo de este trabajo. Lo señalo ya que me parece importante enfatizar que es justo porque los hombres en las sociedades secularizadas refieren la responsabilidad a un mero asunto humano que la violencia se propaga con más fuerza y contundencia. Pues la culpa siempre esta presente, y en ese sentido el ánimo de venganza y agresión también, sólo que cada vez se manifiesta con más ahínco, dando como resultado que sea aún más devastador.

La institución del sacrificio es una válvula de escape en un doble sentido: por una parte permite que la violencia del grupo sea erradicada al encontrar una víctima que funciona como el espejo de toda una comunidad; es así como los ánimos se apaciguan, el orden se restablece y el grupo puede subsistir. Por otro, el acto

sacrificial referido al orden de lo divino, permite que la responsabilidad se ubique fuera del contexto humano – o al menos parcialmente- de esta forma el resentimiento humano característico del hombre se encuentra diluido en la transferencia que se realiza en lo Otro. Esto es determinante, ya que permite encontrar explicaciones que van más allá de los individuos; la responsabilidad encuentra un cauce que puede aliviar los padecimientos humanos de forma eficaz y determinante. De otro modo los hombres siguen escupiendo unos a otros todo aquello que no pueden explicar con los argumentos más racionales y civilizados, encontrando culpables a cada momento que sólo funcionan como pretextos para descargar toda la impotencia resentida que son capaces de sentir. Dicha impotencia, si bien es el motor de lo social –recordemos la explicación del deseo mimético-, también constituye su ruina, ya que se necesitan caracteres muy especiales y dotados de cualidades divinas para soportar el peso de la existencia. El hombre sin el sacrificio no existiría. Ya sea en un orden secular o sagrado, dicha institución es la condición de existencia de lo social. Una sociedad sin actos sacrificiales no es posible. Portamos el sacrificio en todo momento, la única diferencia es el reconocimiento que de éste se haga. Siempre se necesita del sacrificio para que el orden impere, de otro modo la institución de lo humano estaría perdida. Vivimos en un gran matadero, lo único cierto es el ejercicio que de la muerte se haga. Puede ser que se ejecute un acto ejemplar que reestablezca el orden y la seguridad; o, por el contrario, podemos vivir en una gran masacre, negando la sangre en todo momento.



### CAPITULO III

#### RESPONSABILIDAD Y SACRIFICIO

¿En qué medida el hombre es responsable de sus acciones? El sistema judicial de las sociedades modernas se encuentra fundamentado en la culpa. La culpa como principio jurídico es el resultado de una acción cometida por un individuo que se encuentra sancionada en la ley. Ya habíamos señalado que la condición egoísta del hombre, el deseo innato que éste presenta de satisfacer su deseo a costa de cualquier cosa -la guerra de todos contra todos-, es el origen del derecho. El establecimiento de normas jurídicas es sólo la garantía de que el querer y el obrar de los individuos no será la causa del detrimento del deseo de los otros. Es decir, el derecho es la salvaguarda de la seguridad de los individuos que conviven en grupo. Como señala Schopenhauer, el orden jurídico es la garantía de que el obrar de los hombres se encuentra condicionado por el obrar de los otros individuos. No obstante, este quehacer se encuentra preescrito y sancionado en la ley<sup>57</sup>. Es por eso que se dice que el derecho es coercitivo, no se encuentra sujeto al arbitrio de los hombres, es decir, a si éstos deciden optar por él. La ley no es una cuestión de preferencias, sino que es obligatorio actuar conforme a ella<sup>58</sup>. Y de esto nos habla

---

<sup>57</sup> "La ley penal cumple la función de establecer y definir ciertos tipos de conducta como algo que debe ser omitido o realizado por aquellos a quienes esa ley se aplica, cualquiera sean los deseos de éstos. La pena o <<sanción>> que las normas imputan las infracciones o violaciones del derecho penal busca crear un motivo para que los hombres se abstengan de dichas actividades" H.L.A. Hart. Op. cit p. 34

<sup>58</sup> "El Estado como realidad social cae bajo la categoría de sociedad; es una comunidad. El derecho queda comprendido en la categoría de norma; es un sistema de normas, un orden normativo. Estado y derecho son, de acuerdo con dicha tesis, dos objetos diferentes. Este

también Hobbes, cuando dice que la creación del pacto o del Estado es sólo la posibilidad de proteger a las personas y a sus propiedades, ya que de otra forma se encuentran sujetas al egoísmo humano. El hombre es el lobo del hombre, está dispuesto a pasar por encima de su vecino para satisfacer su Instinto natural de supervivencia o, como diría Schopenhauer, su necesidad natural de *egoísmo*. En este sentido la idea de que los Individuos pueden ponerse de acuerdo entre sí por buena voluntad no es parte de la construcción de esta argumentación. Partimos del supuesto señalado, **la guerra de todos contra todos**, y el único hecho posible es que si se quiere vivir en sociedad hay que ponerle freno a esta escalada inevitable de violencia. Esta brida es sin duda el pacto social: se delega el poder individual en una instancia que regula el poder de todos.

Si consideramos que el Estado es el lugar en el que depositamos nuestro poder para que sea administrado, hablamos de un pacto en el que se establecen

---

dualismo de estado y de derecho es en realidad una de las piedras angulares de la ciencia política y la jurisprudencia modernas. Sin embargo, tal dualismo es teóricamente indefendible. El Estado, como comunidad jurídica, no es algo separado de su orden jurídico, así como la persona colectiva no es algo diverso del orden que la constituye (...) Como no hay ninguna razón para suponer la existencia de dos diferentes órdenes, el Estado y su orden legal, tenemos que admitir que la comunidad a la que damos ese nombre, es su orden legal. El derecho francés puede ser distinguido del suizo o del mexicano sin recurrir a la hipótesis de que hay un Estado francés, un Estado suizo y otro mexicano, como realidades sociales independientes entre sí. En cuanto a comunidad, el Estado no es en su relación con el derecho, una realidad natural o una realidad social análoga a las naturales; y esa relación es enteramente distinta a la que media entre el hombre y el derecho. Si hay una realidad social referida al fenómeno que llamamos Estado y, por ende un concepto sociológico del mismo, diverso del jurídico, la prioridad corresponde al segundo, no al primero. El concepto sociológico, cuya pretensión al término Estado será examinada ulteriormente, presupone el concepto jurídico, y no viceversa" H. Kelsen, Teoría General del derecho y del Estado, México, UNAM, 1988, p. 217

derechos y obligaciones que regulan la vida social<sup>59</sup>. Mejor aún, si consideramos que la vida social está inherentemente vinculada a la violencia, la única forma de regular la violencia intestina de todos contra todos es a través del seguimiento y la obediencia de la ley. Es así como se establece un marco normativo que determina qué actos se encuentran permitidos, regulados y sancionados según sea el acuerdo entre sus integrantes. En la época moderna dicho acuerdo queda señalado en la ley<sup>60</sup>; todos los integrantes de un determinado grupo social -denomínese Estado, Nación, etc.- en tanto habitan un territorio jurídico delimitado, se encuentran bajo el resguardo y la sanción de dicha instancia. Es el principio que los juristas denominan la *capacidad de sanción normativa* y que tiene como vértice el discurso de la acción. En otras palabras, el pacto social no contempla ni se encuentra estructurado por las intenciones de los súbditos ante la ley, sino tan sólo por el cumplimiento o no de lo estipulado en el conjunto de las normas que

---

<sup>59</sup> "...La razón reconoce que, tanto para disminuir el sufrimiento propagado sobre otros, como para disminuirlo homogéneamente, el mejor y único medio es que todos renuncien al goce obtenible mediante la actuación injusta, ahorrando así a todos el dolor del padecimiento de la injusticia. Este medio que el egoísmo ideo con facilidad y que ha ido perfilando poco a poco, gracias al uso metódico de la razón y al contiguo abandono de su unilateral punto de vista constituye el *pacto social o la ley*, (...) El Estado no puede haber tenido otra acta de nacimiento en país alguno, pues es ésta, esa finalidad la que le convierte en un Estado". A. Schopenhauer. *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Trotta. P.105.

<sup>60</sup> "Toda sociedad donde hay derecho hay realmente un soberano, caracterizado afirmativa y negativamente por regencia al hábito de obediencia: una persona o cuerpo de personas cuyas órdenes son habitualmente obedecidas por la gran mayoría de la sociedad y que no obedece habitualmente a ninguna otra persona o personas (...) toda sociedad humana donde hay derecho, por debajo de las formas políticas, tanto en una democracia como en una monarquía absoluta, habremos de hallar, en última instancia, esta relación simple entre súbditos que prestan obediencia habitual y un soberano <<ley>> que no presta obediencia habitual a nadie. Esta estructura vertical compuesta de soberano y súbditos es, según la teoría, parte tan esencial de una sociedad que posee derecho, como la columna vertebral lo es de un hombre". H.L.A. Hart. *El concepto del derecho*. Argentina, Abeledo Perrot. 1961.p-64-67.

componen el orden jurídico de un Estado. Es por eso que se señala que para el derecho el acto es lo único válido; la ejecución de una acción determinará si ésta se encuentra amparada o no por el ordenamiento jurídico, y éste es precisamente el sentido de la validez de la norma y de los actos contemplados por ella<sup>61</sup>.

El aparato jurídico es la forma en la cual se legitima el sistema representativo que encuentra su correlato en el pacto social, tal y como lo señala Tomas Hobbes. El *contrato social* permite hacer la transferencia en un órgano que se denomina aparato de justicia en el que la sociedad se apoya para subsistir regulando la conducta de los hombres a partir de un orden determinado. Los deberes, las obligaciones y la prohibición, constituyen el freno impuesto a los seres que viven en grupo. Cuando se hace énfasis en el proceso de representación por el cual se delega la voluntad o poder en otro órgano -para que sea este mismo quien las detente y en su caso ejecute-, de manera inevitable el concepto de libertad se encuentra referido a la forma jurídica que señala que ésta sólo es posible en términos de lo que *no ha sido impedido*. En este sentido no es que se imponga de manera arbitraria lo que jurídicamente se encuentra estipulado en códigos y leyes, sino que el conjunto de ciudadanos en tanto habitan un territorio jurídico delimitado como tal, aceptan y pactan con el orden en él establecido para dicho

---

<sup>61</sup> "Al Estado no le preocupa en absoluto la voluntad y la disposición de ánimo en cuanto tales, sino únicamente el suceso real, el *acto*, ya sea éste meramente intentado o realizado; el acto injusto le preocupa a acusa de su correlato, por el padecimiento de injusticia que provoca en otra parte. Para el Estado lo único que tiene realidad es el acto, el acontecimiento; la disposición de ánimo, el propósito, sólo son investigados por él en cuanto le sirven para desentrañar el significado del acto, esto es, en tanto que quiera dilucidar el acto propiamente dicho" A. Schopenhauer op.cit. pp. 104-107.

efecto. De esta forma el sistema de recompensas y prohibiciones consiste en gozar de la seguridad otorgada por dicho orden en tanto los ciudadanos sean consecuentes con lo que éste determine. Se conviene con el orden, y en consecuencia se está delimitado por el mismo<sup>62</sup>.

La ley nos otorga la condición de personas jurídicas; podemos decir individuos sociales —pensando en que algunas de las formas de interacción social se encuentran determinadas por las leyes, que es el argumento que interesa a esta discusión—, o mejor aún ciudadanos. Esta categoría nos ampara y condena; protege a los individuos de la proyección de fuerza de los otros, pero también coarta el despliegue de poderío de los mismos. Ahora todo se encuentra concentrado en un órgano que se encarga de resguardar la vida de sus agremiados, pero también de distribuir los castigos a todos aquellos que no satisfagan las normas<sup>63</sup>. El ejercicio de la violencia se encuentra legitimado por y en el sistema judicial, parafraseando la tan mentada cita weberiana con respecto al Estado: el sistema judicial es el encargado de sancionar con penas a quienes infrinjan lo estipulado en el convenio social. Según Girard, éste es un órgano de venganza. La sociedad aparentemente descarga su ira a través de las normas penales. Cada hombre es responsable de sus actos ante esta instancia, cada uno

---

<sup>62</sup> “Para que un sistema de reglas sea impuesto por la fuerza sobre cualquiera, tiene que haber un número suficiente de individuos que lo acepte en forma voluntaria. Sin su cooperación voluntaria, que crea así *autoridad*, el poder coercitivo del derecho y el gobierno no pueden establecerse” H.L.A. Hart. Op.cit. p. 248.

<sup>63</sup> “Las normas jurídicas (...) tienen en grado preeminente esta característica de permanencia o persistencia. De aquí que hemos de usar la noción de órdenes respaldadas por amenazas como explicatorio de lo que son las normas jurídicas” H.L.A. Hart. Op.cit. 29

de ellos rendirá cuentas de las acciones realizadas en su contra. A la ley no le importan las intenciones, sólo los actos. Por eso señalábamos que violencia y seguridad son como una especie de hermanas siamesas.

Robert Musil lo pone en palabras claras y precisas al hablar del caso Moosbrugger en *El Hombre sin atributos*: *"non datur tertium sive médium inter duo contradictoria, es decir, el hombre es capaz de obrar contra la ley o no es hombre, pues entre dos cosas contradictorias no existe una tercera o intermedia. Por esta capacidad llega a hacerse objeto de sanción, por esta punibilidad se hace persona jurídica y como tal participa del beneficio superpersonal del derecho(...)* En este sentido se distingue al hombre de la bestia y, podemos añadir también, de los enfermos mentales; la diversidad está en que el hombre es capaz, debido a sus propiedades intelectuales y morales, de obrar contra la ley y de cometer crímenes; y puesto que la punibilidad es la cualidad de elevar al hombre al orden moral, se comprende que el jurista se aferre a ella"<sup>64</sup>

Ahora bien, esta posición se encuentra determinada por el acto individual del que delinque, ya que éste se encuentra revestido del argumento y el compromiso del pacto social. Dicho acuerdo es sin duda una camisa de fuerza, contiene de manera coercitiva el despliegue de fuerza de los individuos; sin embargo sin la existencia de este freno los hombres se encontrarían sujetos a la ley del más fuerte. El aparato jurídico es coercitivo ya que a través de amenazas señala la conducta necesaria para vivir en sociedad. Sin embargo sólo el temor permite la

---

<sup>64</sup> Musil, Robert. Op. cit. p 249

subsistencia social. La condición de ciudadano se encuentra sujeta y dispuesta a las reglas que el Estado, a través de la ley, dispone como tales; partimos del supuesto de que el individuo acepta vivir en dichas normas, y si no se está de acuerdo, también existen los canales indicados para manifestar la inconformidad. No excluyo la posibilidad de las revueltas o luchas por la *transformación* de la sociedad que manifiestan la existencia o no de esos canales de *desagüe* del descontento, sin embargo no es mi interés hablar al respecto, sino tan sólo de que una de las causas de la posibilidad de la vida en sociedad es la existencia de un **pacto social**, tal y como lo menciona Hobbes, Rousseau, Schopenhauer, etc.

La responsabilidad social de los individuos – en términos de orden social jurídico-- encuentra su punto de reflejo en la ley. Es decir, a un hombre se le considera como ciudadano o no, según se encuentre respaldado por lo que las normas jurídicas establezcan<sup>65</sup>. Podemos decir que en las sociedades seculares la ley - como principio de compromiso y responsabilidad- se encuentra sujeta al aparente libre arbitrio del individuo. Un hombre se considera apto en tanto tenga la suficiente capacidad de reconocimiento de las normas; es lo que los juristas llaman *responsabilidad*<sup>66</sup>. Ésta se encuentra basada en el principio de reconocimiento jurídico, es decir en la capacidad que tiene un individuo de

---

<sup>65</sup> “Poseer la libertad individual es no ser responsable para con ningún hombre. Si se comprende así la libertad – y no puede comprendérsela de otro modo- no es solamente el señor el que es libre, es decir, irresponsable ante los hombres (...) sino que todos son libres, porque << no son responsables sino ante la ley>>” Stirner, Max. *El único y su propiedad*. México, Editorial Sexto Piso. 2003 p. 148

<sup>66</sup> “...la lógica del derecho no podría admitir nunca, en una misma acción, la mezcla de dos estados jurídicos; para la lógica, las personas son responsables o no lo son” Musil Robert. *Op.cit.* p. 327

reconocer el carácter prohibitivo de una acción, y éste es justo el sentido del pacto social. Por eso para el derecho penal los motivos de una acción sólo forman parte del proceso que tiene como consecuencia un fin determinado, pero no son la causa por la cual se considera un delito. Al derecho sólo le importan los actos<sup>67</sup>, es decir sólo la consecuencia que traiga consigo una forma de obrar determinada, los motivos o las justificaciones son sólo una parte que determinará el grado de gravedad del delito, pero nunca justificarán al hecho como tal<sup>68</sup>. A un juez, en el caso de un homicidio, le interesan los motivos del mismo como un referente para medir el nivel de gravedad del acto; en este sentido los motivos de la acción determinarán la tipología jurídica del mismo - puede ser un homicidio premeditado, imprudencial, alevoso, etc.-, pero lo que el juez juzga es el homicidio, las causas que hayan llevado a determinado individuo a realizarlo son sólo atenuantes o agravantes jurídicas, pero no eximen al sujeto de haber cometido un delito según establece la ley.

Es por eso que se nos dice que las tres condiciones bajo las cuales un acto se considera como delictivo son la *tipicidad*, *antijuricidad* y *culpabilidad*. La tipicidad es el referente bajo el cual los delitos se consideran como tales, es decir existen descripciones jurídicas contenidas en leyes - por ejemplo el robo, rapto etc., en el código penal- a las que se refiere el encargado de imputar una acción delictiva a

---

<sup>67</sup> "Nuestro derecho penal es un derecho penal de acto y no de autor (...) sólo la conducta humana traducida en actos externos puede ser calificada de delito y motivar una reacción penal" Muñoz Conde Francisco op. cit. p. 24

<sup>68</sup> " De la concepción del derecho penal como derecho penal de acto se deduce que no pueden constituir nunca delito ni el pensamiento, ni las ideas, ni siquiera la resolución de delinquir, en tanto no se traduzcan en actos externos" Muñoz Conde...Op. cit. p. 24



un sujeto<sup>69</sup>. El encargado adecua la acción del infractor a lo que se encuentra establecido en un código, de esta forma es que puede saberse que un acto específico puede ser calificado como un delito. La antijuricidad es el reconocimiento por parte de los ciudadanos de que dicho acto se encontraba sancionado en la ley, y al cometer una violación a ésta, el sujeto se encuentra transgrediendo dichos principios. Antijurídico es cuando un individuo actúa en contra de la ley<sup>70</sup>. Finalmente la culpabilidad se encuentra referida al nivel o grado de imputación a un sujeto debido a la realización de una acción determinada. Este principio se encuentra sustentado en la capacidad de reconocimiento del autor del carácter prohibitivo de la acción. Curiosamente es en este nivel del proceso de construcción del delito, en el que se toman en consideración las facultades psíquicas de una persona. Pero éstas son consideradas sólo en relación a la posibilidad de que el sujeto reconozca o no que ha realizado una transgresión<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> “La tipicidad es, pues, la adecuación de un hecho cometido a la descripción que de ese hecho se hace en la ley. La tipicidad es una consecuencia del principio de legalidad, ya que sólo por medio de la descripción de las conductas prohibidas en tipo penales se cumple el principio *nullum crime sine lege*” Muñoz Conde. Op. cit. p. 20

<sup>70</sup> “*Injusto o antijuricidad* es, pues la desaprobación del acto; *culpabilidad* la atribución de dicho acto a su autor” Muñoz Conde. Op. cit. p. 19

<sup>71</sup> “En la culpabilidad, las facultades psíquicas del autor (la llamada imputabilidad o capacidad de culpabilidad), el conocimiento por parte del autor del carácter prohibido de su hacer y la no exigibilidad de un comportamiento distinto. Esta distinción sistemática también tiene un valor práctico importante. Para imponer una medida de seguridad o una corrección (internar a un enfermo mental que ha cometido un delito en el manicomio) es suficiente con la comisión del hecho prohibido, antijurídico, aunque si autor no sea culpable (en el sentido de que la responsabilidad sólo puede determinarse si existe reconocimiento de la norma, es decir si el que comete la infracción se encuentra en pleno uso de sus facultades mentales n. del autor); para imponer una pena es necesario que exista culpabilidad, además de que el hecho sea antijurídico. No hay culpabilidad sin antijuricidad, aunque si hay antijuricidad sin culpabilidad” Muñoz Conde op. cit. p. 19

La problemática a la que se enfrenta el sistema judicial es la de determinar el nivel de responsabilidad -en este sentido de culpabilidad- de un individuo. Hay ocasiones en que puede parecer por demás claro y evidente que cuando se comete un homicidio, una violación, un robo, etc., los motivos o el nivel de imputabilidad no dejan lugar a dudas. El acto cometido para el que juzga tiene una clara y específica motivación. Sin embargo es curioso observar cómo en los exámenes realizados a los sujetos que delinquen los motivos que los llevaron a realizar tal o cual acción no son del todo transparentes o, mejor aún, ni siquiera se guarda un recuerdo claro de los mismos o incluso de la acción<sup>72</sup>. Para algunos es evidente que dichos actos llevaban una finalidad específica por lo que el contenido para los especialistas resulta *evidente*. Sin embargo cuando el juez tiene que dilucidar los motivos de un delito puede resultar una tarea de locura: ¿cómo saber si lo que dice el delincuente es cierto? ¿Cómo entender un contexto de vida determinado y en este sentido establecer los vínculos necesarios para comprender un acto delictivo determinado? ¿Cómo determinar el nivel de voluntad, en este sentido de conciencia y responsabilidad de un sujeto que es presentado ante la justicia como delincuente? Los estudiosos del derecho dirán a gritos que la tipicidad y el nivel de imputabilidad resuelven esos problemas<sup>73</sup>. Se

---

<sup>72</sup> "...los estados de responsabilidad e irresponsabilidad no pueden coexistir lógicamente, hay que admitir que en tales individuos, estos estados se alternan rápida y sucesivamente, con lo cual se presenta a la teoría una gran dificultad en orden de responder a la pregunta de en cuál de los dos estados se ha desarrollado la acción; pues a este respecto habría que aducir todas las causas con influjo en el acusado desde su nacimiento, y todas las que influyeron en sus antecesores, las cuales depositaron en él cualidades buenas y malas" Musil Robert. Op.cit. p. 327

<sup>73</sup> "(...) la lógica del derecho no puede admitir, a propósito de la misma acción, una mezcla de dos estados jurídicos, y por eso es necesario saber, respecto a cada una de las voluntades, si el imputado habría sido capaz, dado su desarrollo psíquico, de dominar o no

parte del supuesto de que el hombre tiene libertad de decidir sus actos y las consecuencias de los mismos. Se dice que en tanto ser racional y civilizado se encuentra capacitado para reconocer un acto permitido de uno prohibido. Se argumenta que el hombre es dueño de sus acciones pues es justo lo que lo distingue de otras especies. Sin embargo al preguntarle a alguien por qué actúa de una forma u otra, las respuestas que dará estarán referidas a los motivos que lo impulsaron a actuar de determinada forma, pero es casi imposible que explique qué es o fue ese impulso que lo condujo a realizar acciones determinadas.

El impulso es esa voluntad ciega e irrefrenable de la que habla Schopenhauer; sólo podemos actuar lo que somos. Lo que somos está determinado por la voluntad, ese principio violento, atemporal, invencible e indomable del cual los individuos sólo son una manifestación. Las cualidades y características de una persona no son partes de él, son la manifestación de lo que dicho individuo es. **Somos lo que hacemos.** Por eso quizá el derecho no puede detenerse a indagar el impulso que motivó un acto delictivo. La ley se perdería en lo inexplicable. Los jueces encontrarían que a más de la mitad de los acusados tendrían que tacharlos de inimputables, débiles mentales que sólo pueden dar cuenta de sus actos a un nivel discursivo, pero no pueden explicar las afecciones que los llevaron a realizarlos. Como diría Lichtenberg: *Percibimos lo ocurrido, nunca cómo ocurre.* Es por esto también que el nivel de responsabilidad -cuando se comete una

---

su voluntad. A nuestros ojos -dice él-, la libertad de nuestra voluntad aparece mucho más clara que las causas de todo lo que sucede; y mientras nosotros seamos fundamentalmente libres, lo somos también atendiendo a cada uno de los motivos; así es que hay que concluir afirmando que en tal caso es suficiente un esfuerzo especial de la voluntad para resistir el impulso de las causas delictivas" Musil Robert. Op. cit. pp. 327, 328.

infracción- está sustentado por el reconocimiento de la ley y no por las intenciones que llevan al desconocimiento de la misma. También habrá quien señale que los exámenes psicológicos o psiquiátricos revelan las intenciones de un delincuente, señalando de esta forma su nivel de responsabilidad. Sin embargo, sin adentrarnos en las consecuencias prácticas de dichos exámenes, podemos decir que estos estudios se encuentran referidos nuevamente a la tipicidad del delito, lo que sólo determinará el nivel jurídico de responsabilidad de un sujeto. Por otra parte existen corrientes que señalan "las condiciones sociales que llevan a las personas a delinquir"; sin embargo las características económicas, por lo regular, no dicen mucho acerca de los crímenes, o por lo menos de algunos de ellos. A menos que funcionen como atenuantes, agravantes o como la posibilidad de considerar a un sujeto como inimputable, no esclarecerá el porqué de dicha acción.

Robert Musil ejemplifica claramente este fenómeno al relatar el proceso jurídico del cual es objeto Moosbrugger. Este hombre comete un asesinato desde su óptica de manera legítima y justificada. Había sufrido el acoso y persecución a lo largo de varios tramos de calles en la ciudad por parte de una mujer *de esas que cobran por las noches*. Moosbrugger hace lo indecible por deshacerse de ella, la agrede verbalmente, le escupe en la cara, se introduce en un bar esperando perderla, sin embargo sale de éste y ella se encuentra ahí, esperándolo. Se recuesta sobre un sitio simulando dormir para intentar salir de puntillas y escaparse; sin embargo al levantarse del lecho improvisado, la mujer se arroja a sus brazos y éste, desesperado, la apuñala hasta matarla. El acusado argumenta

legítima defensa, sin embargo varias cosas se encontraban en su contra: distintas estancias en hospitales psiquiátricos, temporadas en la cárcel, agresiones físicas a otras personas, etc. Pero también varios testigos e incluso los peritos psiquiátricos y la policía misma, señalaban que era una persona cálida, atenta y compasiva. Debido a su historial podía considerársele jurídicamente inimputable, enfermo o débil mental. Sin embargo su actitud despreocupada y una desbordante inteligencia manifestada durante el proceso, tiene como resultado que la responsabilidad le sea atribuida como a cualquier persona *normal*. Moosbrugger se mofaba de los jueces, los psiquiatras y los argumentos legales, incluso él mismo llevaba su defensa<sup>74</sup>. Pero también señalaba ser acosado constantemente por voces, espíritus, fantasmas y ruidos diversos que le ordenaban realizar actos delictivos: el homicidio de la *mujer de la calle* no era el primero que realizaba. Pero una cosa sí resultaba muy clara para todos aquellos que seguían el proceso: nunca aceptaba ser calificado como un enfermo mental. El acusado no era un criminal o un homicida común, se podría decir que resultaba hasta culto y -como ya se señaló- extraordinariamente inteligente. La problemática que se le presentaba a la autoridad era cómo determinar el grado de responsabilidad de una persona que a todas luces es cuerda, racional, simpática, agradable y hasta atenta y compasiva, pero que también decía escuchar voces, estar invadido por espíritus y que ese día en especial no había salido a la calle con la intención de matar. Moosbrugger argumentaba haber actuado en defensa de su integridad; sin

---

<sup>74</sup> " Como siempre en tales casos, los diagnósticos sobre su estado mental fluctuaban, influidos por el mundo dominador de la jurisprudencia, y Moosbrugger no dejaba escapar ninguna oportunidad de demostrar al público su superioridad respecto de los psiquiatras, y de desenmascararlos llamándoles <<charlatanes y globos hinchados>>, que no saben por dónde se andan..." Musil, Robert. Op.cit. p. 76

embargo cuando le preguntaban los motivos de su acto, sólo podía argumentar mala memoria, no recordaba qué era exactamente lo que había sucedido sino tan sólo que para él tenía un claro sentido: defenderse<sup>75</sup>. Durante el proceso se le acusa con preguntas, se le atribuyen desde la perspectiva jurídica intenciones y sentidos a su actuación, sin embargo lo único que los magistrados pueden tener como referencia es si este hombre es capaz de comprender el reconocimiento de su acto como una transgresión a la ley<sup>76</sup>. Para su sorpresa el acusado lo tiene más que claro, incluso festeja con aplausos cuando se le dice que es un sujeto peligroso para la sociedad<sup>77</sup>, aunque también tiene presente de manera muy consciente –Musil refiere un apartado especial que llama *Moosbrugger reflexiona*, para señalar cómo el asesino delibera consigo mismo acerca del crimen- que el

---

<sup>75</sup> “Moosbrugger no había salido con la intención de matar y por motivos de dignidad, no admitía que se le tuviera por enfermo mental; hablar de sensualidad no era del caso, sino de asco y de desprecio; luego tenía que ser un homicidio provocado por la sospechosa conducta de aquella mujer, de aquella <<caricatura de mujer>> según él decía. Pretendía, al parecer, que su delito fuera considerado como crimen político, y a veces daba la impresión de no luchar para sí, sino para la organización jurídica” Musil Robert. Op. cit. p. 79

<sup>76</sup> “La táctica que el juez oponía era la de costumbre: ver en todas las acciones del asesino esfuerzos torpes y absurdos por eximirse de responsabilidad. -<< ¿Por qué se lavó usted las manos sucias de sangre? ¿Por qué se mudó usted de traje y de ropa interior (...) ¿Por qué era domingo? (...) El juez reunió todos los papeles en un fajo, empezando por los informes de policía y del vagabundeo, y declaró a Moosbrugger culpable; sobre él recayeron además otras acusaciones de carácter diverso y sin relación entre sí, cada una con sus propios motivos, ajenos a Moosbrugger y debidos al mundo” Musil, Robert. Op. cit. p. 79

<sup>77</sup> “A lo largo del proceso, Moosbrugger ocasionó a su defensor los apuros más inauditos. Se sentaba en su banco, ancho como un espectador, gritaba ¡bravo! al fiscal, cuando este lo declaraba peligroso para la sociedad – lo cual resultaba a Moosbrugger interesante y digno- y alababa a los testigos que declaraban no haber visto en él señales de irresponsabilidad. - <<usted es un tipo raro>>, decía con guasa, de vez en cuando, el juez que presidía la sesión, y apretaba con conciencia el lazo que el mismo acusado se había tendido. Entonces quedaba Moosbrugger cuadrado de estupefacción, como un toro en el ruedo al recibir un par de banderillas, daba rienda suelta a sus ojos y leía en el rostro de sus circundantes lo que no se podía explicar: que había avanzado un paso adelante en la constatación de su culpabilidad” Musil, Robert. Op.cit. pp. 78, 79.

se revisa la historia, puede ser perfectamente justificable el asesinato de la mujer; ésta lo perseguía; él simplemente intentó deshacerse de ella de varias formas; incluso podría considerarse el abrazo que ésta le dio como una intención violenta hacia la persona del posterior asesino. Como diría Elías Canetti: *Nada teme más el hombre que ser tocado.*<sup>81</sup> Moosbrugger no había iniciado un contacto, fue obligado a éste, sin embargo, como diría Max Stirner, no es que importe el individuo y su acto —es decir no es que los magistrados y demás público sintieran compasión, lástima o interés por la mujer o el acusado—, sino que el homicidio realizado atenta contra la idea de humanidad, de sociedad, de todo aquello en lo que los individuos se resguardan y sin lo cual están perdidos. La Inmoralidad es haber desobedecido la ley; aun y cuando la muerte de la mujer pudiera parecer legítima y justificada, lo único que importa a los Juristas es que el acto atenta contra la idea de supervivencia social. La libertad, como diría Stirner, radica en asumir que somos los esclavos de la ley, sus servidores devotos, somos unos *forzados del derecho*. Por eso la responsabilidad de Moosbrugger sólo puede fincarse en el reconocimiento que éste realice o no de su acción con referencia al derecho. Nada más importa, ninguna otra cosa es considerada. El libre albedrío del acusado sólo es pensado a través del ordenamiento jurídico, lo único que importa es saber si dicho sujeto actuó conforme o en contra de la ley. Nadie puede

---

<sup>81</sup> “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico (...) Incluso cuando nos encontramos muy cerca unos de otros, cuando podemos contemplar a los demás y estudiarlos detenidamente, evitamos lo posible entrar en contacto con ellos. Si actuamos de otra manera sólo es porque alguien nos ha caído en gracia y entonces el acercamiento parte de nosotros mismos” Canetti, Elías. *Masa y poder*. España, Mucnikk editores. 1982. P.9.

explicar los motivos, a nadie le importan. La responsabilidad sólo es considerada como un atentado a la idea de sociedad. Pero siempre queda en el aire la pregunta que remite al porqué: *¿Por qué realizó usted dicho acto?*, preguntan las autoridades. No existe una respuesta, no hay motivos claros, solo la manifestación encadenada y estructurada en un discurso que nos habla de impulsos, de pulsiones, de posesiones incluso, pero que sólo deja ver una neblina que a cada pregunta se hace más y más densa.

El problema es considerar el famoso libre albedrío. Se dice que el individuo es libre de decidir, sin embargo, como diría Schopenhauer, sólo puede decidir lo que ha decidido. Las acciones de los hombres sólo pueden considerarse en tanto ocurren. Es por eso que la referencia al pasado se utiliza para decir que se hubiera podido actuar de una forma o de otra; la referencia al futuro, por su parte, para determinar que los actos deben ser de determinada índole. Sin embargo lo único que cuenta es lo que realizamos. Las intenciones y los motivos pueden servir de justificación, explicación relativa o argumentación determinada frente a los otros o frente a nosotros mismos. Sin embargo la acción que da cuenta de una decisión aparente por parte del sujeto que actúa es lo único que cuenta. La consideración que nos importa de todo esto es la que plantea la pregunta: *¿en qué medida el hombre es responsable de sus acciones?* Si partimos del supuesto del libre albedrío se podría decir que lo es totalmente. Si partimos del supuesto que se ha postulado en este trabajo acerca de la relatividad de esa responsabilidad, podemos decir que es responsable en tanto sea capaz de serlo. Y dicha capacidad se encuentra centrada en lo que algunas vías religiosas o



pensamientos sagrados postulan como la conciencia de los actos; en términos de las sociedades seculares, tal y como lo postula el derecho: *es responsable en tanto jurídicamente lo es*. Es decir, ya hablamos señalado que dada la naturaleza violenta del ser humano -violenta en tanto manifestación de la cosa en sí como impulso ciego e irrefrenable- existían tres formas para controlar la pulsión de sobrevivencia de cualquier fenómeno que en el caso del hombre es el egoísmo, la necesidad de satisfacer a cualquier costo su deseo que sólo es la manifestación de la voluntad<sup>82</sup>. Las tres posibilidades eran la compasión, el heroísmo o la ley. Las dos primeras se encontraban enmarcadas dentro de lo que se considera como pensamiento sagrado. Es decir, la renuncia y el reconocimiento de la vida como un espejo en el cual los hombres se reflejan permite entender que las diferencias entre una forma fenoménica y otra, no tienen sentido sino sólo como cualidades de un mismo origen. Este principio se denomina lo Otro, dios, espíritu, divinidad, etc. Todos somos parte de lo mismo, o como reza el pensamiento hindú: *Yo soy aquel*. Al comprender que no existen diferencias entre una imagen y otra, se puede controlar el impulso violento de destrucción que caracteriza al hombre. La *compasión* es la posibilidad de entender que los actos realizados y las experiencias vividas son un reflejo de cada individuo, porque cada uno de estos es parte de un origen único. Se deja de lado el carácter individual y egoísta de un sujeto, para dar paso a la comprensión de que eso que le causa una u otra afcción determinada, sólo es un reflejo de sí mismo. Por otra parte el heroísmo

---

<sup>82</sup> “El egoísmo es la propiedad más segura de la vida humana. Gracias a él han conseguido el político, el soldado y el rey ordenar Tu mundo con astucia y coacción. Esa es la melodía de la humanidad; Tú y yo tenemos que reconocerlo. Desterrar la coacción supondría debilitar el orden” Musil Robert. Op.cit. p. 520

permite que un sujeto deje de lado la consideración que como individuo único y exclusivo tiene de sí mismo –se anula al sujeto como principio egoísta- para dar paso a la consideración de éste como un instrumento a través del cual se realizarán obras determinadas. Es característico observar en el héroe la renuncia de sí mismo por la realización de actos en nombre de grandes principios o referentes. Así como también es claro observar que estos individuos se consideran instrumentos de principios que van más allá de la comprensión humana. Ya sean los dioses antiguos, o los principios modernos, el sacrificio del héroe trasciende su naturaleza mortal y para aquellos que prefieren los referentes modernos, su naturaleza social. Lo curioso de estas dos perspectivas es que ambas se encuentran cobijadas por un referente que trasciende la naturaleza humana. La responsabilidad de los actos encuentra su punto clave al considerarse sólo como una manifestación de *otra cosa*. Es decir, en cualquiera de las dos perspectivas planteadas el hombre no se considera como el principio, origen y fin de todas las cosas. Su existencia y en consecuencia sus actos son el reflejo de *algo* que va más allá de su pobre manifestación humana. El hombre es un instrumento, es una marioneta de algo que se encuentra más allá de su simple comprensión de humano. Es por esto que se hablaba de la conciencia de los actos. No es lo mismo actuar de manera ciega e irrefrenable, que bajo el conocimiento de que cada acto tiene un sentido y una consecuencia única. Sin embargo este conocimiento sólo puede considerarse bajo principios sagrados. Es lo que Calasso señala como la diferencia entre *el que sabe*, y *el que sabe así*. La diferencia entre lo esotérico y lo exotérico. La conciencia y el conocimiento que sólo pueden tener un origen sagrado es la posibilidad de responsabilizarnos de nuestras acciones

entendiendo que dicha responsabilidad es el reconocimiento de que somos seres arrojados al arbitrio de cosas que nos trascienden. Al reconocer la finitud y pequeñez del individuo es como se puede tener compasión por los otros, o realizar grandes obras en su nombre. Sin embargo también es cierto que no todos están capacitados para dichas circunstancias, sólo algunos pocos, sobre todo en la actualidad, tiene la posibilidad y el poder – entendido como capacidad- de comprender esto. Como diría Schopenhauer, por eso es necesaria la creación de la ley. El pacto social, la ley, las normas jurídicas, la sociedad, como se le quiera llamar, permiten la convivencia social. Al poner freno a la necesidad de satisfacción inagotable del deseo, se posibilita que los hombres coexistan en grupo. El pacto social es la renuncia del poder individual en una instancia común, que protege la integridad de los individuos.

La problemática es que el postulado del pacto social tiene como principio, fin y origen de todo, al hombre mismo<sup>83</sup>. La ley en las sociedades seculares está sustentada en una aparente razón humana. Max Stirner nos dice al respecto: "Si lo sagrado no es ya *santo* sino *humano*, es simplemente que el ser supremo ha cambiado, y que el hombre ha tomado el puesto de Dios. La victoria de la moralidad conduce simplemente a un cambio de dinastía". Es decir, las sociedades antiguas consideraban que sus constituciones y sus normas eran creaciones divinas. Es lo que se denominaba *nomos*. Platón, en el diálogo sobre

*Las Leyes*, es claro al respecto: las leyes provienen de los dioses<sup>84</sup>, hacen referencia a Zeus<sup>85</sup>, por eso son incuestionables, no pueden modificarse. De ahí la responsabilidad de aquellos que dictaban sentencias en contra de los que habían transgredido las leyes de la ciudad, ya que éstas se encontraban resguardadas, legitimadas y referidas a la voluntad de los dioses. Existía un tiempo en la *polis* en el que se encontraba presente el doble sentido humano que señala Vernant<sup>86</sup> con respecto a la voluntad de los hombres, es decir, el individuo se encuentra habitado por dos *estados* claros: el divino y el humano. Cada ciudadano tiene escrito su destino, sólo hay que saber recorrer el camino que los dioses han designado para cada uno de los hombres. Para ello existe la virtud, la compasión o una serie de preceptos que tienen como eje fundamental este principio: los actos se encuentran revestidos por mandatos divinos, es decir, nos encontramos al arbitrio de la voluntad de los dioses<sup>87</sup>. Es por eso que la responsabilidad tiene una connotación

---

<sup>84</sup> - "Decidme, extranjeros: ¿es un dios o es algún hombre aquel a quien vosotros atribuí el origen de vuestras leyes?"

-Es un dios, extranjero, un dios, si hemos de hablar con toda justicia; entre nosotros es Zeus.... Platón, *Las leyes o de la legislación*. Obras completas. Madrid, Aguilar, 1969. p. 1274.

<sup>85</sup> "El *nomos* de los poetas arcaicos y de los filósofos más antiguos, de Hesíodo, Solón, Píndaro y Heráclito, incluso de los trágicos, se puede describir con las palabras de Jacob Burckhardt: <<Constituye ese algo objetivo y elevado que impera sobre toda la existencia individual, sobre toda voluntad individual y que no se contenta, como en tiempos recientes, con proteger al individuo y someterle a los impuestos y al servicio militar, sino que *aspira a ser el alma de todo*>> (...) El *nomos* es *basiléus*, en ello se funda su poder. Claro que no puede hablarse de una *basiléa*, de una mera idea de la realeza como fuente de poder, sino de la soberanía real de Zeus sobre el universo". Kerenyi, K. *La religión antigua*. Herder. Barcelona 1995. pp. 57-58

<sup>86</sup> Véase capítulo II

<sup>87</sup> -"Representémonos cada uno de los seres vivos que somos nosotros como una marioneta fabricada por los dioses, que esto sea solo como un pasatiempo por su parte o que tenga un fin serio es algo que no podemos saber; lo que sí sabemos es que estas afecciones, que son en nosotros como unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran ,

distinta, aun y cuando el hombre aparentemente no es responsable de lo que hace -pues se encuentra bajo la égida de principios que lo sobrepasan- tiene necesariamente que asumir *su responsabilidad* por lo que realiza; su camino o el destino, como se lo quiera llamar, es una decisión que depende de un referente doble: puede señalarse a sí mismo y ahogarse en el estertor de la incapacidad de comprender por qué él y por qué lo hizo así, o se acusa y *perdona* pensando que necesariamente tenía que ser él porque así estaba dispuesto. Ésta es toda la diferencia entre poder verse así mismo como un ser impotente o como un ser poderoso. La voluntad de poder radica en comprender que hay que afirmar la existencia de manera efectiva y festiva por más difícil y sinlestra que ésta sea, pues nada depende de uno mismo -todo es *un eterno retorno*-, lo único de lo que podemos hacernos cargo -y siempre teniendo un referente trascendente de por medio- es sólo de la actitud y en consecuencia de la manera de asumir la vida. De esta forma el individuo ha dejado para otra ocasión su deseo inagotable de satisfacción personal y egoísta -como cualidad individual- para dar paso a la posesión de las potencias que lo sobrepasan. Y sólo de esta manera puede entender que el hombre referido a lo divino no es más que una pequeña parte de un plan que lo trasciende y que la vida y sus acontecimientos agradables o grotescos son un espejo de sí mismo. Muchos autores señalan que ésta es la única forma de considerar que el individuo tenga consideración y respeto por sus semejantes. Ya lo decía Platón al enumerar las condiciones necesarias para elaborar las leyes: se necesita que éstas estén fundamentadas en el temor y la

---

opuestas como son, en sentidos contrarios entre sí y hacia acciones opuestas, sobre la línea límite entre la virtud y el vicio". Platón. Op. ci. P. 1289

persuasión. Temor que deviene de la profunda creencia de éstas son mandatos de los dioses, por lo tanto irrevocables. Persuasión ya que considerar que la coacción va más allá de la voluntad de otro hombre al que puedo cuestionar porque lo considero semejante a mí, permite el convencimiento de que lo dispuesto por las potencias que sobrepasan la condición humana es lo que conviene y es necesario para el grupo social<sup>88</sup>.

Por otra parte, considerar que no somos sino piezas de un juego -como en el caso de los olímpicos- en el cual los dioses determinan las jugadas y las reglas, permite diferir la responsabilidad individual al transferirla hacia las potencias que trascienden la condición humana. Tampoco se quiere decir con lo anterior que los hombres antiguos estuvieran consciente y convenientemente exentos de la responsabilidad por sus actos; para ello existían preceptos como la virtud. Ésta no permitía que los hombres pudieran considerarse como objetos pusilánimes y sin voluntad expuestos a las circunstancias del tiempo. Quizá la responsabilidad individual y de grupo era mucho más exacerbada en los tiempos antiguos. La virtud era sin duda un compromiso que se adquiría con cualquier aspecto de la vida, y éste tenía que ser cumplido incluso estando la muerte del individuo de por medio, como rezan algunos mitos y anécdotas después de ésta. Es como lo señala Nietzsche: las promesas se graban con fuego y se cumplen incluso estando muertos. Lo único que queremos señalar aquí es que no es lo mismo ser responsable ante un juez como representante de la sociedad que acusa -sociedad que además deja mucho que desear en términos de ejemplo de responsabilidad

---

<sup>88</sup> Platón. Op. cit. pp 1278-1314.

social-, que ser responsable ante una instancia divina que sobrepasa cualquier diminuta condición humana. Y tampoco se trata de señalar si una es más bonita o mejor que la otra; sino dejar claro que sólo es un problema de efectividad.

Cuando señalábamos que el sistema judicial es un entramado inagotable de venganzas, hacíamos referencia a la diferencia con el sacrificio. Es decir, la problemática del sistema judicial es que la víctima en la cual se descarga el peso de la ley -como sanción y ejemplo que satisfecerá los ánimos enardecidos de la comunidad- es culpable. En este sentido es que quizá no sea tan adecuado hablar de una víctima sacrificial en el caso de los delincuentes. Una condición necesaria para considerar algo o alguien como víctima propiciatoria es que ésta sea inocente; o como en el caso de Edipo – señalado por Vernant- se trata de que su responsabilidad se encuentre diferida en los designios de los dioses. De esta forma es como la comunidad se ve identificada con el objeto del sacrificio. Y sólo así la violencia se encuentra satisfecha, ya que aquel que se encuentra en el altar inmolatorio puede ser cualquier miembro de la comunidad. La culpa que representa el delincuente en las sociedades seculares ocasiona que la sed de violencia nunca se encuentre satisfecha.

La efectividad que se plantea es que el sacrificio comete un acto de muerte único y determinante. El sistema judicial señala un culpable, y traza una diferencia entre éste y los otros miembros de la comunidad. Esta diferencia resulta determinante, ya que la culpa permite esputar recíprocamente en un grupo social determinado toda la impotencia sentida por unos y otros. Mientras que el reconocimiento de la

comunidad entera en una víctima amedrenta los ánimos violentos, pues ésta, que se encuentra en el altar dispuesta a morir, es el espejo en el que se reflejan de manera inequívoca todos los miembros del grupo.

El problema de la responsabilidad vinculada al sacrificio es tratado en este trabajo sólo desde el punto de vista de la efectividad. Cuando al hombre se le permite transferir su difícil existencia en instancias que lo trascienden, la impotencia se aminora, y en ese sentido la violencia se difiere en la imagen que representa *lo Otro* como un referente superior a la nímica condición de los individuos. Por otra parte un sólo acto de sangre, fulminante y determinante, proporciona al hombre resguardo y tranquilidad; sobre todo cuando este acto simboliza que la existencia del hombre y su comunidad depende de otra cosa que del hombre mismo. El individuo, en este sentido, es responsable de cumplir el camino trazado por las potencias superiores a él; pero no se le puede reclamar que su vida y la de la comunidad dependa de sus buenos motivos e intenciones, pero sobre todo que *el/ todo* dependa sólo de ellos, de unos y otros. El hombre no es capaz —en términos generales, es decir a menos que existan héroes o individuos compasivos como ya se señaló— de cargar con su responsabilidad; el fardo de la existencia es siempre demasiado pesado. Siempre hay otro que carga con las desdichas, sean de la índole que sean, quizá por esto las sociedades modernas acusan a los padres, a la escuela, a la sociedad, etc.; sin embargo de esta forma la imagen que presentan es la de canes enardecidos persiguiendo sus colas pensando que éstas son una víctima susceptible de ser aprehendida. El perro da vueltas sobre sí mismo, aturdido y ollofrénico, se presenta a los otros como la figura viva de una



candorosa estupidez. Las sociedades modernas se persiguen así mismas en una carrera circular interminable; sólo atinan a encontrar referentes que remitan a sí mismos, creyendo que de esta forma pueden explicar aquello que no entienden. Es entonces cuando encontramos las grandes referencias al bien común, la responsabilidad colectiva, estatal o individual; estas magnas frases sustituyeron a las posesiones divinas. Sin embargo, como diría la frase popular: entre la sociedad como imagen de transferencia colectiva y los dioses, no existe una diferencia sino un abismo<sup>89</sup>. Esta síma en el caso de la violencia, la representa la efectividad que la institución del sacrificio tiene con respecto al sistema judicial. Sería interesante analizar por qué, por ejemplo, en nuestro país el ochenta por ciento de las cárceles se encuentran habitadas por reincidentes. ¿Acaso la ley con toda su fría racionalidad no constituye finalmente un castigo ejemplar? No se trata de decir que retornemos a sacrificar animales -ya sean hombres u otras especies-, sino por lo menos tener presente que si la vida es violenta de manera inevitable, de qué forma vamos a convivir con ella. Tampoco se trata de realizar un panegírico de las sociedades tradicionales, pero sí es importante señalar que la perspectiva que atribuye todo al hombre -ya sea a través de sus buenas intenciones, su prolija e inequívoca educación, o al proceso civilizatorio- tampoco puede explicar por qué después de tanto tiempo de educar al buen salvaje, éste continúa, a la más mínima oportunidad, realizando actos que no son precisamente la mejor muestra de una educación impartida en una escuela de señoritas.

---

<sup>89</sup> "¿Es un sacerdote el que habla? ¿Cuál es su dios? ¡El Hombre! ¿Qué es lo divino? ¡Es lo humano! El predicado no ha hecho, en definitiva, más que tomar el sitio del sujeto (...) <<Dios se ha hecho hombre>>, os dará <<el hombre se ha hecho Dios>>, etc....y ahí tienes una nueva religión. Max Stirner op. cit. p. 101

La responsabilidad es un asunto interminable y difícil de tratar. Sin embargo ésta puede ser considerada desde la virtud, a la manera de los antiguos, o desde la tarea educativa que pregona el sistema escolarizado y los cursos de educación cívica. Tampoco se puede considerar que la virtud sea algo que pueda estipularse como materia a programar en los futuros planes de estudio, o que el sacrificio como tal pueda incluirse en los códigos de procedimientos penales o en las constituciones. Las sociedades, sus tiempos y circunstancias son distintas, pero lo cierto es que como señala Vernant, el hombre continúa siendo un enigma, un problema difícil de responder. La violencia, la muerte y el sacrificio, son el corazón y los ojos de la vida. El problema es considerar cómo es que estos órganos van a determinar la visión y la existencia de la vida en sociedad.

## BIBLIOGRAFIA MÍNIMA

- ARISTÓTELES, Obras, Madrid, Aguilar, 1979.
- AYALA BLANCO Luis Alberto, El silencio de los dioses, México Editorial Sexto Piso, 2003.
- BARTHES, Roland, et al., El lenguaje y los problemas del conocimiento, Argentina, Editorial Rodolfo Alonso, 1979.
- Mitologías, México, S. XXI, 1970.
- BATAILLE, George, La experiencia interior, Madrid, Taurus, 1986.
- La parte maldita, Barcelona, Icaria, 1987.
- Obras Escogidas, Barcelona, Barral, 1974.
- El Erotismo, Barcelona, Tusquets, 1975.
- BAUDRILLARD, Jean, Crítica de la economía política del signo, México, S. XXI, 1987.
- A la sombra de las mayorías silenciosas, Barcelona, Kairós, 1978.
- El intercambio simbólico y la muerte, Caracas, Monte Avila, 1993.
- De la seducción, Madrid, Cátedra, 1986.
- BECKER, Ernest, La estructura del mal, México, FCE, 1980.
- El eclipse de la muerte, México, FCE, 1979.
- La lucha contra el mal, México, FCE, 1977.
- BOCHENSKY, I. M., Los métodos actuales del pensamiento, Madrid, Rialp, 1985.
- BOECIO, La consolación por la filosofía, México, Conaculta, 1989.
- BROWN, Norman O., Eros y tanatos, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- CAILLOIS, Roger, El hombre y lo sagrado, México, FCE, 1984.

- CALASSO, Roberto, L'Impuro Folle, Milano, Adelphi, 1992.
- La ruina de Kasch, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Las bodas de Cadmo y Harmonía, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Los cuarenta y nueve escalones, Barcelona, Anagrama, 1994.
- KA, Milano, Adelphi, 1996.
- CANETTI, Elias, Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1982.
- La conciencia de las palabras, México, FCE, 1981.
- CASSIRER, Ernst, El Mito del Estado, México, FCE, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius, La institución imaginaria de la sociedad, Barcelona, Tusquets, 1983, (Vol.1).
- CHATELET y KOUCHNER, Las concepciones políticas del siglo XX, Madrid, Espasa/Universidad, 1986.
- CIORAN, E. M., Ese maldito yo, Barcelona, Tusquets, 1987.
- Ensayo sobre el pensamiento reaccionario, Barcelona, Tusquets, 1985.
- Historia y utopía, México, Artífice, 1981.
- Desgaradura, Barcelona, Montesinos, 1979.
- CLASTRES, Pierre, Investigaciones en antropología política, Barcelona, Gedisa, 1981.
- DE LA BOÉTIE, Etienne, El discurso de la servidumbre voluntaria, México. Editorial Sexto Piso, 2002.
- DE VENTOS, X.R., De la modernidad, Barcelona, Península, 1982.
- Filosofía y/o política, Barcelona, Península, 1984.
- DETIENNE, Marcel, La invención de la mitología, Barcelona, Península, 1981.
- Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid, Taurus, 1981.
- EL BHAGAVAD-GITA, E.U.A., Bhaktivedanta Book Trust, 1978.

- DURKHEIM, Emile. La División Social del Trabajo. Madrid, Ankara 1970.
- Las Reglas del Método Sociológico. México, Colofón 1980.
- Las Formas elementales de la vida religiosa. México Colofón 1980.
- ELIADE, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor, 1985.
- El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE, 1986.
- ESCOHOTADO, A., De physis a polis, Barcelona, Anagrama, 1975.
- FOUCAULT, M., Historia de la sexualidad, Méxco, S. XXI, 1987. (Vol.1).
- Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1980.
- GIRARD, Rene, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1983.
- El chivo expiatorio, Barcelona, Anagrama, 1990.
- Mentira romántica, verdad novelesca, Barcelona, Anagrama, 1989.
- GÓMEZ PIN, Víctor, El drama de la Ciudad Ideal, Madrid, Taurus, 1990.
- GRAVES, Robert, Los mitos griegos, México, Alianza, 1994. (2 tomos).
- Los mitos hebreos, Buenos Aires. Losada, 1969.
- HEGEL, Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1988.
- JANKELEVITCH, Vladimir, La aventura, el aburrimiento, lo serio, Madrid, Taurus, 1989.
- La paradoja de la moral, Barcelona, Tusquets, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, Las estructuras elementales del parentesco, España, Planeta-Agostini, 1993, (2 vol).
- El pensamiento salvaje, México, FCE, 1984.
- Elogio de la Antropología, México, Cuadernos de pasado y presente, 1978.
- LIECHTENBERG, G.Ch., Aforismos, México, FCE, 1989.
- LYOTARD, J.F., La condición posmoderna, México, Rei, 1990.

- MAUSS, M.**, Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1979.
- NIETZSCHE, F.**, El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1989
- El culto griego a los dioses, Madrid, Alderabán, 1999.
- La Gaya Ciencia, México, EMU, 1983.
- La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1979.
- Obras Inmortales, Madrid, Edaf, 1971.
- PAZ, Octavio**, Conjunciones y disyunciones, México, Joaquín Mortiz, 1978.
- Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo, México, Joaquín Mortiz, 1984.
- PESSOA, Fernando**, Contra la democracia, México, UAM, 1985.
- PLATÓN**, Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1979.
- ROSSET, Clément**, La anti naturaleza, Madrid, Taurus, 1974.
- Lo real y su doble, Barcelona, Tusquets, 1985.
- SAVATER, Fernando**, Ética como amor propio, México, Conaculta, 1988.
- La tarea del héroe, Madrid, Taurus, 1986.
- Panfleto contra el todo, Madrid, Alianza, 1983.
- SCHOPENHAUER, A.**, El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983.
- El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1971.
- El Dolor del Mundo y el Consuelo de la Religión, Madrid, Alderabán, 1998.
- La libertad, México, Premia, 1981.
- Metafísica de las Costumbres, Barcelona, Trota, 2001.
- SHUTZ, Alfred**, El problema de la realidad social, Argentina, Amorrortu 1995
- STIRNER MAX.** El único y su propiedad, México, Editorial Sexto Piso. 2003.

**SUZUKI, D. T.**, Ensayos sobre budismo Zen (segunda serie), Buenos Aires, Kier, 1986.

**TRIAS, Eugenio**, La aventura filosófica, Madrid, Mondadori, 1988.

**VALERY, Paul**, Los principios de An-argula pura y aplicada, Barcelona, Tusquets, 1987.

**VATTIMO, G.**, (asesor general), Enciclopedia de la filosofía, Barcelona, Garzanti, 1992.

**VERNANT PIERRE**, El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, Barcelona, Paidós, 1989.

**WEBER, Max**, Economía y sociedad, México, FCE, 1980.

-El Político y el científico, Madrid, Alianza, 1984.