



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

CRÍTICA DE LA VIOLENCIA SOCIAL

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
PEDRO GÓMEZ VESSI

DIRECTOR DE TESIS:
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

CIUDAD UNIVERSITARIA
CIUDAD DE MÉXICO, 2010





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.

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, por haberme dado el ser, que lo es todo.

A mi padre, por su fundamental apoyo en mí caminar.

A mis hermanas, por ser mis Columnas de Hércules.

A mis queridos y añejos hermanos de aventuras y derroteros, porque es la vida que con ellos he vivido, y lo que juntos hemos aprendido, aquello que me ha inspirado.

A los grandes amigos de la Facultad, ya que de nuestros diálogos se forjó el contenido de este texto.

A mi asesor y mis lectores de tesis, que sin su interés y sin sus comentarios el presente trabajo no sería lo que es.

A mi hermosa Elena, principal y sencillamente por ser siempre Elena.

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	3
<u>EL INDIVIDUO Y LA VIOLENCIA</u>	9
• <i>El comportamiento violento</i>	12
• <i>El psicoanálisis y la represión libidinal</i>	17
• <i>La etología y los instintos por la supervivencia</i>	30
• <i>La antropología humanista y su rechazo a la violencia</i>	43
<u>LA SOCIEDAD Y LA VIOLENCIA</u>	53
• <i>La agresividad, el carácter y la sociedad</i>	54
• <i>La controversia de Valladolid</i>	65
<u>LA CIVILIZACIÓN Y LA VIOLENCIA</u>	74
• <i>El desarrollo, la cultura y la civilización</i>	74
• <i>Las leyes, el Estado y la violencia</i>	84
<u>CONCLUSIONES</u>	97
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	102

INTRODUCCIÓN

Creo que el título de la presente investigación sugiere suficientemente el tema que será tratado en las siguientes páginas; sin embargo, no comunica los motivos ni las intenciones que lo fundan y acompañan.

El tema de la violencia social, aquella violencia que es ejercida institucionalmente desde la comunidad en contra de sus propios miembros, se nos presenta como algo tan natural e inherente al ser humano, que incluso parece impertinente cuestionarla. Todos los días la violencia se nos aparece en todos lados: en la calle, en el trabajo o en la escuela, en las noticias, en los libros, en los juegos y hasta en la historia. La violencia se nos presenta por todos lados y a cada rato. Pero, ¿qué es la violencia? Desde la antigüedad se ha definido, en voz de Aristóteles, como una acción “cuyo principio proviene de fuera”¹, es decir, su motivo u origen son ajenos a la voluntad del actuante. Contemporáneamente, el filósofo Bolívar Echeverría entiende la violencia como “la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte- un comportamiento contrario a su voluntad y autonomía”². Es decir, *la violencia es una acción (física, o simbólica, o psicológica) que compele al que la recibe a hacer algo que no desea*. Y resulta un concepto tan fundamental que en torno a él giran y se fundan ciencias tan fundamentales para la sociabilidad del hombre como lo es la política.

Para muestra de esto, quién mejor que el ardiente defensor de la idea de que la fundación del orden social responde, de una manera u otra, al ejercicio de la violencia: Thomas Hobbes³, en el *Leviatán*⁴, intenta justificar la

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. Folio, Barcelona, 2002, p. 95.

² Echeverría, Bolívar, *De violencia a violencia en Vuelta de siglo*, Ed. Era, México, 2006, p. 60.

³ T. Hobbes (1588 – 1679), cuya principal y más famosa obra es *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*.

necesidad del Estado bajo la premisa de que sin él todo el género humano se encontraría en un estado de guerra interminable de todos contra todos. Pero para ello le resulta necesario primero justificar esta visión del género humano, según la cual el hombre, en estado natural (sin ley ni Estado), se mataría indefectiblemente entre sí. Comienza, lo que para nosotros representa su capítulo medular⁵, diciendo:

“La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra. En cuanto a las facultades mentales [...] yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza.”⁶

Hasta aquí, de acuerdo: todos los seres humanos poseen más o menos las mismas facultades físicas y mentales. Pero de esta igualdad natural de las facultades o capacidades, Hobbes afirma que “se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos.”⁷ Aquí abre nuestro autor las puertas de su postrera argumentación: como existe una igualdad natural

⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1984.

⁵ El capítulo trece de la primera parte de la obra ya citada, titulado *De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria*.

⁶ Hobbes, *op. cit.*, p. 100.

⁷ *Ídem*, p. 101.

de capacidades, también existe en las apetencias, y como no todo lo que es apetecible es asequible o gozable por todos los seres humanos (debido a la escasez natural), estos se vuelven enemigos, competidores mortales que buscan el disfrute exclusivo de aquella cosa.

Si la argumentación anterior es verdadera, entonces Hobbes acierta al afirmar que “dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como *la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o de la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.* [...] Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.”⁸ La mejor protección, dice Hobbes, es evitar la posibilidad de recibir daño, y como el daño viene de cualquier ser humano, hay que dominarlos y someterlos a todos ellos y de manera anticipada y legítima.

Así explicada la situación natural del ser humano, fácil resulta concluir que es necesario un poder común que atemorice a todos los individuos, y que a través de este temor y de la disposición de una fuerza física mayor a la de cualquier individuo o grupo de individuos (en última instancia, mediante el ejercicio de la violencia), motive a todos a cumplir y respetar las leyes y normas.

Para Hobbes, el Estado surge ya que “la causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) *es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica;* es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como he manifestado,

⁸ *Íbidem.* Las cursivas son mías.

es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres.”⁹ Es decir, en primer lugar, todos los seres humanos, por naturaleza, poseen una igualdad con respecto a sus capacidades, y de ella se desprende el estado de guerra total ya que todos los individuos andan en búsqueda de los satisfactores de apetencias iguales que, desgraciadamente, no alcanzan para todos. Pero al mismo tiempo los individuos buscan no estar en este estado de guerra, aunque ella es “consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres”. Aquí se deja ver una inconsistencia en su reflexión, ya que esto significa que naturalmente el ser humano tiene pasiones o apetencias contradictorias: por un lado el guerrear y el despojo, y por el otro aquellas que lo empujan en miras a una vida más armónica. Aún así, de esa proposición se sirve nuestro autor para concluir que:

“El único camino para erigir semejante poder común capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y toda su fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir a un hombre o a una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia, es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal **como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho,**

⁹ *Ídem*, p. 137. Las cursivas son mías.

y autorizareis sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, civitas. Esta es la generación de aquél gran Leviatán.”¹⁰

De aquí, famosas son las conclusiones de Hobbes: los súbditos ceden su libertad al soberano incondicionalmente, deben obedecer y aceptar incondicionalmente cada una de sus acciones ya que, por más malas que sean, nunca serán “tan malas como en la revuelta civil”, y otras más de este tenor.

El problema primordial que veo aquí es que la argumentación de Hobbes, así como de todos aquellos autores que justifican la existencia de un orden social con razones del mismo estilo, supone una naturaleza violenta del ser humano. Si el ser humano fuese naturalmente violento, tal vez se podría justificar una teoría social como la de Hobbes. Sin embargo, existen características de la naturaleza del ser humano que me fuerzan a reflexionar lo contrario, como lo es su natural disposición para formar comunidad.

A la luz de estos razonamientos, me parece que la investigación acerca de la condición natural del ser humano con respecto de sus congéneres es fundamental, e incluso anterior, a cualquier investigación o discernimiento sobre la organización social del género humano. Si el ser humano es naturalmente violento, no sólo Hobbes está en lo correcto, sino también, entre muchísimas otras cosas, todas aquellas políticas (tanto locales, como internacionales) que se basan en el uso de la fuerza “disuasoria” para el mantenimiento de la paz; lo que viene significando que el mundo liberal de hoy, desde el final de la Gran Guerra y hasta principios del siglo XXI, con sus naciones e ideologías líderes va por el camino más adecuado.

Sin embargo, si el ser humano no es violento por naturaleza, sino que este comportamiento fuese el resultado de una reacción o de un diálogo con

¹⁰ *Íbidem*. El subrayado es mío.

su entorno, evidentemente posturas como la hobbesiana son insostenibles. A más de esto, resultaría fundamental repensar todos estos modelos modernos de comportamiento, organización y mantenimiento de las relaciones humanas, para decirlo todo, la *política*, con el propósito de descubrir cómo es que las relaciones sociales humanas se transformaron en predominantemente violentas, y si es que éste representa indefectiblemente el destino de la humanidad.

Temascaltepec, Estado de México.

Otoño del 2009

CAPÍTULO UNO

EL INDIVIDUO Y LA VIOLENCIA

La particular forma de sociabilidad humana, su manera específica de crear comunidad, es la característica que distingue a la humanidad del resto de la naturaleza. El hombre es un animal social; Aristóteles lo define como un *animal político*: “El porqué sea el hombre un animal político [...] es evidente [...] El hombre es entre los animales el único que tiene palabra [...] él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.”¹¹ Es un ser que vive y se desarrolla en sociedad, y sólo desde la comunidad puede aspirar al máximo desarrollo de sus facultades ya que el individuo no puede bastarse a sí mismo¹².

Esta sociabilidad humana se distingue de cualquier otra precisamente porque se desarrolla con la mediación de un lenguaje. El lenguaje es la expresión social de la razón, y gracias a él es posible la historia y la cultura. El lenguaje permite que el conocimiento adquirido por un miembro de nuestra especie se convierta, potencialmente, en conocimiento de toda la humanidad: sólo bastaría con *comunicarlo*. De este modo, cada humano que nace no tiene que redescubrir el fuego, sino que se halla inmerso en un ambiente cultural que preserva la memoria, pero que además actualiza y determina socialmente al ser humano: gracias al *desarrollo cultural* no tuvo que reinventar el lenguaje ni el alfabeto para poder expresar estas ideas. Lo que constituye la *humanidad* del hombre es su convivencia en comunidad, su aprendizaje en comunidad y su memoria colectiva. *Sólo en convivencia con otros el hombre es realmente hombre.*

¹¹ Aristóteles, *Política*, UNAM, México, 2000, p. 4.

¹² *Cfr.* Aristóteles, *Política* libro primero capítulo primero.

Por otro lado, la violencia (en sus diversas manifestaciones: física, social, política, económica, cultural) es el modo de actuar más contundente y característico de la especie humana. No es el único modo de actuar, incluso creo que no es el más importante; sin embargo, la violencia es el modo de actuar que más nos impacta, y su manifestación nos horroriza debido a su inherente componente destructivo, que en última instancia implica la muerte. “Así como el hombre, cuando llega a su perfección, es el mejor de los animales, así también es el peor cuando está divorciado de la ley la justicia. La injusticia más aborrecible es la que tiene armas”¹³.

El hombre se relaciona, forma comunidad y convive con otros hombres. Es su *hacer con otro* lo que permite construir la cultura. Pero dentro de este convivir, el carácter más predominante y, en última instancia, el más definitorio, es la violencia. Este comportamiento no favorece la cooperación entre los individuos (recordemos las lecciones de Hobbes) y, por tanto, es entorpecedor de la cultura. Aún así, innegablemente es un comportamiento característico de la sociedad actual.

La sociedad humana está mediada en sus relaciones por la violencia, esto se constata en las noticias de todos los días; no se manifiesta físicamente de manera necesaria, sino que aparece también como violencia psicológica, cultural, política o económica¹⁴. Pareciera que esta necesidad humana de formar comunidad está irremediablemente acompañada por la violencia. Wolfgang Sofsky¹⁵ afirma que ningún lenguaje tiene más fuerza de

¹³ *Ídem*, p. 5.

¹⁴ La violencia psicológica responde a una amenaza o intención de violencia física, que si bien no se concreta, permanece siempre presente atemorizando. La violencia cultural responde a la imposición de costumbres, tradiciones y cosmovisiones. La violencia política respondería al rechazo y exclusión de la participación en la toma de decisiones que le incumben. La violencia económica responde a la insuficiencia de los recursos materiales para la reproducción y continuación de la vida. Esta categorización no pretende ser exhaustiva, sino que existen otras manifestaciones de la violencia; en cambio, esta distinción pretende ser ilustrativa: por “violencia” no se entenderá exclusivamente la agresión física.

¹⁵ Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Ed. Abada, Barcelona, 2006.

persuasión que el lenguaje de la violencia¹⁶. Habiendo hecho un rápido repaso a la historia de la humanidad, pude confirmarlo. ¿La sociabilidad implica que las relaciones humanas, entre individuos y entre sociedades, sean eventualmente violentas? Incluso Kant, en este tenor, no duda al afirmar que “el medio del que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que este antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedades que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre.”¹⁷ ¿Es el hombre es un ser violento que, para vivir en sociedad, debe inhibir o reprimir dicha característica violenta? ¿O acaso será que la característica violenta o pacífica de sus relaciones está determinada socialmente?

Si se busca comprender el proceso cultural del hombre, es decir, el desarrollo de su sociabilidad, es inevitable preguntarnos por la relación que mantiene con el desarrollo y la proliferación de la violencia; relación que, a primera vista, parece contradictoria con el proceso de la cultura. ¿Es necesaria la represión de la violencia?¹⁸ ¿O es un fenómeno histórico, civilizatorio? Se necesitaría reprimir sólo en la medida en que sea efectivamente parte de la biología humana, que fuese inherente a su naturaleza o herencia biológica. Por lo tanto, en última instancia, el

¹⁶ Véase en particular el capítulo primero y doceavo de la obra ya citada.

¹⁷ Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 2002, p. 46.

¹⁸ Aquí debo explicitar dos definiciones del concepto de “represión”: desde el punto de vista civilizatorio, el cuál es más común y tiene que ver con la moral, “reprimir” es evitar hacer algo que uno desea debido a la normatividad moral, a la prudencia o al miedo. En cambio, la represión para el psicoanálisis es aquella que, en el proceso mental propio del sujeto, evita la satisfacción de una pulsión o deseo, e intenta además eliminar por completo su manifestación, objetivo que por demás nunca cumple, consiguiendo solamente el exilio de dicha pulsión en la profundidad del inconsciente del sujeto.

cuestionamiento sería ¿es el ser humano violento por naturaleza? Y si no lo es, ¿en qué momento surgió este comportamiento?

El comportamiento violento

El tema del ser humano y su naturaleza violenta es amplio debido a las numerosas explicaciones que se han dado. Desde la historia de la filosofía, se ha afirmado que la psique del ser humano es una tabla rasa, sin mayores instintos que los sentidos y el raciocinio: no posee ninguna predisposición innata y todo su comportamiento es fruto del aprendizaje y del discernimiento. Desde esta perspectiva, el comportamiento violento del hombre es un comportamiento aprendido culturalmente, es decir, en relación con la comunidad.

La violencia también se ha explicado a través del dualismo. En breves palabras, lo que se sostiene es que en el ser humano confluyen y se confrontan dos tipos de cualidades distintas que se contraponen: los instintos o las pasiones y la razón. De este modo, el comportamiento humano violento originado desde las pasiones (o desde su animalidad) debe ser confrontado por la razón y por la mente (su humanidad, propiamente dicha), previendo así que se manifieste brutal, animalmente. O al revés, la violencia es originada por los instintos o las pasiones y se le debe dejar expresarse natural e irrestrictamente.

La importancia de la pregunta por la violencia, cuando se cuestiona acerca de la sociabilidad del ser humano, radica en que en su respuesta se fundan las concepciones que se tienen acerca del orden social; concepciones que terminan dándole forma. La premisa: “el ser humano es violento por naturaleza” ha desarrollado concepciones que afirman que todo orden social peligra por el ejercicio individual de la fuerza en contra de los

propios miembros, por lo que el papel de la comunidad, si desea sobrevivir en este mar de pulsiones desatadas, radica en dotar de fuerza a algunos de sus miembros para que se puedan enfrentar a estos individuos (que, por otro lado, no hacen más que manifestar aquello latente dentro de cada ser humano), terminando en la represión de su voluntad (expresada violentamente) sometida a la voluntad y la fuerza de la comunidad¹⁹.

O también se podría negar que la violencia sea innata al hombre, pero sí una imperfección, o ignorancia si se prefiere, y el papel de la comunidad es el de ensañar a sus miembros el comportamiento pacífico y castigar el violento (con el ejercicio de una violencia mayor) hasta lograr la erradicación de tal imperfección o ignorancia²⁰.

O incluso se podría afirmar que la evolución de las relaciones violentas hacia relaciones pacíficas es inherente a la evolución del hombre, y que no hay mucho que hacer sino dejar que siga su rumbo histórico hasta que naturalmente quede erradicada de la humanidad²¹.

Kant, en este sentido, se cuestiona por esta naturaleza humana violenta, insociable. En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* afirma, primero, que “la Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que *no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la*

¹⁹ Posturas de Maquiavelo en *El Príncipe*, de Hobbes en *El Leviatán*, de Freud en *El malestar de la cultura*, de Lorenz en *La agresividad, el pretendido mal*, de Sofsky en *Tratado sobre la violencia*, sólo por mencionar a algunos.

²⁰ Con algunas variantes, esta es la postura clásica griega, expresada por Sócrates y Platón. El primero de manera más ingenua, ya que creía que todo comportamiento “malo” o contrario al bien común y a la convivencia pacífica era producto de la ignorancia, sin que las circunstancias, e incluso la propia voluntad humana tuvieran mucho que ver. El segundo afirmaba que este comportamiento es producto del cuerpo, cosa inferior, y contra el cuál debían luchar la razón y la voluntad en orden de que impere la humanidad sobre la animalidad. *Cfr. Gorgias y Las Leyes* de Platón.

²¹ Postura del antropólogo Santiago Genovés expresada, entre otros, en sus libros *Expedición a la violencia*, *Ra* y *Acalli*.

*propia razón*²²; pero esta disposición natural para proveerse su propia felicidad, y que reconoce además su asequibilidad sólo en sociedad, va acompañada de una “cualidad insocial que lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás”²³.

Esta *insociable sociabilidad* es, para Kant, precisamente aquél elemento que le ha permitido a la humanidad elevarse de su estado de salvajismo a los más elevados niveles de la cultura: “esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir”²⁴.

Sin aquella característica de la insociabilidad, de la que surge la resistencia que cada uno tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todas las disposiciones humanas, todas sus capacidades, quedarían

“por siempre adormecidos en su germen en una acrcádica vida de pastores en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como borregos encomendados a su cuidado, a penas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de la razón. ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes

²² Kant, *op. cit.*, p. 44. Las cursivas son mías.

²³ *Ídem*, p. 47.

²⁴ *Íbidem*.

disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. [...] Los impulsos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que, al mismo tiempo, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales, delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno.”²⁵

Para Kant, sólo gracias a que la sociabilidad del hombre se ha visto acompañada siempre de su natural rechazo, es decir, de la discordia o insociabilidad, es que la humanidad ha logrado los grados de desarrollo y cultura que vive en su época (y aún nosotros en la nuestra). Sin esta discordia, la humanidad ciertamente se hubiera desarrollado de manera pacífica, pero nunca hubiera superado el estado de primitivo pastoreo. Para que el salto cultural se diera es necesario que tanto los individuos como los Estados estén forzados a convivir, pero a la vez luchan en contra de esta convivencia, lo que deriva en constante rearme y preparativos para la confrontación, que eventualmente derivarían en la cancelación de la amenaza debido a la similitud de las fuerzas (gracias a tal carrera armamentista, se han generado, según esta visión del desarrollo humano, los más grandes desarrollos tecnológicos y culturales de la humanidad)²⁶.

Como se ve de la anterior exposición, de cada una de las posibles premisas iniciales (que la violencia es o no innata del ser humano) se pueden desprender múltiples explicaciones. Fácil sería elegir el supuesto y construir, a partir de él, una propia concepción del orden social. Pero más allá de la falta de conocimiento (o mera pereza) en la investigación, el problema radica en que existen órdenes –o regímenes- sociales represivos vigentes hoy en día que son justificados bajo la premisa de que el ser humano (o el

²⁵ *Ídem*, pp. 47-48.

²⁶ *Cfr. Ídem*, pp. 52-53.

musulmán, o el ruso, o el iraquí, o el “terrorista”, o el narcotraficante, o el competidor político, o cualquier “otro”, que realmente no importa) es agresivo o violento, y para protegernos nosotros de esa violencia hay que ejercer una violencia más contundente.

Precisamente a través de este uso de la violencia es que Max Weber entiende todo orden social (o Estado); a más de esto, la violencia es el medio específico único que posee el Estado²⁷. El “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado periodo, reclama para sí *el monopolio de la violencia física legítima*”²⁸. Al reclamar el uso legítimo de la violencia, el Estado se constituye como única fuente de derecho a la violencia, y de este modo se constituye como garante de la observancia de las leyes, y por ende, de la paz, eliminando toda posibilidad de rivalidad en términos de fuerza; creencia que también es compartida por Hobbes.

Legitimar este tipo de ordenamiento social es fácil, como he señalado, apelando a un instinto violento del ser humano que justifica todo un mecanismo social violento y represivo. Bien dice Cassirer al afirmar que “la palabra instinto, que puede ser muy útil para la descripción de la conducta animal o humana, se hipostasia en una especie de poder natural supremo”²⁹. Así, resulta sencillo decir que la violencia represora existe por el bien de la comunidad ya que evita que los individuos se maten entre sí, que no abusen unos de otros, que no busquen el sometimiento de los demás en beneficio propio, todo lo cual sucedería sin su existencia. Y es fácil decirlo porque se presupone que el ser humano es instintivamente agresivo, violento, abusador, opresor, etc. Pero, ¿lo es realmente?

De esta pregunta se origina la presente investigación. Pero como he dicho, especular sobre la naturaleza del hombre inevitablemente nos dirige a

²⁷ Cfr. Weber, Max. *El político y el científico*, Ed. Coyoacán, México, 2008, p. 2 y ss.

²⁸ *Íbidem*.

²⁹ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, FCE, México, 1989, p. 106.

un punto muerto, donde la cosa dicha no puede ser sostenida más que bajo la forma de un supuesto (como, por ejemplo, la sentencia socrática “si el ser humano fuera bueno y no fuese ignorante, entonces actuaría correctamente”). Es por ello que considero pertinente, previo al análisis filosófico de la situación, tratar de la violencia a un nivel más fáctico, pasando primero por aquellas ciencias que, al menos, han pretendido explicar al hombre sin supuestos previos. El esfuerzo se centra en dilucidar, más allá del comportamiento actual del ser humano, inscrito en esta sociedad moderna y bajo estas normas e ideologías, si el ser humano históricamente (e incluso prehistóricamente) ha evidenciado tal comportamiento violento.

Para este propósito resulta conveniente y enriquecedor el acercamiento con otras áreas de estudio, entre las que he considerado al psicoanálisis, que se dedica al estudio del hombre desde su propia naturaleza y pulsiones; la etología, ciencia dedicada al estudio comparado del comportamiento animal y del ser humano. Finalmente, he incluido la antropología social y cultural, que se dedica al estudio del hombre desde el entorno en el que se desarrolla. Creo que con la ayuda de estas tres perspectivas, diferentes en sus métodos pero semejantes en sus objetivos (el conocimiento del comportamiento del ser humano), podemos dilucidar más claramente el problema de la violencia en el hombre y en su sociedad; sus orígenes y sus límites.

El psicoanálisis y la represión libidinal.

Sigmund Freud³⁰ se pregunta concretamente por el sujeto³¹ humano; sin embargo, al preguntarse por el sujeto inevitablemente debió preguntarse

³⁰ S. Freud (1856-1939) destaca por su vasta producción escrita en psicoanálisis. Entre sus obras se encuentran, *Más allá del principio de placer*, *El malestar en la cultura*, *El yo y el ello*, y un por demás largo etcétera.

por sus relaciones con otros sujetos. Así, el problema de las relaciones intersubjetivas (las cuales se desenvuelven en el seno de la sociedad) y su aparente fracaso en construir relaciones no violentas requiere de su estudio y análisis.

Para él la comunidad entre los seres humanos comenzó cuando los sujetos comprendieron que era más fácil conseguir la satisfacción plena de todas las necesidades colaborando entre sí que por su propia cuenta³². Fue la necesidad de la satisfacción de las necesidades lo que originó la convivencia y la colaboración humanas.

Al ser el fin de la comunidad la satisfacción plena de las necesidades de sus miembros sería previsible que el desarrollo de la comunidad y la civilización³³ señalara hacia la seguridad en la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros, donde no habría insatisfacción y por ende, ninguna razón presumible para que se desataran relaciones violentas.

Y efectivamente, a través de la civilización se han logrado herramientas y métodos cada vez más eficaces para la explotación de la naturaleza y la producción de bienes. Presumiblemente ahora más que nunca se estaría en condiciones de lograr la plena satisfacción de las necesidades de toda la

³¹ En sus textos, Freud siempre se refiere al ser humano en tanto sujetos: sujetados a la palabra y a las pulsiones más básicas, que son la erótica y la tanática. El concepto de individuo tiene una connotación de indivisibilidad en tanto unidad mínima. Más allá de las distinciones entre estos conceptos, fecundas para el psicoanálisis, durante la presente investigación no hare una diferencia específica entre ellos.

³² Freud, Sigmund, en *El malestar en la cultura* señala que “El hombre primitivo, después de haber descubierto que estaba literalmente en sus manos mejorar su destino en la Tierra por medio del trabajo, ya no pudo considerar con indiferencia el hecho de que el prójimo trabajara con él o contra él. Sus semejantes adquirieron entonces, a sus ojos, la significación de colaboradores con quienes resultaba útil vivir en comunidad.” p. 20.

³³ Por *civilización* comprendo el proceso civilizatorio, es decir, aquel proceso en el que el sujeto aprende e interioriza la normatividad social: desde el hecho de utilizar cubiertos en lugar de las manos, o cubrir las partes genitales; hasta aquellas normas que prohíben comer cierto tipo de alimentos o practicar relaciones sexuales antes del matrimonio. En cambio, por *cultura* entiendo el proceso mediante el cual la humanidad ha ido conociendo y dominando a la naturaleza y la comunicación, atesoramiento y acrecentamiento de ese conocimiento, así como también el desarrollo de aquel conocimiento que tiene de sí mismo.

humanidad³⁴. Sin embargo, también hoy más que nunca se ha incrementado la cantidad de gente en la miseria, junto con la desigualdad y la intensidad de la violencia en las relaciones humanas.

En *El malestar en la cultura*³⁵, Freud se opone expresamente a la tesis que afirma que el origen de la desigualdad y miseria se halla en la invención de la propiedad privada y que con su desaparición se erradicará la miseria y la violencia generalizada: afirma que aún si se suprimiera el régimen privado, permanecería la jerarquización derivada de las relaciones sexuales, por lo que la polarización humana permanecería entre aquellos que, al interior de la familia, gozan del placer sexual y aquellos que no, lo que redundaría en la permanencia de la violencia en las relaciones sociales. La polarización, resultado de las relaciones libidinales (sexuales), es punto medular de su teoría psicoanalítica y su pesimismo personal se funda en que “si la civilización es un inevitable curso de desarrollo desde el grupo de la familia hasta el grupo de la humanidad como conjunto, una intensificación del sentido de culpa —resultante del innato conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre la inclinación hacia el amor y la muerte—, estará inextricablemente unido con él, hasta que quizá el sentido de culpa alcance una magnitud que los individuos difícilmente puedan soportar”³⁶. Retomaré esto más adelante. Antes veamos aquello que, fuera del núcleo familiar, propició la convivencia entre los seres humano.

El fin de la vida del hombre, aquel objetivo que siempre está buscando alcanzar, es la felicidad. El sabio Aristóteles lo pone en las siguientes palabras³⁷: toda acción y elección a algún bien se endereza. Pero existen

³⁴ Cfr. Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Ed. Orbis, Madrid, 1988, p. 15.

³⁵ A pesar de que en la edición del texto de Freud que trataremos en esta investigación la traducción reza *El malestar en la cultura*, aquí entenderemos *el malestar en la civilización*, ya que este concepto refiere más concretamente la idea freudiana, como se dejará ver más adelante.

³⁶ *Ídem*, p. 74.

³⁷ Cfr. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 47 a 83.

dos tipos de bienes: los que son buenos en sí mismos, y aquellos que son útiles, tanto para la vida, como para la consecución de otros fines. “Cosa perfecta, pues, y por sí misma bastante, parece ser la felicidad, pues es el fin de todos nuestros hechos”³⁸. Que la felicidad sea el fin último del ser humano parece poco refutable; sin embargo, qué cosa sea la felicidad no es de fácil discernimiento. Para Aristóteles “la felicidad es un ejercicio del alma conforme a perfecta virtud”³⁹, es decir, aquellos ejercicios del alma o hábitos que hacen al hombre bueno⁴⁰. La felicidad es, para él, un ejercicio ético.

Pero para Freud la felicidad concreta, aquella que es asequible en la cotidianidad, es el sentimiento de un placer intenso. Esta búsqueda de placer viene acompañada de una aversión por el displacer o el dolor⁴¹.

Así, para Freud la felicidad consiste en la consecución del placer y el alejamiento del dolor (displacer). Pero nuestras facultades de felicidad, aquellas capaces de proporcionarnos un placer intenso (como lo es el acto sexual), están limitadas por su propia constitución⁴²: de entrada, el placer no es eterno, y así como se siente, se deja de sentir; es efímero, y tan pronto finaliza se reanuda la interminable tarea de volverlo a procurar.

Por el contrario, sentir displacer o dolor es mucho más fácil que conseguir el placer, ya que hay muchas circunstancias y situaciones en el mundo que las provocan. El hombre es un animal que busca ser feliz, pero vive en un mundo que no se lo facilita⁴³. “El plan de la «Creación» no incluye

³⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. Folio, Barcelona, 2002, p. 57.

³⁹ *Ídem*, p. 64.

⁴⁰ *Cfr. Ídem*, p. 82.

⁴¹ *Cfr. Freud, op. cit.*, p. 16.

⁴² *Cfr. Ídem*, p. 18.

⁴³ Para Freud “quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen; principio de cuya adecuación y eficiencia no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el macrocosmos como con el microcosmos. Este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por

el propósito de que el hombre sea «feliz»”, dice. De tal modo es esto, que los individuos incluso se consideran dichosos por el mero hecho de no sentir displacer, relegando a un segundo plano el sentir placer.

A más de esto, y desde la perspectiva filosófica, Epicuro declara, en su *Carta a Meneceo*, que todo ser humano debe “referir toda elección y rechazo a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad <del alma>, puesto que esto es el fin de la vida venturosa. [...] Es en virtud de esto que hacemos todo, para no padecer dolor ni turbación. Y una vez ha surgido esto en nosotros, se apacigua toda tempestad del alma, no teniendo el viviente que ir más allá como hacia algo que le hace falta, ni buscar otra cosa con la cual completar el bien del alma y del cuerpo. Porque *nos ha menester el placer cuando, por no estar presente, padecemos dolor; <pero cuando no padecemos dolor,> no nos es preciso el placer.*”⁴⁴

La tesis epicúrea plantea que sólo en el placer se da la realización de la vida en el sentido de esa presencia presente para sí, sin falta ni ausencia, mientras en el estado álgido la vida está en falta respecto de su propia presencia: así se dice que es a partir de la no presencia del placer que padecemos dolor⁴⁵. Por una parte, el placer corpóreo es experimentado en el presente de la ocasión, determinado por la actualidad del estímulo placentero, y se disipa con su ausencia; en cambio, y en contraste con la tesis freudiana, el alma puede extender el placer a todo el tiempo de la vida, por obra del recuerdo y la confianza, concentrando en el presente esa totalidad.

Así pues, la discrepancia entre el hedonismo epicureísta y Freud radica en que para el primero “el placer es principio y fin del vivir venturoso. Pues a

afirmar que el plan de la «Creación» no incluye el propósito de que el hombre sea «feliz».”
Ídem, p. 40.

⁴⁴ Epicuro, *Carta a Meneceo*. Traducción y Notas por Pablo Oyarzún, en *Onomazeín* número 4, 1999, pp. 414-415. Las cursivas son mías.

⁴⁵ Cfr. Nota 27al texto, del traductor y comentador Pablo Oyarzún.

éste lo hemos reconocido como el bien primero y congénito, y desde él iniciamos toda elección y rechazo, y en él rematamos al juzgar todo bien con arreglo a la afección como criterio. *Y como es el bien primero y connatural, por eso no elegimos todo placer, sino que a veces omitimos muchos placeres, cuando de éstos se desprende para nosotros una molestia mayor; y consideramos muchos dolores preferibles a placeres, cuando se sigue para nosotros un placer mayor después de haber estado sometidos largo tiempo a tales dolores.* Todo placer, pues, por tener una naturaleza apropiada [a la nuestra], es un bien; aunque no todo placer ha de ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo [dolor] ha de ser por naturaleza evitado siempre.”⁴⁶ La búsqueda de la que se trata no atañe meramente al placer particular de cada circunstancia, sino al mayor placer, es decir, a la totalización de la vida bajo el signo del placer. De ahí que el principio del placer, bien entendido desde el epicureísmo, contenga también la base para la discriminación de los placeres particulares en arreglo a ese fin general. “Entonces, cuando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los disolutos ni a los que residen en el goce regalado [...] sino de *no padecer dolor en el cuerpo ni turbación en el alma.*”⁴⁷

Como se ve, para Epicuro, el placer supremo que debe ser buscado, aquella imperturbabilidad del alma, es hacia donde se dirige toda elección humana; toda acción y toda aceptación o rechazo de placeres más terrenales (así como de displaceres) está encaminada a buscar la tranquilidad del alma del individuo, y no sólo encaminada, como lo pretendería Freud, hacia la eterna y fatigosa consecución de los placeres terrenales, producto de las más ardientes pasiones.

Pero además de la insatisfacción originaria de la sociabilidad humana antes dicha, que siempre encuentra apeteciendo y nunca está plenamente

⁴⁶ *Ídem*, pp. 416-417.

⁴⁷ *Ídem*, p. 419. Las cursivas son mías.

satisfecha, Freud distingue tres medios por el cuales llega el dolor al individuo: debido a la caducidad del propio cuerpo, debido a la amenaza que representa la naturaleza y debido a las relaciones con otros seres humanos⁴⁸.

De este modo, *la civilización es la construcción humana en contra del sufrimiento*⁴⁹. Freud entiende a la civilización como “la suma de producciones e instituciones que sirven para proteger al hombre en contra de la naturaleza [por medio de su dominio y conocimiento, es decir, a través de la tecnología y la ciencia] y para regular las relaciones entre los hombres”⁵⁰. Veamos: mediante la tecnología y la ciencia es posible erradicar los primeros dos medios del sufrimiento, sin embargo, para que ciencia y tecnología puedan desarrollarse es necesario el trabajo en comunidad, por lo que previo a su existencia tuvo que darse la regulación de las relaciones entre los hombres. Se tuvo que hacer posible la convivencia en comunidad con miras al bien común, para que ciencia y tecnología fuesen desarrolladas.

Para que la comunidad se fundara y se mantuviera en la consecución del bien común debía evitar que imperase la consecución del bien particular de los individuos, fin que en última instancia los seres humanos podrían lograr mediante el sometimiento por la fuerza de los demás individuos⁵¹. Así, para que existiera la comunidad primero se tuvo que anular la fuerza de cada uno de los individuos por vía de la comunidad de la fuerza: “La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos”⁵². Es decir, la vida en comunidad requiere de la represión colectiva de la fuerza (o sea, uso de la violencia) de cada uno de

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Por ello, según Freud, “Todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes proceden precisamente de esa civilización” p. 28.

⁵⁰ Cfr. *Ídem*, p. 30.

⁵¹ Idea que nos remite al planteamiento de Hobbes en el *Leviatán*.

⁵² Cfr. *Ídem*, p. 36.

sus individuos; violencia que *está ahí*, esperando la circunstancia para manifestarse. ¿Nos resulta extraño este planteamiento?

Para la conformación y ordenación de la vida en común fue necesaria, además del relego del uso de la fuerza (o la violencia), el apego a una cierta normatividad que rigiera la organización del grupo. De este modo, el individuo tuvo que sacrificar parte de su capacidad de satisfacción (ya que no rige únicamente su deseo sino el del grupo también y con mayor intensidad) y de su libertad (al apegarse a la normatividad del grupo) en pro de la vida en comunidad, que le garantice una mayor seguridad en la satisfacción de sus necesidades biológicas, sociales y económicas, todo esto con el propósito de evitar el displacer⁵³.

Pero Freud nota que si la civilización se construye para asegurar la satisfacción de las necesidades de cada uno de sus miembros, el hecho irrefutable de que después de tantos miles de años aún no lo haya logrado, es un reclamo justo⁵⁴. ¿En qué radica esta falla de la consecución de sus fines, provocando su malestar?

La sociabilidad primigenia, según nuestro autor, nace del Amor (Eros) y de la Necesidad (Ananké): del amor del hombre primitivo por el objeto de su placer sexual, es decir, la mujer; y por el amor de esta hacia su prole inerme. Así queda fundado el círculo familiar por el “amor” –a la muy freudiana manera de entenderlo-. Pero también se funda por la necesidad: en un mundo amenazante y de recursos relativamente escasos y de difícil obtención, la vida en comunidad y en colaboración, hace más fácil y certero la satisfacción de las necesidades de todos⁵⁵.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Buena parte de las luchas en el seno de la humanidad giran alrededor del fin único, de hallar un equilibrio adecuado (es decir, que dé felicidad a todos) entre estas reivindicaciones individuales y colectivas, culturales; uno de los problemas del destino humano es si este equilibrio puede ser alcanzado en determinada cultura o si el conflicto en sí es inconciliable.

⁵⁵ *Cfr. Ídem*, p. 40.

Para que esta comunidad se hubiese desarrollado de manera ideal, más allá del núcleo familiar, donde cada uno de los miembros continuase viendo por el bien común en lugar del propio, hubiese sido necesario que se establecieran relaciones amorosas entre cada uno de ellos⁵⁶. Pero esto no sucedió por dos razones principales: la primera tiene que ver con el aspecto económico del amor, y la segunda con su aspecto social.

No fue posible que se establecieran relaciones amorosas entre todos y cada uno de los miembros de la comunidad, ya que el amor es cosa preciosa que no se puede ir desperdiciando. Es decir, el amor que puede otorgar una persona es limitado, y por ende, los objetos en los que lo deposita son preciados y contados⁵⁷.

Pero más importante aún, estas relaciones no se pueden efectuar, ya que las relaciones amorosas plenas implican la satisfacción sexual (el amor del hombre por la mujer y viceversa). Pero las relaciones sexuales sólo logran poner en comunión a dos individuos, donde un tercero o cuarto sobra. En cambio, para que se diera el desarrollo cultural y civilizatorio, resulta necesario poner en comunión a muchas personas, por lo que las relaciones sexuales no sólo no sirven, sino que lo impide⁵⁸.

De aquí nacen las relaciones de amistad, que son relaciones amorosas sexualmente inhibidas. Pero aún en estas relaciones continúa el gravamen de la economía del amor; es decir, aún así, el amor es limitado y no se puede lograr amar a cada uno de los miembros de la comunidad. Por ende, aún dentro de la comunidad se encontrarán individuos entre los cuales no existe ningún lazo particular, lo cual deriva en que se tomaran como competidores,

⁵⁶ *Cfr. Ídem*, p. 48.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

como amenaza y como posibles objetos para ser manipulados en provecho propio⁵⁹.

Así, el malestar en la civilización surge cuando resulta incapaz de proporcionar felicidad a todos sus miembros. Y se ve imposibilitada porque las relaciones que los hombres tienen entre sí no pueden estar todas regidas por el amor; en consecuencia, las que caen fuera de este ámbito degeneran, convirtiendo al otro individuo en enemigo.

Hasta aquí, pareciera que el único argumento que nuestro autor da a favor de su teoría de que las relaciones humanas indefectiblemente se ven arrastradas hacia ámbitos violentos, es el aspecto económico del amor⁶⁰. Pero esto no parece suficiente por sí mismo como para afirmar que el hombre es violento. Y tampoco lo es todo: Freud anuncia que existe una verdad que debe ser develada. *La verdad oculta es que el hombre no es una criatura necesitada de amor que sólo agrede en defensa propia, sino que tiene una buena dosis de agresión intrínseca⁶¹ proveniente, últimamente, del principio que rige a toda la materia orgánica: el instinto de muerte⁶².*

⁵⁹ Cfr. *Ídem*, p. 50.

⁶⁰ Es decir, para Freud el amor no es un sentimiento que pueda sentir un individuo por un amplio número de personas, sino al contrario, el amor que puede otorgar una persona es limitado, y por ende, los objetos en los que lo deposita son preciados y contados.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² La mediación del yo con el ello (los instintos, las pulsiones) y con el súper yo (la conciencia, la represión moral) se produce al amparo del principio de realidad, concreción de aquellas partes que el yo puede llegar a realizar entre las demandas imperiosas de los instintos (ello) y las instancias represoras (castigadoras) de la moral social (súper yo). Freud englobó estos aspectos en un principio dual: *Eros* y *Tánatos*. El primero es un instinto que comprende tanto los instintos sexuales como aquellas fuerzas sublimadas, originariamente instintivas, que han sido, por tanto, desviadas de sus fines pero al servicio de la cultura (el arte sería el mejor ejemplo de esfuerzo sublimado); *Tánatos* subsumiría en su seno los instintos de destrucción. La relación entre ambos es la dialéctica: el *Eros* puede ser destructor con el fin de imponer sus condiciones y *Tánatos* aspira a la quietud última, la de la materia inorgánica, en la que la ausencia de placer es total, pero también lo es la de dolor. La civilización, según Freud, se ha creado mediante esta eterna lucha entre instintos de vida contra instintos de muerte. Una parte de la vida instintiva ha sido sublimada; otra, meramente desexualizada en aras del principio de realidad, es decir reprimida. Como el trabajo es generalmente doloroso, funciona a contrario del principio de placer. La civilización se basa así en una renuncia a la vida instintiva. Pero esta represión de los instintos sexuales

El callejón sin salida de la civilización radica en que por un lado debe reprimir los instintos sexuales pero, por otro lado, dicha represión fortalece los instintos destructivos que terminan por escapar de su dominio. En consecuencia, esta civilización represora es incapaz de controlar la agresividad que genera.

Pareciera que a falta de una respuesta concreta y contundente acerca de la violencia humana, Freud postula que la violencia es un instinto racionalizado del hombre y que no es posible suprimirla de su ser. “Si consideramos cuán pésimo resultado hemos obtenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento [la regulación de las relaciones con otros seres humanos], comenzamos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose esta vez de nuestra propia constitución psíquica”⁶³. Es decir, como la civilización lleva tantísimos años intentándolo y no lo ha logrado, la única explicación posible es que su objetivo no es asequible, ya que se le opone la *indómita naturaleza agresiva* del hombre. Las relaciones dentro de la sociedad son violentas por la razón de que el ser humano es violento.

Siendo este el panorama, a lo más que puede aspirar la civilización es inhibir y reorientar este instinto agresivo, lo cual se logra a través de la introyección de toda esa agresividad, con lo que se forma el súper yo o “severa conciencia”, cuyo objetivo es reprimir la manifestación del instinto violento. Pero aunque el instinto sea reprimido y no se manifieste, no es eliminado de las fuentes biológicas del que emana, por lo que el individuo continúa experimentándolo, aunque nunca lo satisfaga. De aquí surge el sentimiento de culpa, concepto fundamental del psicoanálisis: “El precio pagado por la civilización reside en la pérdida de felicidad por aumento del

—inclusive los agresivos, de los que Eros extrae también energía para canalizarla en obras de cultura, en trabajo— termina por hacer fracasar la obra misma de Eros.

⁶³ Cfr. *Ídem*, p. 29.

sentimiento de culpabilidad”⁶⁴. Quedémonos, pues, de momento, con la conclusión freudiana de que la violencia es un instinto del hombre y la sociedad sólo puede aspirar a reprimirla o reorientarla.

Como se ha dicho ya, Freud llega a esta conclusión debido a la imposibilidad de vislumbrar alguna solución para la contradicción inherente entre la sociabilidad del hombre surgida por la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades, pero que deviene, a través del tiempo, en la insatisfacción de las necesidades de una parte considerable de sus miembros. La civilización termina traicionando, a través de su desarrollo en el tiempo, su principio fundante.

Para explicar este indeseable giro de la civilización, Freud concluye que la agresividad prevalece y permanece en toda civilización, en toda organización social, ya que es un instinto racionalizado, una pulsión, a la que responde toda la materia orgánica, incluido el hombre⁶⁵. Y no sólo es que la civilización requiera de la insatisfacción de las necesidades sexuales para que sea posible el trabajo, sino que además, la sociabilidad humana se rige por la jerarquización sexual, donde, ya desde sus orígenes, se manifiesta la desigualdad y la insatisfacción plena de los seres humanos dentro de la civilización.

⁶⁴ *Ídem*, p. 37 ¿De dónde surge esta culpa? Surge de una transgresión social, que Freud explicó mediante la hipótesis de la horda primitiva. En ésta un individuo, el padre, se impuso a los otros, y a fin de garantizar la cohesión de la horda, organizada en la dominación, impuso una serie de restricciones: monopolizó a las mujeres —es decir, el placer— y estableció en consecuencia unos tabúes y unos deberes hacia la comunidad —fundamentalmente el deber del trabajo a fin de satisfacer las necesidades del grupo—. Pero los hijos se rebelaron contra los tabúes que impedían la obtención del placer y contra los deberes penosos. La rebelión culminó con el asesinato del padre, que fue sustituido por el clan fraterno, pero éste, a fin de asegurar la cohesión del grupo, mantuvo las prohibiciones, los tabúes que el padre había implantado. El crimen primario había producido un sentimiento de culpabilidad y éste, a su vez, había llevado a una restauración de la autoridad por momentos suprimida. En este momento nació, según Freud, la cultura.

⁶⁵ El proceso civilizatorio mismo resulta agresivo ya que el mera hecho de impedir que una pulsión se manifieste es ejercer una violencia en contra del sujeto. Así, la civilización, aunque busca instaurar relaciones sociales pacíficas, al mismo tiempo violenta permanentemente a los sujetos imponiendo sus normas.

La comunidad violenta al individuo reprimiendo su sexualidad en pro de su productividad laboral. Pero además, la violencia no sólo la recibe el individuo, sino que, en buena medida, es un instinto: es una pulsión del hombre (pulsión de muerte).

Que la comunidad requiera de la represión sexual (represión fundada en la teoría freudiana del mito del padre originario, quien primero tomó a su objeto sexual para su única y exclusiva satisfacción –unión de la mujer y el hombre- y después, al tener prole, se da cuenta que el trabajo en comunidad, entre varios, es más sencillo, pero para que estos accedieran a este sometimiento de sus instintos sexuales -ya que no podían liberar sus tensiones sexuales con la madre- y de su libertad -al trabajar sometidos al padre-, el padre originario tuvo que imponerlo por la fuerza –creando la unión de la familia-) parece ser desmentido por la liberación sexual de finales del siglo XX y principios del XXI. Hoy las relaciones sexuales se han relajado a niveles que Freud no concebía posibles (como el matrimonio entre homosexuales, los populares sitios *swingers* donde las parejas van en busca de otras personas para intercambiar, momentáneamente, relaciones sexuales, y un largo etcétera), sin derivar en el colapso directo del orden social, como se concluye de las observaciones de nuestro autor⁶⁶.

De este modo, pareciera que sólo podemos quedarnos con la explicación instintiva, que argumenta que la violencia “se encuentran en buena medida en el ser humano”, y por ello las relaciones en sociedad, indefectiblemente, se ven rodeadas de un halo, una amenaza, de violencia; lo que implica, en el ámbito filosófico y político, la aceptación de las tesis hobbesianas. Pero, como he comentado, la justificación que hace Freud de su hipótesis, parece poco convincente: la comunidad es necesaria para que el hombre se desarrolle plenamente, pero la humanidad del ser humano

⁶⁶ Dentro de la teoría psicoanalítica moderna existen autores que abarcan este problema, como Juan Allouch en *El sexo del amo*. Debido a los límites más modestos del presente trabajo, que si bien se ocupa del psicoanálisis, no pretende un análisis exhaustivo de todos sus teóricos, sino solamente de su teoría fundante.

impide, por su propia naturaleza, la convivencia. El ser humano, para realizarse, debe reprimir su propia humanidad. Esto, además de poco convincente, parece contradictorio.

Pero si la violencia es un instinto, como lo afirma Freud, proveniente de su biología, deberíamos estudiarlo desde esa perspectiva, investigar sus orígenes biológicos y como se transmite y transmuta en el desarrollo civilizatorio y cultural. Acaso a través de esta investigación científica podemos salvar el abismo que nos presenta la simple postulación de la agresividad como instinto humano.

Un intento en esta dirección lo realiza la etología.

La etología y los instintos por la supervivencia.

Konrad Lorenz⁶⁷, etólogo darwinista austriaco de mediados del siglo pasado, intenta responder a la pregunta acerca de la violencia del ser humano. Pero su metodología es opuesta a la del psicoanálisis: la etología es la ciencia que a través del estudio del comportamiento de los animales infiere y deduce características del comportamiento humano. Si bien la metodología de la etología es cuestionable ya que el comportamiento de los seres humanos está mediado por un aparato social y una facultad particular – la razón y el lenguaje- inexistente en cualquier otra especie animal (lo cual dificulta enormemente la extrapolación del mundo animal al humano) considero en cierta medida válida su aproximación, ya que tiene la posibilidad de aportar claves e indicios para el estudio y comprensión del hombre y de sus circunstancias biológicas.

⁶⁷ K. Lorenz (1903-1989) escribió, entre otras obras, *El anillo del rey Salomón*, *La agresividad: el pretendido mal* y *La decadencia del hombre*.

Lorenz realiza un estudio etológico precisamente enfocando el problema de la agresividad, publicado bajo el nombre de *La agresividad: el pretendido mal*. Para él, la agresividad es un instinto animal: es un comportamiento inevitable de cualquier organismo perteneciente al reino animal, y se caracteriza porque se practica en contra de miembros de la misma especie⁶⁸.

La fuerza ejercida bajo el impulso de un instinto o necesidad de alimentarse se detiene en el mismo instante en que dicha necesidad es satisfecha. Además, este impulso de alimentarse está dirigido contra otras especies y organismos vivos, prácticamente nunca contra los miembros de la propia especie. ¿Por qué la materia orgánica requiere de materia orgánica para perpetuar su existencia (a excepción, en general, del reino vegetal)? ¿Por qué la continuación de la vida de uno, implica la muerte de otro? ¿Por qué la naturaleza y la vida son dialécticas e implican su negación? Son preguntas fuera del alcance de este estudio. La vida de un organismo (al menos del reino animal) requiere la muerte de otro (ya sea una planta u otro animal); es el mecanismo de sobrevivencia, ley de la naturaleza: la materia orgánica animal requiere materia orgánica para continuar viviendo. Lo que sí se encuentra al centro del presente análisis es dilucidar si esta característica de la vida orgánica es extrapolable a la sociabilidad humana.

Como se dijo, la fuerza ejercida para alimentarse (es decir, el acto último de matar a una presa para alimentarse) no recae sobre los miembros de la propia especie y por ende tampoco recae en los límites de este trabajo. Sin embargo, también existe otra manifestación de esa fuerza que es ejercida contra los miembros de la propia especie, y que surge por distintas

⁶⁸ Cfr. Lorenz, Konrad, *La agresividad: el pretendido mal*, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 3 y 39.

motivaciones. Esta fuerza, dirigida hacia los congéneres, Lorenz la denomina como *agresión*⁶⁹.

Para Lorenz, la motivación de la agresión, su fin (al igual que la de todos los instintos), es la conservación de la especie. Voltea el asunto y afirma que el instinto agresivo, aparentemente negativo, tiene una finalidad positiva. Los instintos⁷⁰ son mecanismos desarrollados para preservar la vida del individuo y la de la especie. Si los instintos son motivados por la conservación del individuo (y de la especie) y existe un instinto de agresividad, *significa entonces que existe una amenaza dentro de la propia especie que pone en peligro al individuo.*

En su estudio, Lorenz distingue que la agresividad intraespecífica (entre congéneres, miembros de la misma especie) es originada por dos aspectos primordiales: la lucha por el alimento y la lucha sexual por el apareamiento: el primero de estos aspectos procura la supervivencia del individuo; el segundo, la conservación de la especie.

La lucha por el alimento está directamente relacionada con su escasez en un territorio dado. Estos son los tres elementos que desatan la agresividad intraespecífica para la supervivencia del individuo: alimento, escasez y territorio. Cuando en una circunstancia dada existe escasez de un tipo de alimento, todos los animales que se alimentan de tal especie entran en competencia directa por conseguirlo. Pero regularmente en un ecosistema cada especie consume alimentos específicos, por lo que la escasez de un sólo tipo de alimento (una especie) afectará solamente, de manera directa, a la especie que se alimenta primordialmente de él. De este modo, la

⁶⁹ Así como Lorenz entiende la violencia al interior de la especie como *agresión*, Fromm la designa con el término *destruictividad*. Nosotros, más allá de la exposición de la argumentación de cada autor, tomaremos estos conceptos, junto con el de *violencia social* como equivalentes, en tanto que expresan la manifestación del violencia humana al interior de su propia especie.

⁷⁰ Lorenz distingue cuatro instintos básicos o fundamentales de los organismos animales: la alimentación, la procreación, la huida (ante una amenaza mayor imbatible) y la agresión (ante amenazas abatibles o circunstancias críticas que imposibilitan la huida).

competencia por el alimento no se desarrolla entre distintas especies sino que se desarrolla al interior de la propia especie, promoviendo un comportamiento agresivo entre sus miembros.”Lo que amenaza directamente la existencia de una especie animal no es el enemigo con el que ella se alimenta, sino siempre el competidor”⁷¹, que resulta ser cada uno de sus congéneres.

Esta es la primera circunstancia que activa el instinto de agresión entre congéneres: esta agresividad no tiene como objetivo el aniquilamiento del competidor⁷², ni de su muerte, sino que su objetivo es el amedrentamiento del otro individuo para establecer el dominio del territorio (donde también se encuentra su alimento, ahora escaso), lo que fuerza al vencido a retirarse y buscar otro territorio para habitar. Como se ve, la primera funcionalidad de este instinto es el esparcimiento de los individuos en un territorio⁷³ con el objetivo de que sus miembros no pugnen directamente entre sí por el alimento. El instinto de agresividad, al evitar la lucha entre los miembros de la misma especie esparciéndolos en el territorio, evita la agresión que la lucha directa por el alimento desencadenaría y que, ultimadamente, hace peligrar la conservación de toda la especie: “La función más importante de la agresión intraespecífica [al interior de la propia especie] es la distribución regular de los animales de la misma especie por un territorio dado”⁷⁴.

La primera función positiva de la agresión es el distanciamiento de los miembros de la misma especie por el territorio, evitando así la competencia y la confrontación directa que sería provocada en la lucha por el alimento. Se esparce a los individuos en el territorio para evitar una lucha por los alimentos: pareciera entonces que una agresividad “mayor” (la lucha directa por el alimento) es inhibida por una agresión “menor” (la lucha por el

⁷¹ Cfr. *Ídem*, p. 33.

⁷² Cfr. *Ídem*, p. 58.

⁷³ Cfr. *Ídem*, pp. 38-45.

⁷⁴ Cfr. *Ídem*, p. 48.

territorio). Sin embargo, estando así organizados, la confrontación, el uso y sufrimiento de la violencia no se salva: ultimadamente el territorio define las posibilidades de éxito en la consecución de los alimentos, por lo que la lucha por el territorio se convierte en algo tan definitorio como la lucha directa por el alimento.

El segundo factor que provoca la agresión al interior de la especie, es decir, la lucha sexual por el apareamiento, es tomado por Lorenz como la justa y natural lucha para que el individuo más fuerte de la especie se reproduzca con la hembra proveyendo a la especie de los mejores genes posibles para las siguientes generaciones⁷⁵. Esta convicción nace en él a raíz de la malinterpretación de la teoría de la selección natural de Darwin.

Al argumentar a favor del carácter innato de la agresividad en el ser humano, normalmente se ha echado mano de su teoría de la supervivencia o selección natural. En *El origen de las especies*, Charles Darwin⁷⁶ afirma que los individuos de una especie con más posibilidades de sobrevivir son aquellos que se adaptan mejor a su medio: "No podemos dudar que los individuos que tengan alguna ventaja sobre los demás, por pequeña que esta sea, tendrán las mayores probabilidades de sobrevivir y de reproducir su especie. También podemos estar seguros de que cualquier variación en el más pequeño grado perjudicial será rígidamente destruida. *Esta conservación de las variaciones y diferencias individuales favorables*, y la destrucción de aquellas que son nocivas, *es lo que hemos llamado selección natural o supervivencia de los más aptos.*"⁷⁷ La temible ley de la selección natural, de haber sido entendida como una lucha feroz y constante entre los individuos y las especies por la supervivencia del más fuerte, se reduce en su formulación original a la ley de la supervivencia de los más aptos (que por cierto, no las más de las veces coinciden con los más fuertes).

⁷⁵ Cfr. *Ídem*, pp. 53-56.

⁷⁶ C. Darwin (1809-1882) escribió *El origen de las especies* y *El origen del hombre*.

⁷⁷ Cfr. Darwin, Charles, *El origen de las especies*, Ed. AlfaEpsilon, Buenos Aires, 2007, p. 39

Pareciera que, ahí donde Darwin se expresó con tanta claridad, quedó un resquicio donde se colaron las interpretaciones que pugnan por la sobrevivencia del más fuerte. Cuando Darwin comenta las observaciones que ha visto entre las especies animales, escribe que ahí donde ha podido observar un comportamiento agresivo constante (o natural), ha sido en la lucha que normalmente tienen los machos de una especie por reproducirse con las hembras en celo (o la *selección sexual*). “Esta forma de selección depende de la lucha entre individuos de un mismo sexo, y generalmente entre los del masculino, para llegar a la posesión de las hembras. El resultado para el competidor vencido no es la muerte, sino poca o ninguna progenie, siendo por lo tanto la selección sexual menos rigurosa que la selección natural.”⁷⁸

Ahí es donde Darwin afirma haber observado un comportamiento agresivo en el proceso de selección natural, que interpreta como la selección de los individuos machos más fuertes para aparearse con las hembras. Es decir, que el comportamiento agresivo al interior de la especie es movilizado en el reino animal por el impulso sexual. Sin embargo, se ha observado⁷⁹, primeramente, que no en todas las especies se observa un enfrentamiento entre los machos; y en segundo lugar, que aún cuando un macho haya sido vencido por otro en la lucha por las hembras, éste también tiene oportunidad de reproducirse con ellas una vez que el vencedor haya terminado. Esto, por la sencilla razón de que aún el elemento más débil de una especie puede poseer una característica que favorezca la sobrevivencia de su especie, y al reproducirse con una hembra (aún después del vencedor) pone sus propios genes en juego para la supervivencia de su especie. La fuerza no es, por mucho, el elemento que más puede ayudar a la sobrevivencia; juegan un papel mucho más importante la capacidad de adaptación al clima, a los procesos biológicos de los animales que le sirven de alimento, a la variedad

⁷⁸ Cfr. *Ídem*, p. 39

⁷⁹ Véase el siguiente apartado de éste capítulo.

de alimento que pueda hallar, la facilidad de huir de sus depredadores, y un largo etcétera.

En esta (pretendida por Lorenz) segunda función positiva de la agresión (selección sexual) parecería que convergen etología y psicoanálisis. Pero la conclusión del etólogo Lorenz es contradicha desde la biología por la teoría de la conservación de las especies, donde el más apto, y no el más fuerte (como erróneamente asume Lorenz en su interpretación de Darwin), sobrevive. Lo anterior se confirma con la observación del apareamiento de los animales, donde los más débiles también se aparean con las hembras (evidenciándose que no se discrimina ningún gen). Estudiemos entonces más a fondo las implicaciones de la primera conclusión, que acaso pueda darnos mejores indicios para comprender el comportamiento de los seres humanos.

Efectivamente, la agresión entre congéneres se deriva del instinto de supervivencia ante la escasez de un alimento dado. Es decir, los congéneres de una especie muestran agresividad entre sí sólo cuando existe una situación de escasez de alimento (situación por demás normal en la naturaleza salvaje). En la hipotética situación de que no existiese escases de alimento, este comportamiento no se manifestaría. Y si la vida en comunidad se funda bajo la perspectiva de la producción de todos los satisfactores necesarios para todos los individuos, se deduce que este comportamiento agresivo que surge a partir de la escasez de alimento, viviendo en comunidad estaría condenado a desaparecer.

Pero Lorenz afirma que la agresividad es un instinto cuya energía orgánica se acumula hasta que explota manifestándose; es interna y es “la espontaneidad del instinto lo que lo hace tan peligroso”. Esta agresividad, manifestada al interior de la especie favorece a la misma especie seleccionando a los mejores individuos para ocupar un territorio. Esta particular visión se basa en un cuadro erróneo de guerra constante que se creía había persistido entre los cazadores recolectores desde la aparición del

Homo sapien sapiens (hace entre 40 y 50 mil años). Pero así mismo, este cuadro de guerra contante queda desmentido por las investigaciones paleoantropológicas, que revisaré más adelante.

Dentro del desarrollo de sus ideas, Lorenz va de la observación de una agresividad defensiva, al servicio de la sobrevivencia, a suponer que es innata, para de ahí suponer que la energía que la provoca fluye contante e interminablemente en el hombre, la cual se acumula hasta que, indefectiblemente, se manifiesta en algún momento. Lorenz no distingue entre la agresividad defensiva y aquella agresividad que no surge de un impulso de sobrevivencia, es decir, la denominada por Fromm como “destruictividad”; sino que de la observación de la primera asume la segunda. Según él, ambas son lo mismo o provienen del mismo lugar⁸⁰.

Piotr Kropotnik⁸¹, geógrafo y naturalista ruso, desarrolló una investigación publicada en 1902 bajo el nombre de *La ayuda mutua* donde afirma, en contra de interpretaciones instintivistas al estilo de Lorenz o Freud -¡60 años antes!-: “No pude estar de acuerdo con ninguno de los numerosos

⁸⁰ Que la agresividad se manifieste en situaciones de escasez y de reproducción no son las únicas conclusiones del libro de Lorenz, aunque sin duda son las que consideramos más importantes (o razonables) y definitorias del tema puesto aquí en situación. Sin embargo, me permito unas breves líneas para explicar las conclusiones del estudio de Lorenz. Llevando estas dos conclusiones al ámbito humano, va más allá y deduce que el instinto agresivo que surge de la lucha por el alimento y el territorio se transfiere del individuo al grupo, lo que convierte las primigenias rivalidades individuales en rivalidades entre grupos. Ahora el alimento se procura y protege en comunidad, por lo que la competencia no proviene de la propia comunidad, sino de todo lo que se halla fuera de ella. Este instinto agresivo de la colectividad, en el ser humano, lo denomina el “entusiasmo militante”, que se caracteriza por la defensa violenta, no ya del alimento, sino de un ideal, rito, tabú, etc. del grupo en contra de otro grupo que lo amenaza. Y como este entusiasmo militante es innato e instintivo, la humanidad no puede hacer más que “encausarlo” por vías que no desemboquen en la manifestación de este instinto (como el deporte). Al parecer otra vez convergen, desde muy distintos caminos, la etología y el psicoanálisis: al instinto agresivo del hombre no hay nada que pueda hacersele más que encausarlo, desviarlo o reprimirlo y esperar (¡Dios mediante!) que no se manifieste. Y al igual que Freud, pareciera que Lorenz también tiene que postular (a través de inferencias poco convincentes entre el mundo animal y el humano) que la agresión es un instinto para poder explicar las relaciones sociales.

⁸¹ P. Kropotkin (1842-1921) es autor de *El apoyo mutuo, La conquista del pan e Historia de la revolución francesa*, entre otros.

trabajos que juzgaban de un modo u otro [esta] situación extremadamente importante. Todos ellos trataban de demostrar que el hombre, gracias a su inteligencia superior y a sus conocimientos puede suavizar la dureza de la lucha por la vida entre los hombres pero al mismo tiempo, todos ellos reconocían que la lucha por los medios de subsistencia de cada animal contra todos sus congéneres, y de cada hombre contra todos los hombres, es una 'ley natural'. Sin embargo, no podía estar de acuerdo con este punto de vista, puesto que me había convencido antes de que, reconocer la despiadada lucha interior por la existencia en los límites de cada especie, y considerar tal guerra como una condición de progreso, significaría aceptar algo que no sólo no ha sido demostrado aún, sino que de ningún modo es confirmado por la observación directa. [...] *Además de la ley de lucha mutua, existe en la naturaleza también la ley de ayuda mutua, que, para el éxito de la lucha por la vida y, particularmente, para la evolución progresiva de las especies, desempeña un papel mucho más importante que la ley de la lucha mutua.*"⁸²

Toda su investigación se centra en probar que la competencia despiadada no constituye una regla general ni para el mundo animal ni para la humanidad. Mejores condiciones para la selección progresiva (es decir, no aquella que dirige a la especie a su propia extinción por una inadecuación, sino aquella que efectivamente permite que continúe desarrollándose y evolucionando a través de su adaptación) son creadas por medio de la eliminación de la competencia a través de la ayuda mutua y del apoyo mutuo⁸³. En la gran lucha por la existencia la selección natural busca continuamente medios, precisamente con el fin de evitar la competencia en cuanto sea posible⁸⁴.

⁸² Kropotkin, Piotr, *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, Ed. Madre Tierra, Ecuador, 1989, p. 16. Las cursivas son nuestras.

⁸³ Cfr. *Ídem*, p. 150.

⁸⁴ Recomendamos leer, para este punto, particularmente los capítulos dos y tres de su obra aquí citada.

Kropotnik sostiene que la sociabilidad y la necesidad de ayuda y apoyo mutuo son cosas tan innatas de la naturaleza humana, que no encontramos en la historia épocas en que los hombres hayan vivido dispersos en pequeñas familias individuales, luchando entre sí por los medios de subsistencia (como lo supondría Freud). Por el contrario, nuestro autor se esfuerza en demostrar que los hombres, desde los tiempos más antiguos de su vida prehistórica, se unían ya en clanes mantenidos juntos por la idea de la unidad de origen de todos los miembros del clan y por la veneración de los antepasados comunes⁸⁵. Durante muchos milenios, la organización tribal sirvió, de tal modo, para unir a los hombres, a pesar de que no existía en ella decididamente ninguna autoridad para hacerla obligatoria; y esta organización de vida dejó una impresión profunda en todo el desarrollo subsiguiente de la humanidad.

Si se nos es permitido, reproducimos aquí una cita ligeramente extendida de Kropotnik, ya que él mismo sintetiza en inmejorables palabras las conclusiones de sus investigaciones:

“Podemos extraer de nuestras investigaciones las siguientes conclusiones: En el mundo animal nos hemos persuadido de que la enorme mayoría de las especies viven en sociedades y que encuentran en la sociabilidad la mejor arma para la lucha por la existencia, entendiendo, naturalmente, este término en el amplio sentido darwiniano, no como una lucha por los medios directos de existencia, sino como lucha contra todas las condiciones naturales, desfavorables para la especie. Las especies animales en las que la lucha entre los individuos ha sido llevada a los límites más restringidos, y en las que la práctica de la ayuda mutua ha alcanzado el máximo desarrollo, invariablemente son las especies más numerosas, las más florecientes y más aptas para el máximo progreso. La protección mutua, lograda en tales casos y debido a esto, la posibilidad de alcanzar la vejez y acumular experiencia, el alto desarrollo intelectual y el máximo

⁸⁵ *Ídem*, p. 89.

crecimiento de los hábitos sociales, aseguran la conservación de la especie y también su difusión sobre una superficie más amplia, y la máxima evolución progresiva. Por lo contrario, las especies insaciables, en la enorme mayoría de los casos, están condenadas a la degeneración.

Pasando luego al hombre, lo hemos visto viviendo en clanes y tribus, ya en la aurora de la Edad Paleolítica; hemos visto también una serie de instituciones y costumbres sociales formadas dentro del clan ya en el grado más bajo de desarrollo de los salvajes. Y hemos hallado que los más antiguos hábitos y costumbres tribales dieron a la humanidad, en embrión, todas aquellas instituciones que más tarde actuaron como los elementos impulsores más importantes del máximo progreso. Del régimen tribal de los salvajes nació la comuna aldeana de los 'bárbaros', y un nuevo círculo aún más amplio de hábitos, costumbres e instituciones sociales, una parte de los cuales subsistieron hasta nuestra época, se desarrolló a la sombra de la posesión común de una tierra dada y bajo la protección de la jurisdicción de la asamblea comunal aldeana en federaciones de aldeas pertenecientes, o que se suponían pertenecer a una tribu y que se defendían de los enemigos con las fuerzas comunes. Cuando las nuevas necesidades incitaron a los hombres a dar un nuevo paso en su desarrollo, formaron el derecho popular de las ciudades libres, que constituían una doble red: de unidades territoriales (comunidades aldeanas) y de gildas surgidas de las ocupaciones comunes en un arte u oficio dado, o para la protección y el apoyo mutuos."⁸⁶

Antes de la instauración de la ley, como institución vigilante y castigadora, y por ende antes de la instauración del Estado, e incluso antes del ser humano, la ayuda mutua se devela como un mecanismo inherente y fundamental para el desarrollo de las especies, de la cual el ejemplo más significativo es la sociabilidad del ser humano. Este es el esfuerzo de Kropotnik. Si la agresividad y la violencia fuesen, como lo pretenden Freud, Lorenz e incluso Kant –entre otros-, los motores de la evolución humana y su

⁸⁶ *Ídem*, pp. 338-339.

desarrollo (o de cualquier especie), es improbable que nuestra “alta cultura”, fruto indudable de la sociedad, por no mencionar nuestro conocimiento (o inteligencia) o tecnología, se hubiesen desarrollado. Más aún, es precisamente porque existe un sentimiento, un instinto, de sociabilidad, junto con nuestro desarrollado lenguaje, que el ser humano (en conjunto, que casi nunca individualmente) destaca y se impone a todas las especies del planeta.

Lo que sí señala acertadamente Lorenz es una circunstancia originadora de agresividad muy importante: la escasez de alimento. En los seres humanos esta circunstancia no se manifiesta distanciando a los individuos, esparciéndolos por el territorio, aunque definitivamente la agresividad se haya latente detrás de cada situación de escasez. ¿Es esta agresividad innata? En un sentido biológico, filogenético, es difícil probarlo; en un sentido antropológico se podría decir que las circunstancias naturales promueven incesantemente un comportamiento agresivo, pero esto sólo sería válido en la medida en que la escasez sea una constante de la vida del hombre. Si la comunidad humana se funda en el principio de la satisfacción de las necesidades de cada individuo, parecería que la agresividad debiera desaparecer en cuanto se realizará el propósito de la vida en comunidad.

Otras circunstancias también podrían implicar comportamientos agresivos: una situación que haga peligrar la propia vida o la de la prole. Pero el caso es el mismo: estas circunstancias desencadenan un comportamiento violento en tanto que el individuo ve peligrar su vida o la de su familia, es decir, *la agresividad se desencadena en tanto que la supervivencia está en juego*, y no como un instinto o impulso que mueve indefectiblemente al individuo.

Esta agresividad podría considerarse constante, innata, sólo en la medida en que aquellas situaciones que hacen peligrar la supervivencia fuesen constantes, perenes ¿Pero no es uno de los papeles de la cultura el dar seguridad y protección contra la naturaleza, lo que implicaría que en su

desarrollo se lograsen eliminar las fuentes de amenaza contra la propia supervivencia y, por ende, las relaciones agresivas?

Ahora bien, la vida en comunidad se ha desarrollado y no ha dejado de desarrollarse. Cada vez hay más productos y producción y parecería que existe la posibilidad técnica de erradicar la escasez y, en términos generales, cualquier amenaza externa contra la supervivencia de los individuos; sin embargo, no se han logrado erradicar a pesar de contar con todo lo necesario. ¿Es condición patológica de la humanidad que una parte de su población viva en carestía y bajo amenaza última de muerte para que la otra parte pueda vivir con cierto grado de satisfacción y seguridad? ¿No es posible lograr la satisfacción y seguridad equitativa de la humanidad? ¿Es efectivamente el hombre un ser instintivamente violento en sus relaciones sociales donde lo único a lo que realmente aspira el individuo es a la satisfacción irrestricta de las propias necesidades y placeres? Lorenz afirma contundentemente “que el hombre no es tan malo [...] Lo que pasa es que no es tan bueno como lo exige nuestra vida social moderna”⁸⁷, aunque Kropotnik desmiente esta interpretación.

Hasta aquí, pues, la búsqueda de una respuesta bajo la premisa de que el ser humano es violento por naturaleza no nos conduce muy lejos: indefectiblemente se enfrenta este punto de vista con el hecho de que el objetivo de la comunidad, de la civilización diría Freud, es la producción y la satisfacción de las necesidades de sus miembros, y que el evidente fracaso en la consecución de tal fin al parecer obliga a postular sencillamente que el fracaso proviene de su carácter innato.

Según estas visiones instintivistas de la violencia o agresividad, el objetivo de la comunidad, más allá de formar, arraigar y cohesionar al grupo de individuos, fracasa en su objetivo último sencillamente porque está

⁸⁷ Cfr. Lorenz, *op. cit.*, p. 280.

destinada, debido a su propia constitución instintiva y biológica (agresiva y destructiva), a fracasar. Todo intento parece vano. Sálvese quién pueda.

Intentaremos ahora analizar lo que nos dice una ciencia que también se dedica al estudio del hombre, pero su metodología es estudiarlo desde su contexto, no dando como supuesto ningún tipo de comportamiento innato, Esta ciencia es la antropología⁸⁸.

La antropología humanista y su rechazo a la violencia.

Existe un antropólogo, que realiza actualmente sus investigaciones en México, que ha dedicado parte de su vida al estudio del comportamiento violento del ser humano: Santiago Genovés⁸⁹, quien destaca por haber conducido experimentos en alta mar con el objetivo de descifrar si la agresividad es o no un comportamiento instintivo del hombre⁹⁰. Condujo tres experimentos que consistían en poner a un número de personas en una pequeñísima balsa en un viaje largo (el experimento llamado *Acalli*, el último de ellos, duró 101 días) con el objetivo de estudiar el comportamiento de cada uno de los individuos ante, no una, sino múltiples circunstancias extremas: escasez de espacio, escasez de alimento, escasez de privacidad, escasez de libertad, etc.

La importancia de sus estudios está, primeramente, en que surgen directamente de la observación del ser humano (en contraste con la etología y los estudios naturalistas), y en que sus conclusiones no son un constructo

⁸⁸ O al menos la antropología humanista, es decir, social y cultural, de la que trataremos aquí.

⁸⁹ S. Genovés (1923) es autor de *Expedición a la violencia* y *Acalli*, entre muchas otras obras de antropología.

⁹⁰ Ha conducido tres experimentos en alta mar: El *Ra I*, el *Ra II*, y el *Acalli*.

puramente teórico (como el psicoanálisis) sino que se derivan de la experimentación y observación directa del ser humano.

En su libro *Expedición a la violencia* el primer dato que nos ofrece es que no existe evidencia de que el *homo erectus* cometiera asesinatos entre sus congéneres⁹¹, como bien lo dedujo Kropotnik. La teoría psicoanalítica de Freud tiene como fundamento científico el dato de que el “hombre prehistórico” asesinaba a su padre biológico una vez alcanzada cierta madurez, y con base en esta “certeza científica” construye toda su teoría del complejo edipiano. Genovés nos dice que no existe una evidencia científica que corrobore el hecho de que el *homo erectus*, el más antiguo ancestro del hombre desde que se separó de la familia de los homínidos superiores, matara a sus congéneres. Evidentemente, ni se mencione la posibilidad del asesinato “institucionalizado” del padre.

No pretende describir un estado idílico anterior, donde el ancestro más lejano del hombre vivía pacíficamente, cuál si habitara en el Edén; estado al que, acaso, se debería retornar. Al contrario, se sabe que bien pudieron cometerse asesinatos inducidos por un accidente (como el aprendizaje del uso y aplicación del hacha sobre la cabeza de un compañero, fulminado por tal descubrimiento); incluso en un ataque de desesperación derivado de sentir hambre intensamente, o la defensa ante una agresión o amenaza externa. Como se dijo en la sección anterior, el peligro de la supervivencia provoca reacciones violentas. Todo esto bien pudo haber sucedido. Lo importante aquí es que no se tiene ninguna evidencia que corrobore que se los hombres se asesinaran mutuamente, de manera cotidiana, institucionalizadamente. Este dato desmiente cualquier intento por justificar la violencia humana como un instinto innato, como herencia biológica, ya que, si así fuera, se hubiese manifestado (y aún en mayor intensidad) en nuestros antepasados biológicos remotos carentes de la cultura actual. Si ellos no tenían un comportamiento violento generalizado, si no se mataban entre sí,

⁹¹ Genovés, Santiago, *Expedición a la violencia*, UNAM, México, 1991, p. 20.

entonces evidentemente no es un instinto innato, sino que es un comportamiento que se ha venido desarrollando históricamente, paralelamente a la cultura.

La causa de la agresión, pues, no puede ser adjudicada a nuestros antepasados ni a nuestra herencia biológica. La violencia no es un instinto inherente al hombre, sino que es el resultado de una serie de circunstancias y acontecimientos que culminan, en última instancia y ante la amenaza de muerte, en un acto violento. Para Genovés, y también según la *Declaración sobre la Violencia*⁹², el hecho de que la guerra haya cambiado en sus modos, técnicas, “reglas” y causas o motivos es prueba suficiente de que se trata de un producto cultural, y por ende, es un producto del resultado de la interacción entre los medios socialmente establecidos para la producción y obtención de los satisfactores de las necesidades y de las regulaciones de las relaciones entre los individuos que se han generado socialmente para que dicho mecanismo funcione.

Con todo, nuestro autor tiene un argumento más contundente aún en contra de la idea de que la agresión está inscrita en los genes del hombre proviene, en nuestra opinión, de la experiencia del *Acalli*⁹³. Durante 101 días, atravesando el océano en una balsa minúscula, once personas viajaron en condiciones extremas para la sobrevivencia: escasez de alimento, escasez de agua, escasez de privacidad, escasez de escapatoria o de huida. Y aún cuando existieron momentos donde los once miembros vieron su vida peligrar en aquellas terribles circunstancias, no hubo un solo golpe desde el principio hasta el fin del viaje. Aún cuando todo hacía falta, incluso cuando se podría haber perdido la esperanza, las cosas entre aquellos once individuos no se arreglaron agresivamente nunca, sino a través de los medios sociales con que el hombre está dotado: el lenguaje verbal y el corporal. El instinto de

⁹² Incluida en *Expedición a la Violencia* pp. 26 – 31.

⁹³ Mencionar Ra I y Ra II.

sociabilidad, la cohesión de la comunidad, estuvo por encima de cualquier instinto de agresión o destructividad (si es que hubiese existido).

Si a lo largo del desarrollo del proceso cultural se ha acrecentado la violencia por un lado, y por el otro no se ha logrado la satisfacción de las necesidades de todos los individuos, *habría entonces que rastrear la circunstancia o motivo que dio origen a este cambio de rumbo de la cultura en su desarrollo histórico*, y no mediante postulados que afirman una indomable e inevitable manifestación producto de instintos superiores a nosotros mismos.

El rumbo de la civilización, aparejado con el de la cultura, ha resultado un fracaso en dos de los tres objetivos señalados por Freud: en la satisfacción de las necesidades de los individuos y la regulación de las relaciones interpersonales. Si resulta un fracaso en la consecución de sus objetivos –o principios- fundantes, no significa necesariamente que el hombre sea inepto o este incapacitado para conseguirlo; más bien habría que dilucidar el motivo de su fracaso.

La violencia humana, aquella violencia institucionalizada (como la que supondría el mito del padre originario freudiano), no surge con la cultura, sino que es posterior a ella⁹⁴. La cultura –construida sólo gracias a la convivencia en comunidad- implica la cooperación, la colaboración entre los miembros de una comunidad. Que esta cooperación fuese forzada parece poco probable, además de difícilmente demostrable. El acto de la copulación, acto primigenio e instintivo de cooperación, no es forzado⁹⁵.

Genovés llega a afirmar que la participación en la vida de la comunidad y la interacción con sus miembros es más importante y fundamental en el

⁹⁴ Ver la nota 29 del presente trabajo.

⁹⁵ Cfr. *Ídem*, p. 47.

desarrollo del individuo que la convivencia con la madre⁹⁶. El ser humano es un ser sociable que se determina socialmente. Como todo ser orgánico, el ser humano es producto de la genética (selección natural) y de su ambiente (principio de conservación), pero a diferencia de cualquier otra especie u organismo, el ser humano es el único que construye cultura y que tiene historia y consciencia de sí mismo, y por ello, también se ve determinado por ese ambiente que él mismo se construye⁹⁷.

Cuando un ser humano nace se halla desde su primer instante de vida fuera del útero materno inscrito en una sociedad que con sus normas y costumbres lo determinan desde su nacimiento. El ser humano es también producto de su cultura, y aquellos rasgos o comportamientos que lo caracterizan son también productos de esa misma cultura. El hombre se halla determinado por su entorno social, humano, humanamente construido; y por ello mismo imperfecto, pero también transformable, tanto para mejor como para peor.

La comunidad se funda con el objetivo de la satisfacción de las necesidades, y a raíz del descubrimiento de la agricultura (primera gran revolución del ser humano) se podría prever que la cultura lograra su objetivo ya que la humanidad hubo dejado de perseguir a su alimento, dejándose así de atener a lo circunstancial de obtenerlo con éxito; la agricultura representa el triunfo del hombre sobre la naturaleza⁹⁸, ya que ahora es capaz de proveerse a sí mismo de sus alimentos, en un mismo lugar y sin depender de los factores externos intrínsecos a la naturaleza. Así, puede habitar un territorio y lograr cierta seguridad en cuanto a su sustento, lo cual podría derivar en una auténtica consecución de la felicidad con el

⁹⁶ Cfr. *Ídem*, p. 49. Es decir, el ambiente cultural.

⁹⁷ Cfr. *Ídem*, p. 65.

⁹⁸ Cfr. *Ídem*, p. 67.

tiempo “libre” derivado de la producción controlada y sistematizada⁹⁹. ¿Qué sucedió en el desarrollo de la historia, si las cosas parecían tan favorables? ¿Qué motivó y originó la violencia?

Genovés responde que “*por razones más o menos aleatorias y triviales* surgió el ‘tú tienes y yo no tengo’ [...] Hay que defender las tierras. Surgen los ejércitos y los contraejércitos. Aparece la violencia: la guerra generalizada e institucionalizada”¹⁰⁰. De pronto, por razones aleatorias y triviales, se hizo la guerra. Casi parece intervención divina. A la pregunta más importante de todas, aquella que busca responder por el origen de la insatisfacción, de la violencia y del malestar en la civilización, Genovés argumenta una simple “razón aleatoria y trivial”. La caída del paraíso es obra del azaroso destino y la humanidad tuvo la mala suerte de enfrentarlo.

Si la cultura cambió en algún momento sus objetivos de aquellos que la fundaron, debió ser originado por un hecho bastante concreto e inteligible: la cultura es un producto exclusivo del hombre, y su dirección está determinada, además de por las circunstancias, por el ser humano. Si cambió su dirección y sus objetivos fundantes se volvieron inasequibles no fue por alguna razón azarosa o trivial sin importancia, sino por un cambio concreto en su dirección, en su determinación. *Cambio que sólo pudo haber provenido desde la misma cultura*. Pero continuemos de momento, un poco más, con nuestro autor.

Para Genovés, la violencia no es un instinto ni una característica innata del hombre. Sin embargo, históricamente, el desarrollo de la civilización cambió, provocando una oleada de insatisfacción de las necesidades básicas, lo que devino en una explosión de la violencia. Ahora, habiendo sido la violencia institucionalizada (aunque nuestro autor no sabe cómo ni porqué), y enormemente ayudada por los desarrollos tecnológicos, que en

⁹⁹ Recordemos la felicidad virtuosa de Aristóteles, para la cual resulta indispensable el goce del tiempo libre. *Cfr.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro Primero.

¹⁰⁰ *Cfr. Ídem*, pp. 67–68. Las cursivas son nuestras.

lugar de dirigirse por el primigenio sentido del bien común y ayuda mutua (que al cambiar el objetivo de la cultura, también cambió el suyo), ayudaron al bien particular.

Lo que se nos presenta, pues, como necesidad primaria es reencaminar la ciencia y la tecnología hacia la solución de los problemas que atañen al bien común de la humanidad¹⁰¹, es decir, la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros y la regulación de las relaciones entre los hombres. Y para nuestro autor, estos cambios vendrán de la mano con el desarrollo “natural” de la sociabilidad. Según él, la humanidad se va acercando a grados “cada vez más perfectos de democracia”, prueba de ello es la Organización de las Naciones Unidas (aunque nunca ha podido evitar una guerra que involucre a una de las cinco naciones permanentes en el Consejo de Seguridad, o aunque nunca haya podido resolver problemas mundiales más allá de las intervenciones en conflictos locales de países del tercer mundo). Teniendo esta organización como referencia, Genovés se siente seguro de que la humanidad, tal cual va, sabrá solucionar, eventual y pacíficamente sus problemas. “Vamos hacia democracias cada vez más perfectas [...] la misma propia e intrínseca idea de democracia irá, poco a poco, paulatina pero seguramente, deshaciendo este afán de sobresalir a cómo de lugar y por encima de todo”¹⁰².

No sólo eso, sino que, además, de la minoría intelectual humanista del hoy provendrá la influencia y la determinación futura de la civilización y la cultura. Esta minoría intelectual, por su mera autoridad moral, sabrá imponer sus planes a los políticos y los banqueros¹⁰³. Sólo hay que sentarnos a esperar.

¹⁰¹ Cfr. *Ídem*, pp. 70 y ss.

¹⁰² *Ídem*, p. 212.

¹⁰³ *Ídem*, p. 219.

Creer, de este modo, que la cultura recuperará su curso espontáneamente (tal como lo perdió) hace evidente, primero, la ingenuidad en que se puede caer creyendo que sólo es situación de tiempo para que la humanidad se componga, y en segundo lugar, hace evidente la necesidad de una explicación, de una respuesta a la pregunta acerca del origen de la desviación de la cultura de sus objetivos primigenios.

* * *

El instintivismo, tanto el de Freud como el de Lorenz, afirma que el comportamiento agresivo, insociable, del hombre es innato, es decir, es filogenético (escrito en los genes), y busca constantemente su descarga y espera la ocasión para manifestarse. Pero hay que tener en cuenta que la manifestación de la agresividad difiere entre las personas y sociedades: ha existido en algunas predominantemente y brillando por su absoluta ausencia en muchas otras, lo que dificulta la inferencia de que sea innata. También se manifiesta en diferentes grados, lo que supone diferentes factores psíquicos y estructuras sociales. Pero más importante aún: *la agresividad al interior de la especie ha aumentado en proporción directa con el desarrollo de la civilización*¹⁰⁴.

Sabemos que no se puede afirmar con pretensiones de verdad que la agresividad o la violencia sean instintos del hombre. No es una característica de su biología que deba ser, ni reprimida o inhibida, ni reorientada. La sociabilidad del ser humano, en cambio, si es una característica fundamental del hombre: el hombre dio el paso de la animalidad hacia la humanidad en cuanto formó una comunidad y empezó a crear cultura. Sin aquella comunidad primitiva entre los seres humanos jamás se hubiera logrado ni el dominio de la naturaleza, ni la ciencia, ni la tecnología; vamos, ni siquiera se hubiera desarrollado el lenguaje.

¹⁰⁴ Esta es la tesis central del estudio que le dedica Fromm a este tema, que veremos más adelante.

La sociabilidad humana dudosamente se puede fundar en algún tipo de represión o inhibición de alguna característica negativa o egoísta del individuo, ya que esto presupone que la sociabilidad debió de haber sido impuesta a costa de cierta libertad de los individuos, lo que implica una sociedad fundada desde sus orígenes primigenios en un tipo de violencia (la violencia social represora, inhibidora). Pero tal supuesto estado violento que debió haber precedido a la formación de la comunidad es desmentido tanto por estudios de tipo naturalistas, como por la paleoantropología; en la era primitiva, nuestros ancestros no se entremataban entre sí, ningún indicio lo indica así, sino precisamente todo lo contrario.

La colectividad no implica siquiera la represión inevitable de lo sexual, ya que el acto sexual requiere del consentimiento de ambos para efectuarse¹⁰⁵, además del hecho de que las sociedades han entrado en un proceso de liberación de la sexualidad que ni de lejos ha amenazado la continuación del actual orden social y de la cultura imperante (como se desprendería de la afirmación de que si se requiere orden social se debe sacrificar la libertad, ya sea sexual o de otro tipo).

La sociabilidad no es la causa de la agresión, ya que para que exista sociedad, es necesario mantener relaciones humanas duraderas, las cuales sólo se pueden mantener en un ambiente libre de tensiones, en paz. De lo contrario, los individuos, sintiendo amenazada su vida e individualidad, huirían de aquél lugar, viéndose impedida la construcción de la cultura.

Entonces, si el ser humano no es violento por naturaleza, ni su natural tendencia a sociabilizar es producto de las relaciones agresivas entre los

¹⁰⁵ Obviamente no podemos entrar aquí en sutiles distinciones del caso particular de, pongamos por ejemplo, un violador. Sin embargo, este comportamiento responde a una patología: el 95% de los violadores sufrieron algún tipo de abuso sexual en su infancia. Por lo tanto, no se puede decir que el ser humano sea violento en sus relaciones sexuales apelando solamente a que existe algún violador. En cambio, en base a que la inmensa mayoría de las relaciones sexuales entre las personas, la inmensa mayoría de todas, no son contrariando la voluntad de alguno de los involucrados, sino de común acuerdo, parece más lógico deducir que la reproducción humana, acto social primigenio, se realiza naturalmente de manera pacífica.

hombres, ¿en qué momento se desviaron las relaciones sociales trastocándose en violentas? ¿Cuándo se dejó de perseguir el objetivo primigenio de la cultura, en pro del bien común, para pasar a una concepción individualista del ser humano, donde todo individuo ajeno al círculo afectivo es inmediatamente un competidor, y por tanto, una amenaza? ¿No se fundó la comunidad precisamente para garantizar a todos la satisfacción de sus necesidades?

La humanidad es, hoy por hoy, violenta, de eso no hay duda. La pregunta es ¿así ha sido siempre (innata, instintivamente)? Parece que no. Entonces, ¿cuándo surgió la violencia? ¿Qué circunstancias provocaron las reacciones violentas (que posteriormente se institucionalizaron) en las relaciones humanas? Para encontrar respuesta a estas cuestiones habrá que alejarnos de las explicaciones biológicas o deterministas, y más bien debemos intentar hallarlas en el estudio del proceso histórico del ser humano. La mula no era arisca, la hicieron los palazos.

CAPÍTULO DOS

LA SOCIEDAD Y LA VIOLENCIA

Para comprender más ampliamente el problema del origen de la agresividad humana hay que distinguir entre dos tipos de agresión completamente diferentes, que se pueden deducir de lo dicho en el capítulo anterior: la agresividad benigna o defensiva, y la agresividad maligna o destructiva. La benigna es aquella que compartimos con el resto de los animales, es un impulso filogenético a atacar o a huir que está al servicio de la supervivencia, se activa cuando existe una amenaza y cesa cuando cesa la amenaza. La agresividad maligna es específica de la especie humana aunque no es filogenética, es decir, no es parte de la “naturaleza humana” en tanto que no está inscrita en sus genes, y -para Fromm¹⁰⁶- en última instancia se distingue por un sentimiento de placer derivado del sufrimiento o muerte de otro ser humano.

Para dilucidar el origen de aquella agresividad que no es filogenética ni es adaptativa, es necesario hacer una distinción entre instinto y carácter: los instintos son los impulsos arraigados en las necesidades fisiológicas, el carácter es producto de las pasiones humanas. El carácter conforma pues, según Erich Fromm, la “segunda naturaleza” del hombre, y sus pasiones son respuesta a las necesidades existenciales humanas, comunes a todos los hombres, pero que difieren en cada individuo aquellas pasiones dominantes y sus proporciones o intensidades. Esta distinción entre los *instintos* (filogenéticamente inscritos en el hombre) y las *pasiones* (surgidas del carácter) la realiza Fromm en su *Anatomía de la destructividad humana*¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cfr. Fromm, Erich, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 2006, p. 18.

¹⁰⁷ Cfr. Fromm, *Introducción*, *op. cit.*

La agresividad, el carácter y la sociedad

¿De dónde proviene la necesidad existencial humana por encontrar un significado o sentido a su vida? Por el momento adelantaré que el ser humano, debido a su desarrollo evolutivo, ha sufrido un detrimento de sus instintos; es decir, éstos tienen menor poder o capacidad de coaccionar al individuo, dando pie a la participación de los procesos psíquicos propios del carácter.

Erich Fromm afirma que la violencia humana, o *destruictividad* como él la llama para distinguir conceptualmente entre la agresión en general y aquella volcada contra la propia especie, es producto del carácter humano y de sus pasiones¹⁰⁸, en contra de Freud quién afirma que la destructividad es un instinto filogenético. Recordemos que Freud reduce todas las pulsiones (en tanto instintos racionalizados) en dos categorías o grupos: los instintos de supervivencia y los instintos sexuales. Esta destructividad humana de la que he venido hablando, Freud la denomina el instinto de muerte, pero entendido éste como un instinto filogenético heredado desde el primer ser vivo, inherente a toda materia orgánica. Es una pulsión que cuando se dirige contra el organismo es autodestructiva y cuando se dirige hacia fuera destruye a los demás¹⁰⁹.

Pero Fromm niega la pretensión de que la destructividad sea un instinto orgánico o filogenético¹¹⁰ que se sustenta biológicamente. Su argumentación es la siguiente: La vida de cualquier organismo tiende a conservarse y prolongarse el mayor tiempo posible. A lo largo de la historia natural de la Tierra los organismos vivos se han complicado y especializando cada vez

¹⁰⁸ Cfr. *Ídem*, p. 86 y ss. y p. 257 y ss.

¹⁰⁹ Véase el capítulo primero, sección segunda de este trabajo.

¹¹⁰ El concepto "filogenético" hace referencia a aquellas características biológicas de una especie, y que se transmiten a cada uno de sus miembros.

más, formando redes de simbiosis, donde unos organismos llegan a depender para su sobrevivencia y reproducción de organismos de otras especies. La vida, la materia orgánica, se ha ido desarrollando y perfeccionado hasta lograr un organismo capaz de pensar y de pensarse a sí mismo¹¹¹. Es decir, la vida es un desarrollo que tiende a alargarse y preservarse a sí mismo.

Como ha dicho Hegel, el ser humano “es Naturaleza pensándose a sí misma”¹¹². El desarrollo evolutivo de la naturaleza para llegar hasta este punto se nos muestra incompatible con la tesis del instinto de muerte, la cual afirma que la muerte es el fin último buscado por todo organismo vivo, y todos sus cambios evolutivos han sido provocados por “factores externos” que los han obligado a alejarse de su muerte (es decir, regresar al estado inerte de la materia inorgánica, del que han sido arrancados), si todo eso fuese cierto, aún cabría una pregunta por responder: ¿qué fuerza pudo haber intervenido en la materia inorgánica para que, en contra de su “voluntad” o natural disposición, la haya obligado a salir de su estado inerte hacia la vida? Pareciera que estamos aquí ante un regreso al creacionismo.

Diciéndolo todo, la teoría instintivista responde a la necesidad de justificar el orden moderno de competencia económica despiadada intentando demostrar que es un orden natural: buscan probar que el hombre mismo y su sociedad son producto de una competencia despiadada de origen filogenético. Pero siendo el carácter aquello que determina el comportamiento, las personas buscan y encuentran por lo general un punto medio¹¹³ entre lo que su carácter les hace desear y lo que puede hacer para no sufrir consecuencias peligrosas.

¹¹¹ Cfr. Fromm, *La teoría freudiana de la agresividad y la destructividad*, en *op. cit.*, pp. 432 – 468.

¹¹² Cfr. el Prólogo de G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2008.

¹¹³ En este punto resulta evidente la filiación aristotélica de Fromm.

Ahora bien, la agresividad defensiva sirve a los intereses vitales del animal (a su supervivencia) y es biológicamente adaptativa. Su principal manifestación es la huída o fuga y sólo se manifiesta físicamente como último recurso. Neurofisiológicamente hablando, el impulso de fuga desempeña un papel igual o mayor al impulso de combatir. Pero esta regla no aplica particularmente en aquellos animales depredadores que tienen la necesidad de cazar y matar a otros animales para alimentarse. La actividad depredadora no es destructividad, ya que responde a un instinto de supervivencia –la alimentación–, y su impulso cesa cuando se satisface el apetito. Fromm define la depredación como una agresividad especial, la instrumental (es decir, que sirve como instrumento o medio para obtener un fin). Aún así, el hombre no es un animal filogenéticamente depredador, y por ello su agresividad no es del tipo rapaz: el sistema digestivo humano tiene todas las características fisiológicas de un vegetariano¹¹⁴; además, todos los animales depredadores cuentan con las herramientas o instrumentos necesarios para desarrollar su actividad rapaz: garras, colmillos, velocidad, fuerza, etc., sin embargo el ser humano no cuenta de manera natural con estas herramientas.

¿Cuál es, pues, el origen de la destructividad? Veamos: según Fromm, la presencia de abundante alimento no impide por sí sola que aumente la agresividad si los individuos se encuentran en condiciones de hacinamiento (es decir, en condiciones de espacio reducido o en cautiverio); de aquí se deducen dos motivos fundamentales de la destructividad: la escasez de espacio y la escasez de alimento. Pero no sólo es necesaria la satisfacción de estas necesidades fisiológicas, sino que es fundamental y necesario el ejercicio completo de todas las facultades naturales. La vida triste y lánguida que podemos observar en los animales de cualquier zoológico lo prueba.

¹¹⁴ Hecho también sustentado por Santiago Genovés, ver sección tercera del capítulo primero del presente trabajo.

Otro pretendido motivo de la agresividad interespecífica proviene de la denominada “búsqueda de liderazgo”,¹¹⁵ pero entre los chimpancés (especie animal más próxima al ser humano) se ha podido observar que dicha búsqueda no es agresiva ni es ostentada por el más fuerte, sino que es definida por la competencia demostrada en el mando del grupo.

Hay que notar, además, una circunstancia usual: siempre que es ejercida una agresividad contra otro grupo humano, se intenta infundir un sentimiento de inhumanidad contra el enemigo para justificar el uso de medios agresivos. Para Fromm esto se debe a que el ser humano, debido a que carece del bagaje instintivo, no reconoce fácilmente a sus conespecíficos; es decir, al carecer del bagaje instintivo que le permitiría tener conciencia de la identidad de su especie, para él todo extraño o extranjero le parece como si perteneciera a otra especie. “Es [esta] índole de la humanidad del hombre lo que lo hace tan inhumado”¹¹⁶.

Al final, lo que Fromm argumenta es que el ser humano no reconoce naturalmente a sus congéneres debido a esta carencia instintiva, por lo que tienen que ser enseñados, deben ser aprendidos históricamente (algo así como la historia de Tarzán); y del mismo modo, también deben enseñárseles quiénes son sus enemigos, lo que produce que se propicie esta deshumanización (en tanto “extranjerización”) producto de la incapacidad congénita del ser humano para reconocer a otros seres humanos. Esto propicia que las mentes de las personas sean “manipulables”, haciéndoles ver el peligro allí donde no existe, o en otras palabras, le hacen ver a enemigos ahí donde no los hay; el método más sencillo es deshumanizando o animalizando a aquellos *otros* que son considerados como un enemigo, apelando a esta animalidad para justificar el ejercicio de la violencia.

¹¹⁵ Ver el capítulo primero de su libro aquí citado, en particular la sección sobre antropología.

¹¹⁶ Cfr. Fromm, *op. cit.*, pp. 132 – 134.

Un ejemplo claro y desde la experiencia latinoamericana que ilustra este fenómeno son los debates que surgieron con motivo del cuestionamiento sobre la legitimidad de la conquista española de América llamados *La Controversia de Valladolid*¹¹⁷, donde, a mi juicio, queda evidenciado que son los intereses que se tienen para con una sociedad o comunidad lo que conlleva la identificación que se tenga de ellos: si se busca explotar (conquistar), entonces se justifica el acto aludiendo a que son animales, cuasi-salvajes que hay que civilizar (o exterminar). Así, esta psicología de la dominación se convierte en una adaptación social, en una máscara que oculta las verdaderas causas o intenciones que se tienen detrás de estos actos aparentemente benevolentes y humanistas de “civilización” de los pueblos americanos.

¿Cómo funge esta psicología de la dominación su papel enmascarado? Veamos: la felicidad (aquella felicidad cotidiana y terrenal que piensa el psicoanálisis) no se basa en la cantidad bruta de necesidades satisfechas (o placer experimentado), sino en la facilidad de su satisfacción como de su plenitud. Se pueden satisfacer decenas de necesidades, pero si el número de éstas va en aumento, o simplemente son, por su gran cantidad o por su costosa asequibilidad, difíciles de satisfacer plenamente entonces el sujeto vivirá en una frustración constante (y por ende, será infeliz). En cambio, si los satisfactores fueran fácilmente asequibles, y existiesen en relativa abundancia para dar abasto a la comunidad, entonces la felicidad de cada sujeto será una realidad concreta, plausible. Poco e ingenuo sería afirmar que con la simple satisfacción de las necesidades biológicas el hombre alcanzará la felicidad, pero el hecho de que el individuo goce de poca o nula frustración favorece su satisfacción plena, facilitando el pleno desarrollo de sus facultades y capacidades.

¹¹⁷ Protagonizadas por Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, la cual veremos con más detalle en la segunda sección del presente capítulo.

Así pues, “vivir en una economía de mercado es vivir en una tragedia doble que empieza en la insuficiencia y termina en la privación”¹¹⁸. La pobreza no es intrínseca al hombre en tanto que la Naturaleza provee suficientemente de los medios requeridos para la satisfacción de las necesidades fisiológicas, sino que es más bien una relación entre los medios que se poseen y los fines (necesidades) que se desean alcanzar (satisfacer).

La guerra primitiva es prueba de ello, ya que no existían impulsos económicos fuertes que las motivaran. Antes de la aparición de la agricultura y el pastoreo (ganadería) cada individuo producía aquellos medios que él, y tal vez su familia, necesitaban para la satisfacción de sus necesidades y para el intercambio por otros productos con otros individuos. No existían realmente excedentes que permitiesen la aparición de las riquezas que motivaran económicamente a otros grupos a atacarlos con el fin de apoderarse de tal riqueza. De hecho, en el neolítico la sociedad tenía una base matriarcal y era igualitaria¹¹⁹.

Con la aparición de la ganadería y la agricultura y las mayores proporciones de producción posibles gracias a ellas, aparecieron las primeras riquezas, ya que el individuo podía producir más de lo que biológicamente necesita para la satisfacción de sus necesidades, lo que deriva en un excedente que, junto a su acumulación, dio origen a las riquezas primitivas, que consistían básicamente en la abundancia de los satisfactores primarios. Pero junto con esta posibilidad de generar excedente también apareció la posibilidad de utilizar a otros seres humanos como herramientas o instrumentos económicos de producción y riqueza, que habiendo sido sometidos violentamente, entregarán el excedente de su

¹¹⁸ *Ídem*, p. 154.

¹¹⁹ Cfr. *Expedición a la violencia* de Santiago Genovés, *Anatomía de la destructividad humana* de Erich Fromm, *El origen de la familia, la propiedad y el estado* de Federico Engels, *El apoyo mutuo* de Piotr Kropotkin, entre otros.

producción (es decir, la producción total menos los satisfactores mínimos requeridos por el individuo para sobrevivir) al vencedor¹²⁰.

En este periodo, hace aproximadamente 5,000 años, aparece la guerra institucionalizada, cuyo objetivo (ahora evidenciado como económico) es el sometimiento de otros individuos para apropiarse de los excedentes de la producción de su trabajo (es decir, de su riqueza). Es bajo estas circunstancias que nace la pobreza del ser humano.

La destructividad es parte del carácter social de una comunidad, y no un rasgo conductual aislado: se presenta ahí donde hay una conjunción de pasiones. Por ello Fromm la categoriza como síndrome: aparece como una mezcla de pasiones. Así, la destructividad en el ser humano no es debida a un potencial innato propio del hombre, sino al hecho de que las condiciones creadoras de agresión han ido aumentando conforme ha ido aumentando el desarrollo de la “civilización”¹²¹. Por ello, ahora más que nunca, parece que el ser humano es un ser indefectiblemente agresivo, y por ello el uso de la agresividad es una vía sumamente válida hoy en día.

Pero aún la observación darwiniana de la selección sexual que ha dado pie a tan malos entendidos no es válida *per se* para el ser humano, ya que como se ha dicho, el ser humano cuenta con un aparato psíquico (el carácter) que suple en ciertos aspectos la carga instintiva.

Aún así, la agresividad defensiva, herencia filogenética y adaptativa, tiene una mayor incidencia en el hombre que en los animales. Esto se debe, según Fromm, a una serie de razones que descansan, ultimadamente, en las condiciones específicas de la existencia humana: *el ser humano, debido a su capacidad de imaginar y prever, no sólo percibe el peligro claro y presente,*

¹²⁰ Cfr. Engels, *op. cit.* y Fromm, *op. cit.*

¹²¹ Esta tesis es central en el trabajo de Fromm. Véanse en particular el capítulo octavo de la obra citada.

*sino también aquellos que imagina que le pueden suceder en el futuro*¹²². El mecanismo de defensa puede ser movilizado aún cuando la amenaza no sea inmediata.

El ser humano, pues, se deja persuadir cuando le hacen creer peligros que en realidad no existen. Sin embargo, en ninguna sociedad tiene hombre alguno el poder suficiente, por sí mismo, para hacer creer lo increíble; para ello es necesaria una estructura social que lo permita y facilite¹²³. El ser humano responde a las amenazas de sus intereses vitales, pero su gama de intereses es mucho más amplia que la de los animales, ya que debe sobrevivir tanto física como psíquicamente. Dentro de esta gama de intereses, el ser humano coloca aquellos objetos que son producto de su devoción, aquellos que considera “sagrados”, y el individuo como el grupo también reaccionan a un ataque hacia estos objetos como si fuese su vida la que peligrara¹²⁴.

Pero entre todos estos intereses, el que históricamente ha jugado un rol muy importante es el de la libertad. La libertad es una reacción del organismo humano, y lo prueba el hecho de que siempre ha habido rebeliones contra los opresores, tanto si existe posibilidad de victoria como si no la hay, ya que “la libertad es la condición del pleno desenvolvimiento de una persona”¹²⁵. Más allá de la esperanza de éxito, la libertad es la condición *sine qua non* para el desarrollo de las facultades del hombre, y no resulta en absoluto extraño que cualquiera que carezca de ella luche hasta su muerte por conseguirla.

La agresión instrumental, como se mencionó anteriormente, es aquella que tiene por objeto lograr aquello que es necesario o deseable, sirve de

¹²² Cfr. *Ídem*, p. 201.

¹²³ Cfr. *Ídem*, p. 202.

¹²⁴ Cfr. *Ídem*, p. 203.

¹²⁵ *Ídem*, pp. 204-205.

medio para la consecución de un fin¹²⁶; pero a diferencia de la agresión defensiva, no está programada filogenéticamente. Su manifestación más importante es la guerra, ya que si ésta fuera solamente una carencia de método para lograr acuerdos entre las sociedades, sería de suponer que el hombre es menos agresivo en tanto más civilizado. Pero, como sagazmente evidencia Freud, sucede justo lo contrario.

Hay que entender al ser humano como una mezcla de dos condiciones biológicas: la determinación cada vez menor del comportamiento por los instintos y el desarrollo de su cerebro (psique)¹²⁷. El ser humano, pues, no vive su vida repitiendo la pausa de su especie (como los animales), sino que tiene que vivirla él como individuo y desde su individualidad. No se siente “como en casa” en la Naturaleza, y su existencia es un problema que debe resolver, lo cual le produce un desequilibrio constante. “El mundo no fue hecho para el hombre. Al hombre lo lanzan al mundo y sólo por su actividad puede crear un mundo conducente a su desarrollo cabal”¹²⁸.

Este conflicto existencial del hombre (el de definir su propia existencia) produce necesidades psíquicas comunes a todos los hombres (en tanto que todos los seres humanos debemos definir, en alguna medida y hasta cierto punto, nuestra propia existencia); pero pueden ser satisfechas de distintos modos. Estos “modos” de satisfacción de las necesidades, son lo que Fromm denomina “las pasiones del carácter”. La necesidad existencial es biológica (ej. la libertad), pero el modo en que esta es satisfecha procede del carácter, el cuál es, ultimadamente, una construcción (aunque fuese inconsciente) del sujeto.

Así, el carácter se nos presenta como el sistema no instintivo mediante el cual el hombre se relaciona con otros hombres y con la naturaleza; “es el

¹²⁶ Cfr. *Ídem*, pp. 212-218.

¹²⁷ Ver el capítulo noveno de la obra citada de Fromm.

¹²⁸ *Ídem*, p. 265.

sustituto humano de los instintos animales ausentes”. Es la segunda naturaleza del hombre. Las diferencias del carácter entre los distintos individuos y las distintas sociedades, radican en las diferencias de las condiciones históricas (sociales) en que se vio obligado a desarrollarse el individuo.

El ser humano se puede sentir seguro de su mundo (de su existencia) mediante la profunda introspección (cosa sólo lograda por una pequeña minoría), o mediante el consenso de quienes lo rodean (la imagen de nosotros que es proyectada a los demás, y desde quienes es retroalimentada). Aunque el modo de existencia, o “mundo”, o guía, con que se mira la realidad sea equivocada, lo importante es que cumple su misión psicológica¹²⁹ (la de proporcionar seguridad o “sentido” a la existencia). De este modo, el hombre no sería tan influenciado o persuadible si no fuera tan vital su necesidad de un sistema coherente de orientación de su existencia en el mundo.

Así, el “carácter social” nace de las necesidades de cada sociedad de emplear la energía humana del modo específico necesario para su particular funcionamiento¹³⁰. Las pasiones del carácter no se presentan solas como unidades sino como síndromes, interrelacionadas. Dentro de estos síndromes, existe el “favorecedor de la vida” (solidaridad, amistad, justicia) y el “contrario a la vida” (sadismo, voracidad, narcisismo)¹³¹. Pero ninguno de estos síndromes es filogenético, como no lo son las pasiones que los conforman, sino que son producto del desarrollo del hombre. “El hombre es una ser en búsqueda y construcción activa de su desarrollo”¹³².

¹²⁹ Cfr. *Ídem*, pp. 236, 257.

¹³⁰ Cfr. *Ídem*, p. 256.

¹³¹ Ver el capítulo décimo de la obra citada de Fromm.

¹³² *Ídem*, p. 258.

¿Por qué en la historia occidental no parece que se hayan desarrollado los afanes “más altos” del hombre, aquellos favorecedores de la vida, sino que ésta parece regida por la voracidad y la destructividad? *Precisamente porque las cualidades negativas del carácter del hombre se han difundido a medida que avanza la civilización. El ser humano sólo puede desenvolverse a cabalidad si las condiciones exteriores dadas (sociales e históricas) son conducentes a ese objetivo.*

La civilización ha producido un aumento de la agresividad ya que para ser construída resulta necesario el ocio, el cual sólo es posible cuando el individuo ocupa una pequeña (o ninguna) parte del día en la búsqueda de los satisfactores necesarios, y en cambio ocupa el día en el ocio, padre de la filosofía (como afirma Aristóteles). Pero para que esto fuese posible ahí donde la técnica no podía proporcionar la solución (o al menos, no de forma cabal, sino sólo parcialmente –con el descubrimiento de la agricultura y la ganadería-), fue necesario que del trabajo de otros individuos se obtuvieran los satisfactores que el ocioso requiere para continuar con su vida y su “trabajo intelectual”¹³³. Pero aquellos, eventualmente, estuvieron en desacuerdo con patrocinar tan galante vida, oponiéndose. Se confrontan y entonces surge la esclavitud¹³⁴.

Como he dicho hasta aquí, en el estudio que hace Fromm sobre la destructividad humana, vemos que ésta no tiene un origen filogenético, sino que es un síndrome humano, es una conjunción de pasiones humanas, que debido al aprendizaje social se manifiesta de diversas maneras, una de las cuales es la destructividad. Pero a la pregunta de qué la origina, nos lleva a la conclusión de que debido a la carencia de carga instintiva, a diferencia del

¹³³ Cfr. Fromm, *op. cit.*, Marx, *El capital*, Engels, *op. cit.*

¹³⁴ Prueba de ello son todas las revoluciones, pero de las cuales resultan un ejemplo ilustrativo las múltiples guerras civiles vividas por las antiguas ciudades griegas, así como todas las luchas por reivindicaciones sociales.

resto del reino animal, el hombre es sugestionable acerca de qué o quién percibe como una amenaza.

Resulta de lo anterior, entonces, que el ser humano confunde a todo aquello que no conoce como una posible amenaza, como proveniente de otra especie, deshumanizando a todos aquellos que no conoce *debido a su ignorancia*. Y aunque la ignorancia juegue un papel fundamental en este proceso, en ella no se centra el quid del asunto. Un ejemplo (ya anunciado) desde América servirá para ilustrarlo: la Controversia de Valladolid caracterizada por Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda por órdenes directas del rey Carlos I de España y V de Alemania.

La controversia de Valladolid y la deshumanización de los esclavos

La Controversia de Valladolid se realiza debido a la preocupación del rey español Carlos I por definir cuál era la manera más justa de llevar a cabo la guerra contra los indios de la Nueva España. Tomó la decisión, el 16 de abril de 1550, de suspender todas las conquistas en América hasta que un grupo selecto de teólogos y consejeros decidieran un “método justo de llevarlas acabo”¹³⁵. Nótese que la preocupación no era si la guerra era legítima, sino cual método era el más justo para realizarla. La supremacía española y el señorío que ellos creían que debían ejercer sobre aquellos indios no estaba en duda; es decir, de cualquier manera la guerra conquistadora se seguiría llevando adelante. “Los conquistadores -dice Hanke- tendían a preguntarse [...] ¿cuándo se podrá hacer una guerra justa para obligar a los indios a servir a Dios, al rey y a nosotros? Y los

¹³⁵ Hanke, Lewis. *El prejuicio racial en el Mundo Nuevo*. SEP/Sistemas. México, 1974, p. 72.

eclesiásticos se preguntaban con vehemencia cómo cambiar a los aborígenes de lo que son a lo que debían ser”¹³⁶.

La idea más dramáticamente empleada a favor de la conquista, en voz de Juan Ginés de Sepúlveda¹³⁷, fue la de aplicar a los indios una tesis aristotélica –por demás malinterpretada- sobre la esclavitud natural¹³⁸. Según la interpretación de Sepúlveda, la naturaleza dispone de un cierto número de personas para ser esclavos, y de otros para ser esclavizadores. Sin embargo, la sentencia aristotélica reza: “El que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza”¹³⁹; es decir, la condición de esclavitud referida por Aristóteles concierne al individuo: éste debe hacerse dueño (a través de la razón) de sí mismo; no por la mera superficialidad de que la naturaleza haya dispuesto de un cierto número de hombres desafortunados para ser esclavos de otros más venturosos.

Incluso llegó a decir que, debido a que eran seres tan brutales, la guerra contra ellos no era sólo conveniente, sino justa. Por el contrario, Bartolomé de las Casas¹⁴⁰ fue un gran defensor de los indígenas, y dedicó la mayor parte de su vida –y que hoy podríamos juzgar increíble de creer- a defenderlos y a *probar* que eran personas en iguales condiciones que los españoles.

Sepúlveda quería fundar sus tratados desde la teoría del Derecho Natural, ya que el orden jurídico estaba fundado en él y era en esta dimensión jurídica donde debían de ser tratados los problemas de

¹³⁶ *Ídem*, p.30.

¹³⁷ J. G. Sepúlveda (1490-1573) es autor de quince tomos de sus obras completas, llevado a cabo por el Ayuntamiento de Pozoblanco, España.

¹³⁸ Véase la *Política* de Aristóteles, capítulo uno.

¹³⁹ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴⁰ Fray B. de las Casas (1484-1566) es autor, entre otros, de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

América¹⁴¹. Justificaba este derecho natural en tal especie jurídica por la participación de la ley eterna en la criatura racional, ya que la razón nos inclina al bien y nos aparta del mal. Dice que aquello determinante del contenido del Derecho Natural es el común sentir de los hombres (lo que estiman los hombres más sabios y virtuosos). Sepúlveda hace una identificación entre Derecho Natural y derecho de Gentes, pero este último “estaba restringido a los países civilizados ya que de esta manera es posible situar a los indios al margen de las elementales condiciones de vida jurídica indispensables para el respeto por los demás pueblos”¹⁴².

En el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Sepúlveda enuncia cuatro causas justas de la guerra contra los indios: Por la servidumbre natural de los indios. “Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio; aunque no en fuerzas corporales, estos son por naturaleza los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas, son por naturaleza siervos y es justo y útil que lo sean. [...] y si rechazan tal imperio, se les puede imponer por medio de las armas y tal guerra será justa, según el derecho natural lo declara”¹⁴³. Esta proposición, como ya se dijo, se apoya en una interpretación muy dudosa de la tesis aristotélica que afirma: “El que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza”.

Sepúlveda se apoya en la idea cristiana apostólica para afirmar que existe para los reyes católicos de España la obligación de desterrar los crímenes nefandos de sacrificios humanos y antropofagia. Debido a las prácticas religiosas de los indios y a la interpretación de algunos pasajes de las Sagradas Escrituras, Sepúlveda hace referencia a presuntos indicios de Dios respecto al exterminio de los bárbaros (el diluvio universal, Sodoma y

¹⁴¹ Cfr. García-Pelayo, en su *Introducción* a la mencionada obra de Sepúlveda, pp. 4-14.

¹⁴² *Íbidem*.

¹⁴³ Sepúlveda, Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1997, p.85.

Gomorra, etc.). Es por esto que les es lícito a los cristianos perseguir a los paganos y hacer guerra si no observan la ley natural (es decir, cristiana).

Busca liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos monstruosos. Al castigar al que hace ofensa a Dios “se libra de grandes opresiones a muchos hombres inocentes, como vemos que pasa en la sumisión de estos bárbaros de los cuales consta que todos los años, en una región llamada Nueva España, solían inmolar a los demonios más de 20,000 hombres inocentes”¹⁴⁴.

Y finalmente, para favorecer la predicación del Cristianismo. Menciona esta causa como el fin justo y pide los medios para llevarlo a cabo. Si bien, es debido mostrarles el camino de la verdad por medio de enseñanzas, para hacerlo posible es necesario el dominio español.

Bartolomé de las Casas realiza una refutación puntual de dichas tesis desde el punto de vista escolástico y cristiano en su *Apología*. El análisis de su obra cae fuera de los límites de este trabajo, pero cabe mencionar que refuta todos y cada uno de estos argumentos basados en interpretaciones, tanto de autoridad como de los Evangelios, y en sus propias observaciones, quién a diferencia de Sepúlveda que sólo supo de oídas, vivió y conoció durante muchos años a los indios de México. Además de las refutaciones sobre las interpretaciones¹⁴⁵, cobra relevancia su refutación del carácter

¹⁴⁴ Ídem, p. 129.

¹⁴⁵ Bartolomé de las Casas, en su *Apología*, escribe: “Aunque los indios no puedan excusarse ante Dios por participar de la idolatría, sin embargo, ante los hombres están totalmente excusados por dos razones: la primera razón, consiste en que los indios incurren en un error probable [...]. Existen plenos acuerdos, en todos los pueblos indios conocidos, en cuanto a la opinión sobre sus dioses, la obligación de ofrecerles sacrificios y las cosas que deben ser sacrificadas. Tales dioses son adorados por aquellas personas [...] y la idolatría es confirmada por decretos legales y por la sanción de sus príncipes [...] Finalmente, dado que sus ídolos no son adorados secretamente, sino pública y religiosamente en sus templos, es evidentísimo que incurren en un error probable. La segunda razón por la que se prueba que los indios no deben creer inmediatamente que es ilícito inmolar hombres a sus dioses consiste en que no se les puede presentar evidencia, en pocas e incluso muchas palabras, para mostrarles que el sacrificio humano al Dios verdadero está prohibido por la razón natural” pp. 423-424,431 Bartolomé de las Casas le concede a los indios el que tengan su cultura, sus dioses y sus costumbres. No trata de

sanguinario y antropófago de los indios, donde afirma que aquellas prácticas sanguinarias no eran ni cotidianas, ni masivas, y que incluso llega a excusar aludiendo a su ignorancia de la Ley de Dios.

Lo que se analizará aquí, más allá del argumento de autoridad, común en la escolástica (que apela acríticamente a los clásicos como Aristóteles), y también dejando a un lado el argumento eclesiástico de la evangelización, se hace visible que la argumentación de Sepúlveda se basa en el carácter salvaje, bestial y semihumano de los americanos, caracterizados por la antropofagia y los sacrificios humanos, los cuales deben ser desterrados por la mano liberadora española en pro de las inocentes víctimas. Aquí se deja ver que, en última instancia, la guerra se justifica por los “inocentes”. ¿Qué implicaciones tiene esto? Si hay inocentes que salvar, primeramente, sólo se puede tratar de seres humanos, ya que en el mundo animal no existe ningún mandato (ni cristiano ni de ningún otro tipo) acerca de un “orden” que deba ser instaurado por los seres humanos. Es decir, el ser humano no tiene injerencia en la configuración más que del ser humano (el resto, el mundo animal y vegetal, sigue sus propias leyes naturales). Y si se trata de inocentes a los que hay que salvar; se trata entonces de otros seres humanos indefensos que merecen la compasión y salvación cristiana. Por ello la guerra es justa.

Lo que quiero mostrar aquí es que a pesar de que incluso Sepúlveda utiliza el adjetivo “semihumanos” para caracterizar a los americanos, toda guerra contra ellos sólo tiene “justificación” en tanto que se trata de seres humanos que violan la “ley natural”. Es decir, aunque Sepúlveda desearía que se les entendiera como animales salvajes, su humanidad no se oculta incluso a sus ojos, por lo que debe apelar a la salvación de los inocentes.

negarlos, ni trata de imponerles la cultura occidental, como él mismo afirma, incurren en un ‘error probable’, con ello les concede tener el error, es decir, les concede sus propias creencias con sus argumentos y razones; y la única forma de atraerlos al cristianismo es dándoles mejores argumentos y mediante el ejemplo de la vida cristiana.

Entonces, no es precisamente aquello que señalaba Fromm como el origen de las discordias, a saber, la carencia de un mecanismo natural (instintivo) para identificar a los miembros de la propia especie aquello que provoca y propicia la destructividad; sino que es precisamente el afán de conquista (de riquezas, de gloria, etc.) el que propicia una deshumanización de aquello que se pretende conquistar. Pero este proceso de deshumanización, por más que se intente, nunca se puede consumir: la humanidad de los hombres se nos muestra en una primera instancia, no es algo que se nos oculte debido a una “ignorancia” instintiva, como lo supone Fromm. Justamente por ello, al final de su argumentación, y a pesar de sus evidentes deseos por llevar la discusión hacia ese fin, Sepúlveda termina, irremediabilmente, por concederles cierto grado de humanidad, reduciendo sus conclusiones a una mera obligación apostólica.

Aunque sobra mencionarlo, después de este pequeño periodo de “discusión”, que más parecería una época de planeación y abastecimiento, se reanudaron las conquistas y exploraciones españolas en todos los frentes.

* * *

La identidad humana, el reconocer en otro ser como un congénere o no, no es algo que es el ser humano haya “olvidado” durante su proceso evolutivo, y que por ende sea algo que de “aprender” históricamente. El ser humano, debido a la consciencia e identidad que tiene de sí, entiende y reconoce la humanidad de sus congéneres. Pero efectivamente Fromm tiene razón cuando afirma que la “deshumanización”, es decir, el presentar a otro individuo o grupo como una amenaza, como algo desconocido, algo extranjero, deviene en un sentimiento de aversión e incluso agresivo en contra de ellos. Pero estas pasiones no surgen debido a una carencia en el

aparato instintivo (biológico a fin de cuentas) del ser humano, sino en otro lugar.

Este sentimiento de aversión surge por la ignorancia, cierto, pero no de la humanidad, sino de la *real amenaza*. Se puede sugestionar a un ser humano de creer algo que no es real (ya no digamos algo increíble), primeramente por la ignorancia que tenga acerca de lo que se le va a sugestionar. Si un individuo no conoce en lo absoluto siquiera la existencia de un grupo humano determinado, es mucho más factible hacerle creer que aquellos representan, de una manera u otra, una amenaza contra él (y su sociedad). Pero si se tiene conocimiento de aquello sobre lo que se le busca sugestionar, el sujeto presentará, al menos, alguna resistencia a tal sugestión apoyado por sus propios conocimientos.

Es decir, que el hombre sea sugestionable no radica en una carencia filogenética, sino en la ignorancia que se tenga. Un hombre no ve en otro hombre una amenaza por el simple hecho de “tenerlo enfrente” y no reconocerlo. Lo considerará una amenaza si en su propia experiencia lo ha sentido como una amenaza o peligro. Pero si no tiene una experiencia de peligro no responderá necesariamente, de manera natural, en un modo agresivo. Sólo se responde agresivamente ante un objeto que no *ha representado* una amenaza cuando hemos sido sugestionados (intencionalmente o como un producto cultural) ha actuar de una manera u otra. Ultimadamente, el factor sugestivo radica en la ignorancia e inconsciencia que se tenga acerca de tal objeto.

Del mismo modo, el análisis de la controversia de Valladolid nos sirve para mostrar que aquello que se pretende hacer pasar por la “ley” (ya sea natural, divina o jurídica) responde a los intereses de aquellas personas o grupos que ostentan el poder de la ley, o de aquellos que lo buscan. De este modo, Sepúlveda no hacía, en su papel de historiador de la Corona, más que justificar y tranquilizar la consciencia de su soberano emperador. ¿Cómo? Diciendo que como aquellos eran salvajes y paganos, los conquistadores les

hacían la caridad cristiana de “liberarlos” de tan tremendos sacrificios, y no sólo eso, también liberaban y salvaban su alma. Todo por el módico precio de su libertad.

Son aquellos que buscan o que poseen el poder de la ley, y por ende todos sus privilegios e impunidades, quienes buscan la ignorancia de los individuos para lograr sugestionar en ellos ideas de amenazas, peligros y paraísos que no existen; y sólo gracias a la estructura social que se ha creado históricamente junto con ellos, se hace posible la consumación del proceso sugestivo, logrando despertar en los individuos sentimientos hacia otros que, sin tal sugestión, probablemente nunca se hubiesen despertado.

Este uso y concepción de las leyes no necesariamente debiera ser así, como lo afirma Platón en *Las Leyes*¹⁴⁶. Ahí cuestiona, en el Libro I, aquellas constituciones (leyes) que están conformadas a garantizar, en caso de guerra, la victoria; las cuales centran toda su organización en la obtención de aquel fin. Platón afirma que si este principio aplica para las relaciones de las ciudades, permanece idéntico para los individuos, de tal suerte que, en caso de discordia, el mejor juez no es aquel que por medio de la violencia concede la razón, ni siquiera aquél que, concediendo la razón a los buenos, determine la muerte de los malos; el mejor juez es, según nos dice Platón, aquel que reconcilie a los individuos en discordia, sin provocar violencia y reforzando la amistad.

De este modo, para Platón las mejores leyes deben estar encaminadas hacia la paz y la concordia, buscando la justicia perfecta y el fortalecimiento de la amistad, es decir, de los vínculos que cada uno de los miembros tiene con el resto de la sociedad. “El mayor bien no se haya ni en la guerra ni en la revolución; está a la vez en la paz y en la mutua benevolencia”¹⁴⁷, provistas y garantizadas estas por la constitución y la

¹⁴⁶ Platón. *Las Leyes, Libro I* en *Obras completas*, Ed. Aguilar, España, 1999, pp. 1274-1293.

¹⁴⁷ *Ídem*, p. 1276.

sociedad. Sin embargo, no es este el sentido que poseen las leyes en las legislaciones de los Estados modernos, sino, incluso, parece que es exactamente el contrario.

CAPÍTULO TRES

LA CIVILIZACIÓN Y LA VIOLENCIA

Hemos visto que el ser humano, al menos desde sus orígenes históricos, no es un ser violento por naturaleza. También se ha dicho que el propio desarrollo de la comunidad originaria implicó más bien un instinto de sociabilidad, de apoyo mutuo (como lo denomina Kropotnik), antes que un instinto de agresión en contra de sus congéneres. De aquí he concluido que la violencia, como característica de los seres humanos, no proviene de su naturaleza o de sus genes, sino que se ha ido desarrollando de manera proporcional y paralela al desarrollo de la civilización alcanzado por la humanidad.

Entonces, ¿cómo surgió esta violencia intraespecífica institucionalizada? Aunque esta es una pregunta que ha suscitado múltiples debates, y no menos posturas al respecto, puedo pretender aquí un acercamiento suficiente que nos permita dilucidar el proceso de génesis y posterior desarrollo y manifestación de la violencia. Para ello, es necesario recorrer, aunque sea a pasos agigantadísimos, la historia del desarrollo de la civilización del hombre.

El desarrollo, la cultura y la civilización

Según F. Engels¹⁴⁸, y siguiendo expresamente a Lewis Henry Morgan¹⁴⁹, no hay mejor manera para establecer el grado de superioridad de

¹⁴⁸ Engels, Friedrich (1820-1895) en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Quien toma como base notas hechas por C. Marx al respecto.

¹⁴⁹ L. H. Morgan (1818-1881) es autor de *La sociedad antigua*.

la humanidad con respecto a sus ancestros históricos y prehistóricos, es decir, su *desarrollo*, que mediante el grado de dominio de la naturaleza y su producción de víveres¹⁵⁰, o su capacidad de satisfacción de sus necesidades. Distingue tres estados en el desarrollo de la humanidad: el *estado salvaje*, caracterizado por la caza, pesca y recolección. Su herramienta distintiva es el arco y la flecha. El *estado barbarie*, caracterizado por la agricultura, la alfarería y el sedentarismo; su herramienta distintiva fue el hierro. Finalmente, el *estado civilización*, caracterizado por la elaboración de productos artificiales por medio de la industria y el arte¹⁵¹.

Pero junto a este desarrollo de la humanidad conforme al dominio de la naturaleza y sus modos de producción, también está el desarrollo de la organización de la familia, la cual cambia y se modifica paralelamente al grado de desarrollo de la civilización.

La organización en familia se diferencia de la horda por el hecho de que en la época de celo los lazos sociales se relajan al interior de la horda y cualquier miembro puede reproducirse con cualquier otro. En cambio, al interior de la familia, los lazos sociales no se relajan aún estando en “época de celo”¹⁵², lo que impide, primero, que una parte específica del grupo no pueda reproducirse con otras partes específicas de él, prohibición que se va desarrollando hasta alcanzar el grado en que cada mujer puede reproducirse sólo con un hombre. Los límites entre la horda y la familia estarían ahí donde los celos del macho impiden que otro(s) macho(s) se reproduzcan con aquella(s) que considera *su(s)* hembra(s)¹⁵³.

¹⁵⁰ Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Ed. Época, México, 1979, p. 25.

¹⁵¹ *Ídem*, pp. 28-31.

¹⁵² El ser humano es una especie biológica que no tiene periodos de celo fijos, ya sea por temporada, o cíclicamente. El ser humano es una especie que se mantiene en celo, diríamos, todo el tiempo.

¹⁵³ *Ídem*, p. 40.

Si bien toda la historia de la humanidad atestigua un desarrollo en su organización como familia, Engels prueba que la organización familiar, con las restricciones sexuales implícitas en ella (y presupuestas por el psicoanálisis), originariamente debió haber sido un obstáculo para el desarrollo de las comunidades humanas por la sencilla razón de que la falta de celos era necesaria para que pudiera desarrollarse la comunidad. “Los hombres primitivos, en la época en que pugnaban por elevarse por encima de la animalidad, o no tenían ninguna noción de familia, o a lo sumo sólo conocían una forma que no se encuentra en los animales [desconocida ahora para nosotros]”¹⁵⁴.

Es decir, para que la sociabilidad humana pudiera originalmente desarrollarse era necesaria una comunión pacífica y libre entre sus miembros. Al contrario de lo que se ha venido suponiendo a lo largo de la modernidad (siglo XVI en adelante), no fue necesaria la imposición de uno sobre el resto, ya que el factor de unión grupal hubiera sido tan endeble que cualquier vicisitud pondría en peligro la integridad del grupo. Al contrario de esta creencia, la comunidad originaria debió de presentarse de manera voluntaria, sin restricciones ni amenazas. Sólo posteriormente, con el desarrollo de la técnica, es que la humanidad concibe los diversos métodos de esclavitud.

Engels describe, bajo esta pauta del desarrollo civilizatorio, el proceso que pasó desde la familia originaria o consanguínea, hasta la monogámica de hoy en día. La *familia consanguínea* representa la primera etapa de la familia y la primera diferenciación de la horda. Los grupos conyugales (aquellos que podían reproducirse entre sí y que hasta este momento no existían) se separan según las generaciones: los abuelos y abuelas son todos maridos y mujeres entre sí, al igual que los hijos y los nietos, quedando así excluidos los padres y los hijos del acto de reproducción sexual.

¹⁵⁴ *Ídem*, p. 41.

En la *familia punalúa* se prohíbe el matrimonio incluso entre hermanos; se podría decir que esto está en relación directa con la selección natural, la cual indica que a mayor mezcla genética, mayor posibilidad de retener los mejores genes dominantes y desechar los peores. En el núcleo familiar, o *gentes* o *gens*, es decir, la comunidad que forma la familia en su totalidad, tomando en cuenta todas las generaciones, el único parentesco que podía reconocerse es el de la madre, ya que muchos hombres pudieron haber sido el padre, por lo que originariamente, la *gens* (entendida siempre como la totalidad de los miembros que forman una familia, o la “gran familia primitiva”) tenía una organización matriarcal¹⁵⁵. En el origen de la sociedad, la mujer dominaba la casa, y por ende tenía una posición libre y considerada; eran el gran poder de las gens.

Debido al crecimiento de las gens y a las prohibiciones matrimoniales, se hicieron imposibles las uniones por grupo o generacionales, dando como resultado la exclusión de todo vínculo familiar dentro de la gens, salvándose sólo el vínculo mínimo de unión de parejas. Esta nueva forma de organización familiar es denominada *familia sindiásmica* (donde la poligamia es aceptada para el varón, pero donde la mujer debe guardar fidelidad). “La familia sindiásmica es característica de la barbarie, como el matrimonio por grupos lo es del salvajismo y la familia monogámica lo es de la civilización”¹⁵⁶.

¿Qué propició el paso de la familia sindiásmica a la monogámica? Con el desarrollo del hierro, y junto con su uso en la agricultura, se logró no sólo aumentar la cantidad de alimentos disponibles para la gens y para el intercambio, sino que también se tuvieron excedentes que permitieron la alimentación de los animales, dando lugar así a la ganadería (diferenciada del pastoreo, desarrollado en áreas verdes salvajes).

¹⁵⁵ *Ídem*, p. 45.

¹⁵⁶ *Ídem*, p. 63.

En los umbrales de la historia aparece la ganadería ya no como propiedad de la comunidad¹⁵⁷ (la gens) sino como propiedad exclusiva del jefe de familia, y como el ganado crece más rápido que los seres humanos, fueron necesarios más brazos para cuidarlo y protegerlo¹⁵⁸. Nacida de esta necesidad, la familia monogámica surge en el momento en que el jefe de familia reclama para sí ya no sólo la mujer, como en la familia sindiásmica, sino también su prole, con el objetivo de que, cuando tengan las fuerzas suficientes, trabajen en el cuidado y prosperidad de la propiedad exclusiva del jefe. Nace, pues, la esclavitud: “*Famulus* significa ‘esclavo doméstico’ y *familia* designa el conjunto de esclavos pertenecientes a un mismo hombre”¹⁵⁹. ¡Dios nos libre!

La familia monogámica se funda en el poder, en la fuerza física, del hombre con el fin de procrear hijos de una paternidad cierta que hereden los bienes de la fortuna paterna¹⁶⁰. Aquí el cambio del matriarcado al patriarcado se ha consolidado; la figura masculina (con la certeza de la paternalidad) toma el lugar de la mujer, relegando a esta al simple trabajo doméstico y de procreación. La monogamia es la primera forma de familia que tiene por bases condiciones sociales (la herencia) en lugar de condiciones naturales; *representa la preponderancia de la propiedad exclusiva o privada sobre la propiedad comunal primitiva.*

Siguiendo el desarrollo de la sociedad humana, las gens (o ya en este grado de desarrollo, tribus), al aumentar su capacidad de producción, debieron haber necesitado más brazos de los que ellos mismos podían proporcionarse a través de su prole, por lo que debieron aceptar en su comunidad a extranjeros o foráneos para que participaran de la producción y

¹⁵⁷ En contraste, las tierras cultivables, las de pastoreo e incluso las zonas de casa entre distintas gens se habían mantenido como propiedad de la comunidad o gens. Hasta este momento histórico, la única propiedad exclusiva de un hombre eran sus herramientas.

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 65.

¹⁵⁹ *Ídem*, p. 68.

¹⁶⁰ *Ídem*, p. 73.

de la seguridad de los satisfactores básicos. Pero estos extranjeros no participaban de la vida “administrativa” de la gens, no tomaban parte en el proceso de toma de decisiones, a fin de cuentas, eran asuntos que sólo le competían a la familia sanguínea. Hasta este momento, la organización de la comunidad correspondía a un “consejo del pueblo”, donde cada miembro de la gens tenía, al menos, voz. Es necesario resaltar en este punto el hecho de que la organización humana, hasta este momento, no había necesitado de leyes, en el sentido moderno de la palabra, de ley en tanto que norma que debe ser vigilada y sancionada. La humanidad se había venido organizando mediante la permanencia de sus tradiciones, y su gobierno era ejercido por con consejo proveniente de la gens misma.

Eventualmente, y debido al continuo desarrollo de sus capacidades llegó un momento en que el balance de la comunidad entre los extranjeros y aquellos miembros pertenecientes a las gens propició la creación de una “administración central” con la creación de un derecho popular que se puso por encima de las costumbres tradicionales de la gens. Junto con estos cambios, también vino una nueva manera de organización social: en lugar de mantener el modelo de las gens imperante hasta ese momento (el gobierno mediado por un consejo), se dividió a la población en nobles, agricultores y obreros (artesanos). Los primeros, que representaban un grupo minoritario y selecto, se encargaron de la administración, los otros dos de la producción; se dividió a la sociedad en los gobernantes (o privilegiados) y los gobernados (o no privilegiados). “El estado surge como aquella institución que protege y continúa [es decir, legitima] las nuevas formas de propiedad”¹⁶¹.

En este momento histórico nace el estado, entendido como una organización basada en la administración central ejercida por un grupo minoritario de la población, y al que el resto de los miembros de la comunidad no tienen acceso. Este modelo de estado es el que impera aún

¹⁶¹ *Ídem*, pp. 130 – 131.

hoy en día. Ha cambiado su forma, pero no su esencia. Pero prosigamos con el estudio del desarrollo histórico de la organización social.

Estos nuevos grupos de gobernantes o “nobles” pronto tuvieron la necesidad de una fuerza propia para protegerse a ellos y a sus intereses, por lo que la fuerza (el uso de la violencia) ya no descansaba en la gens completa, en cada uno de sus miembros, sino que descansó en un número determinado y relativamente fijo de la población.

Los derechos de los ahora “ciudadanos” (y ya no “hermanos” de gens) estaban en correspondencia con la importancia de sus bienes materiales (derecho romano), por lo que la participación de la gens en la toma de decisiones quedaba suplantada por la participación de aquellos con propiedades territoriales¹⁶². Como sucedió al modelo monogámico de familia, la participación dentro de la comunidad pasó de ser determinada por una condición natural (el nacimiento) a una condición material (cantidad de bienes territoriales). Con este paso se rompieron los lazos que habían hecho posible la sociabilidad del hombre hasta ese momento, para dar lugar a la génesis de la modernidad.

*Una de las características esenciales de toda administración centralizada consiste en la existencia de una fuerza pública que posee el dominio legal exclusivo de la violencia independiente de la masa popular. En Grecia, “fundado por la gens y verdugo de ésta”¹⁶³, dicha distinción del uso de la fuerza se instituyó con la esclavitud, entre libres y esclavos. Esta distinción originada en Grecia fue después copiada y perfeccionada por los romanos, que en su momento crearon una *nueva asamblea del pueblo* (que reemplazaría a la asamblea o consejo del pueblo de las gens), y que únicamente tomaba en cuenta a aquellos individuos que habían prestado el servicio militar. De este modo llega el fin definitivo de las gens, quedando*

¹⁶² *Ídem*, p. 141.

¹⁶³ *Ídem*, p. 146.

reemplazadas por el estado¹⁶⁴. Ya no importa en absoluto el nacimiento o las condiciones naturales, sino que sólo importan los servicios prestados a la administración central. Ésta, que surge como un medio para la solución de los problemas y necesidades de la comunidad, pasó a confirmar el fin mismo de la comunidad. El estado da la vuelta a sus intenciones originarias y se instituye como el fin mismo de la humanidad, como la máxima realización del espíritu humano (como lo pretendía Hegel).

A la caída del Imperio romano por las invasiones germánicas, la agricultura se convirtió en la actividad más importante debido a las grandes propiedades latifundistas de producción. Pero sin el apoyo del comercio este modo de producción era insostenible. La solución fue la división de tales propiedades en pequeñas parcelas de cultivo en pequeño; se dividieron los terrenos, pero permanecieron bajo la propiedad del latifundista, quien cobraba altos impuestos sobre las cosechas por el uso de la tierra. Estas personas eran libres en la medida en que no estaban obligados a permanecer en tal parcela o latifundio; sin embargo, al carecer de las herramientas necesarias para la producción de sus bienes (empezando por la tierra misma), no tuvieron otro camino más que tomarlas rentadas del señor latifundista, dando a luz al feudalismo y al *servilismo*. A diferencia de la esclavitud, el señor feudal ya no tenía que procurarle a cada uno de sus siervos sus medios de subsistencia, sino que ellos, con el remanente de la cosecha, debían arreglárselas. Una preocupación menor para la de por sí perturbada mente del (ahora) señor feudal.

Estos nuevos territorios feudales tuvieron que protegerse, tanto en la preservación de sus privilegios al interior, como de las amenazas externas. Para conseguirlo, se pusieron al servicio de señores que poseían algún mando militar, alguna guarnición de hombres con la capacidad de defenderlos en caso necesario. Este momento histórico es característico de la invasión germánica del imperio romano, ya que a la caída del gobierno

¹⁶⁴ *Ídem*, p.178

romano los germánicos tuvieron que imponer una nueva organización, la cual descansó en el tipo de mando que ellos conocían y reconocían como el mejor: el mando único militar, al cual se terminaron sometiendo todos aquellos feudos que buscaban protección y que no podían (o no querían) encontrarla en la Iglesia (única otra institución de ese momento con capacidad de ofrecerla)¹⁶⁵. Y en este momento histórico, surge la monarquía, que perdura hasta nuestros días, pero cuya muerte es representada por la decapitación de Luis Sol durante el largo proceso revolucionario francés, del cual surge la tan afanada democracia moderna, o también llamada economía de mercado.

Hasta aquí hemos visto como la humanidad pasó de la organización en algún modo de horda, a la organización familiar que concluye, en los albores de la historia, con la familia monogámica. Este modelo de organización familiar es característico del desarrollo de la civilización: antes de la agricultura y de la ganadería a gran escala, una persona podía producir apenas aquello que ella misma necesitaba para la subsistencia, por lo que cualquier forma de esclavitud no era viable. Con el apareamiento de las grandes producciones agrícolas, donde cada individuo puede producir mucho más de lo que necesita para su sobrevivencia, aparece el uso de las capacidades de trabajo de otros individuos para la producción de los bienes de la comunidad. Pero estos nuevos individuos no fueron integrados a la gens y a sus procesos de toma de decisión, sino que fueron excluidos de él, y con el paso del tiempo, se les excluyó hasta de la disposición del propio tiempo libre, con lo que surge la esclavitud¹⁶⁶. Ludwig Glumpowicz dice que el Estado surgió de la lucha entre grupos y etnias, cuando los vencedores de las guerras se dieron cuenta que la solución más ventajosa era poner a trabajar al vencido al servicio de la satisfacción de las necesidades del

¹⁶⁵ *Ídem*, p. 185.

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 137.

vencedor¹⁶⁷. El Estado surge del sometimiento de los vencidos por los vencedores.

Como se vio, la esclavitud surge en el momento en que las fuerzas de un hombre le sobran para su sobrevivencia; es justamente la existencia de ese sobrante, o sobreproducción, la que propicia la separación originaria de la humanidad entre aquellos que se denominan libres, y los esclavos; entre aquellos que trabajan para su sobrevivencia y la generación de excedentes, y aquellos que se encargan únicamente de la supervisión, pero que relegan el trabajo propio para su supervivencia a los sobrantes de aquellos que se dedican, de hecho, al trabajo.

Cuando la esclavitud sobrepasó enormemente la población de los libres entra en crisis este modelo económico, ya que ahora no sólo representan la fuerza de producción, sino que gracias a su gran proporción, también representan la fuerza física (que puede manifestarse violentamente), lo cual desembocó en la ruina de este modelo (tal como sucedió en Grecia). A esta caída deviene una nueva forma de organización social, ya no tradicionalista, sino legal; la creación del derecho tiene por fin no sólo la regulación de las relaciones (cosa que cumplía cabalmente la organización de las gens), sino que fundamentalmente buscaba la legitimación de la nueva organización al interior de la comunidad. Buscaba hacer legal, y no sólo por el ejercicio de la fuerza “bruta”, los nuevos privilegios desarrollados desde la esclavitud, y que en Roma se perfeccionó hasta llegar a la completa legalización de la vida cotidiana de los hombres.¹⁶⁸

De la caída de Roma a la caída del feudalismo en los albores de la modernidad, ésta permanece siendo la constante: la lucha es por la posesión de la legitimación, por el poder que dan las leyes y las instituciones por ellas creadas para vigilar su cumplimiento y sancionar su incumplimiento. La lucha

¹⁶⁷ Cfr. Glumplowicz, Ludwig, *Teoría de la dominación*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1960, capítulo primero.

¹⁶⁸ Engels, *op. cit.*, p. 157.

ahora se vuelve por la posesión de la capacidad de hacer o deshacer leyes; la ley encarna el nuevo poder humano que no descansa más que en la aplicación de la fuerza para hacerla valer.

Con el derecho, la violencia se vuelve un producto social (ya no humano en tanto que individual), se convierte en la única manera de ejercer la justicia comunal y que, por ello mismo, pasa, casi en la totalidad de las ocasiones, a manos del pequeño grupo de gobernantes como monopolio.

Hasta aquí vimos que la humanidad no ha conocido una única forma de organización, como lo pretendería la modernidad, sino que ha conocido múltiples maneras y que han sido cambiadas por los diversos procesos históricos del ser humano. De un modo de gobierno tradicionalista se pasó a un modo de gobierno por leyes; del castigo del individuo infractor por la comunidad se pasó al ejercicio exclusivo de la violencia por parte de los gobernantes (o Estado). Hasta aquí, el desarrollo de las tradiciones en leyes no representa un problema si el supuesto fuera que, como quisiera Hobbes, que *la violencia en manos del estado propicia relaciones pacíficas entre los individuos*. Desgraciadamente, no es así, sino que, por el contrario, propicia relaciones más violentas entre los individuos.

Las leyes, el Estado y la violencia

He pasado del estudio de la violencia en el individuo, al estudio de su manifestación en la comunidad desde donde he concluido que la violencia se institucionaliza, se hace cotidiana, con el surgimiento de la administración central de las comunidades (leyes) y la posesión de una fuerza pública independiente de la comunidad.

Como vimos, el *derecho*, y por tanto las leyes, se fundó en el momento en que se rompió con la estructura y costumbres de la gens (y su

administración matriarcal) para dar paso a la administración patriarcal con base a las leyes (*sus* leyes, las leyes del patriarca o padre; últimamente, las reglas del vencedor). La violencia no se institucionaliza sino hasta que surge la administración central, junto con la fuerza pública independiente necesaria para protegerla y conservarla.

Esto remite nuestra atención al estudio del fenómeno de la violencia desde el marco normativo de la sociedad (es decir, sus leyes), ya que es ahí, en su privatización y monopolización, donde surge su institucionalización (y no antes, como se habría creído).

Max Weber¹⁶⁹, en sus conferencias tituladas *El político y el científico*, afirma que “El Estado sólo se puede definir sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física”¹⁷⁰. No significa que la violencia sea su único medio, sin embargo es su medio específico, es el lugar donde él, y sólo él (legítimamente) se desenvuelve.

Existen las leyes, los cuadros normativos que regulan el comportamiento social. Pero estas leyes necesitan de la observancia para que tengan cualquier efecto: debe de existir un mecanismo de garantizar su cumplimiento y que sancione la infracción¹⁷¹. Sin embargo, el modo en que el Estado moderno lo ha garantizado ha sido mediante la monopolización y privatización del uso legítimo de la violencia.

Y es justo esta situación, el monopolio de la violencia, la que crítica Walter Benjamin¹⁷², quien pretende sacarla del marco normativo y exclusivo en el que actualmente se encuentra. Él nos expone que la relación más

¹⁶⁹ M. Weber (1864-1920) es autor del afamado libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

¹⁷⁰ Weber, Max. *El político y el científico*, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2003, p.27.

¹⁷¹ Aristóteles afirma lo mismo en su *Política*: “Es necesaria la posesión de una fuerza armada con la cual asegurar la observancia de las leyes”, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷² W. Benjamin (1892-1940) autor de *Tesis sobre la filosofía de la historia* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

fundamental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio. Si ha de buscarse qué relación tiene la violencia social con cualquier uso que se le dé, inmediatamente se percibe que es un medio, ya que como fin en sí mismo carece de toda validez social (y también individual, como vimos en el primer capítulo). Siendo un medio, se plantea entonces la pregunta de si es un medio para fines justos o injustos. Pero aquí no se responde a la pregunta que a Benjamin le resulta fundamental: si la violencia, como principio, es moral, aún siendo medio para fines justos¹⁷³. Es decir, aquí la pregunta ha tomado un juicio ya no epistemológico (el cuál ha quedado superado a lo largo de este escrito), sino ético: ¿es moral el uso de la violencia?

La manera en que el derecho ha enfocado el problema del valor moral del uso de los medios, y en este caso particular, el uso de la violencia, ha sido subsumiendo los medios a los fines alcanzados y juzgarlos de acuerdo a si éstos fueron justos o injustos (como el derecho natural o el jusnaturalismo), donde la calidad moral del medio carece de importancia; o bien, subsumiendo el uso de los medios a una legislación (como el derecho positivo y sus pretensiones de *legitimidad*), donde también, ultimadamente, el carácter moral del medio, en sí mismo, como principio, carece de importancia¹⁷⁴.

Los primeros hablan de la justicia de los fines, los segundos de la legitimidad de los medios. Pero ambos comparten un dogma común: que “los fines justos pueden ser alcanzados por medio legítimos, y que los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos”¹⁷⁵. Así pues, el análisis filosófico debe centrarse en aquello que puede ser discernible, sin caer en metafísicas difícilmente sostenibles: es decir, el carácter “legítimo” o “ilegítimo” con que se pretende investir al uso de los medios, en particular, el uso de la violencia.

¹⁷³ Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia en Ensayos escogidos*, Ed. Coyoacán, México, 2006, p. 171.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ídem*, p. 172.

El derecho considera el uso de la violencia *en manos de la persona individual* como un riesgo o amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico, pero no porque se busque salvaguardar fines jurídicos, ya que en tal caso sólo sería un peligro aquella violencia llevada hacia fines antijurídicos; sino que la ve como amenaza por el simple hecho de que existe fuera del derecho¹⁷⁶. Si alguien hurta o lastima a alguna persona, ésta, o en todo caso, sus familiares, están en toda justicia al exigir el ajuste de la balanza, ya que ellos han sufrido injuria. El uso de la violencia en este caso, podría considerarse legítima y llevaría, en el peor de los casos, a la muerte del agresor; en el mejor, a la aplicación de la ley del Talión. Pero esta justicia, donde cada individuo o grupo puede ejercer por su propia mano la violencia como medio (que su legitimidad, ultimadamente, no existe ya que es anterior a la ley) cae total y absolutamente fuera del derecho, el cual busca precisamente regular las relaciones entre las personas y poner condenas o modos de “compensación” para aquellas injurias, con el objetivo de que no se solucionen *entre los individuos* violentamente.

Sin embargo, el derecho al excluir la violencia del ámbito de las relaciones humanas la ha reclamado para sí, ha monopolizado su uso. Jaques Derrida concibe “la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como el ejercicio de la violencia. La violencia amenaza al derecho en el interior del derecho”¹⁷⁷ ya que el derecho sólo es sostenible en tanto que es aplicable, y tal aplicación sólo puede ser ejercida en tanto que se poseen los medios necesarios para lograrlo; es decir, en última instancia, la violencia. Y la existencia de ésta fuera del derecho lo amenaza no porque constituya una amenaza directa contra él, no porque la violencia se contraponga al derecho o viceversa, sino que sólo mediante el uso exclusivo de la violencia es que el derecho tiene legitimidad, y más que eso,

¹⁷⁶ *Ídem*, p. 173.

¹⁷⁷ Derrida, Jaques, *Fuerza de ley*, Ed. Tecnos, Madrid, 2002, p. 89.

aplicabilidad. Si cualquier individuo ejerciera la violencia por su propia mano, carecería de importancia el hecho de que un juez avale o no tal uso.

No es que el derecho deplorase, en su esencia, el uso de la violencia (como supone la Ilustración¹⁷⁸); su meta no es la erradicación de la violencia y la pacífica y sana convivencia entre los individuos. El derecho lo que ha conseguido es monopolizar el uso de la violencia: ahora, si ha de ejercerse violencia por una injuria, el derecho (con su institución subordinada y autorizada para ejercer la violencia, como lo sería la policía ministerial en México) será el único *autorizado, legitimado*, para emplearlo.

La simple existencia de la violencia fuera del derecho representa la amenaza más primordial: el derecho sólo se legitima primeramente por la credibilidad que tenga (es decir, *creo* o no que tal ordenamiento es justo, y por ende me siento obligado a *obedecerlo* o no); en su origen, *lo único que sustentaba al derecho, aquello que lo legitimaba, era la creencia en su justicia*, pero con la monopolización de la violencia ahora el derecho se legitima a sí mismo mediante el uso de las fuerzas que tiene a su disposición¹⁷⁹. El monstruo cobró vida y se volvió contra su creador.

Hay, pues, una violencia conservadora del derecho, aquella de la que éste se sirve para autolegitimarse. Derrida dice al respecto que “lo que tiene [posee] el Estado, el derecho en su mayor fuerza, es la violencia fundadora, aquella capaz de justificar, de legitimar o de transformar relaciones de derecho, y en consecuencia de presentarse como teniendo derecho al derecho”¹⁸⁰.

Pero también señala Benjamin que existe un uso de la violencia que crea derecho¹⁸¹, ejemplo claro de esto resulta la violencia bélica, que

¹⁷⁸ Ver Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* y *La paz perpetua*, ambos en *Filosofía de la Historia* del FCE.

¹⁷⁹ Benjamin, *op. cit.* p. 9.

¹⁸⁰ Derrida, *op. cit.* pp. 89 – 90.

¹⁸¹ Benjamin, *op. cit.* p. 9.

siempre, en última instancia, termina como un “nuevo” derecho instaurado a los vencidos por los vencedores (tal cual sucedió con la “liberación” y “democratización” de Irak por Bush Jr.).

Un análisis ejemplar de esta distinción entre violencia fundadora y conservadora es el estudio de la policía, ya que en ésta la división entre ambos tipos de violencia es suprimida: cumple con aquello que le manda la ley, pero tiene la facultad de emitir ordenanzas *con fuerza de ley*, esto queda comprobado en todos aquellos casos donde la policía, sin ningún tipo de orden judicial, actúa “por razones de seguridad”; y la actuación policiaca siempre es la aplicación de la fuerza: su trabajo consiste en el ejercicio *legítimo* de la violencia, aún cuando este ejercicio fáctico violento no tenga una relación directa con los intereses del derecho¹⁸². “La falta de límites de la policía le viene del hecho de que la policía es el Estado”¹⁸³. “La violencia policial, como espíritu [...] representa la degeneración del poder democrático”¹⁸⁴. Es decir, como no es posible (o deseable) el acuerdo, los que tienen la fuerza se imponen sobre los que no la tienen (tal cuál sucedió en México con el decreto de extinción de la compañía de electricidad pública “Luz y Fuerza del Centro”, y la manera en que la fuerza policial tomó las instalaciones de la compañía, incluso antes de la publicación –y entrada en vigor- del decreto presidencial).

La monopolización de la violencia por el derecho, más allá de su manifestación en los órganos creados ex profeso para ello, se evidencia en los contratos jurídicos, donde en última instancia lo que se regula es la legitimación de un tipo de violencia ejercida por una parte contra la otra en caso de que caiga en un incumplimiento de sus cláusulas (violencia que normalmente es monetaria, pero que en otros casos implica la pérdida del sustento y del hogar). Así pues, *la creación de derecho, el ejercicio real de la*

¹⁸² *Ídem*, p. 8.

¹⁸³ Derrida, *op. cit.* p. 106.

¹⁸⁴ *Ídem*, p. 114.

*violencia (de aquella que funda, para después conservar), es creación de poder. “Justicia es el principio de toda finalidad divina; poder el principio de todo derecho”*¹⁸⁵. “La función de la violencia en la creación jurídica es doble, ya que si bien la creación jurídica persigue lo que es instaurado como derecho; sin embargo no depone la violencia, sino que hace de ella violencia creadora de derecho, en cuanto instaure un fin íntimo y necesariamente ligado con la violencia”¹⁸⁶.

Derrida dice al respecto, y como corolario al texto de Benjamin, en *Fuerza de ley*, que “el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta aplicación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable”¹⁸⁷. Es decir, el derecho, para ser ley que se cumpla, debe ser *aplicable*. Esta aplicabilidad de la ley “es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de justicia como derecho”¹⁸⁸; no hay aplicabilidad sin fuerza. Montaigne dijo: “las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de la autoridad, no tienen otro [...]. El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas”¹⁸⁹. *Las leyes no se obedecen por su justicia, sino porque tienen autoridad; la autoridad de las leyes sólo reposa en el crédito que se les da. Se cree en ellas y por ello se les obedece, ese es su único fundamento.* “Dado que el origen de la autoridad, el fundamento, la posición de la ley sólo pueden apoyarse sobre ellos mismos, constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento”¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Benjamin, *op. cit.* p. 15.

¹⁸⁶ *Íbidem.*

¹⁸⁷ Derrida, *op. cit.* p. 15.

¹⁸⁸ *Ídem*, pp. 15- 16.

¹⁸⁹ Citado por Derrida, *op. cit.* p. 29

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 34.

El derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia, pero la justicia exige instalarse en un derecho que, a su vez, exige ser puesto en práctica¹⁹¹. Pero para que una decisión sea justa, no basta aplicar una ley, sino que esta debe ser probada y comprobada en cada caso particular al que se pretende aplicar para poder afirmar si fue justa o no. “*Ninguna justicia se ejerce, ninguna justicia es efectiva ni se determina en la forma de derecho sin una decisión que dirima [...]. Sólo una decisión es justa*”¹⁹².

“Ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia. Se está ante una ley inexistente, todavía por venir”¹⁹³. La justicia es el ejercicio de una decisión: sólo una decisión es justa. Tenemos “por un lado la decisión sin certeza decidible; por otro, la certeza de lo indecible pero sin decisión”¹⁹⁴.

José María Ridaó¹⁹⁵ afirma que las visiones del estado como la de Hobbes colocan de manera implícita e inapelable a la civilización del lado del bien¹⁹⁶. Pero la civilización actual, lejos de refrenar las supuestas relaciones violentas que supuestamente surgirían de forma natural entre los hombres, ha estimulado el crimen entre los individuos.

Ridaó hace explícito el hecho de que en lugar de aplicar la razón a identificar los procedimientos para preservar la paz, se emplea para definir las excepciones a la interdicción de recurrir a la violencia¹⁹⁷ (tal cual nos lo afirman Benjamin y Derrida: el derecho es el ejercicio de la violencia). “*La*

¹⁹¹ Cfr. *Ídem*, p. 51.

¹⁹² *Ídem*, p. 54. Las cursivas son nuestras.

¹⁹³ *Ídem*, pp. 92 – 93.

¹⁹⁴ *Ídem*, p. 135.

¹⁹⁵ J. M. Ridaó (1961) es autor de *El mundo a media voz* y *La desilusión permanente*.

¹⁹⁶ Ridaó, José María, *La paz sin excusa*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2004, p. 11.

¹⁹⁷ *Ídem*, p. 12.

*civilización es concebida como un instrumento para construir el enemigo sobre el que resulta permisible ejercer la violencia*¹⁹⁸.

El principal elemento en contra del ejercicio de la violencia es precisamente aquél que originariamente ayudo a la fundación de la comunidad: la palabra; pero aún este ámbito sufre de perversiones en su uso y aplicación. Así, quien usa las frases como “garantizar la seguridad” o “lucha contra el narcotráfico y el crimen organizado” se coloca *implícitamente* en la condición de agredido, y por tanto, como titular de un derecho de legítima defensa (es decir, como titular del derecho a ejercer la violencia sobre el pretendido agresor). De este modo, acciones que difícilmente podrían ser calificadas como de legítima defensa, en la palabra degeneran su contenido, como el caso del uso de la frase “ataque preventivo”, donde se sitúa la agresión no en el pasado, sino en el futuro¹⁹⁹.

“El conocimiento de la historia no sirve de conjuro contra el miedo, sino de aval”²⁰⁰. Uno de los procedimientos más sutiles para identificar la naturaleza de una expresión concreta del poder político, es decir, de un gobierno concreto, es el de comprobar el uso que hace del pasado, la manera en que lo mantiene vivo o en que lo oculta²⁰¹. Sophie Bessis dice: ***“La paradoja de Occidente reside en su facultad de producir universales, elevarlos al rango de absoluto, violar con un fascinante espíritu sistemático los principios que de ellos derivan y elaborar las justificaciones teóricas de esas violaciones”***²⁰².

En contraposición, Hans Joas²⁰³ afirma que no todo lo que es deseable cambiar, o que pareciera moralmente transformable, puede ser

¹⁹⁸ *Íbidem*. Las cursivas son mías.

¹⁹⁹ *Ídem*, p. 16.

²⁰⁰ *Ídem*, p. 18.

²⁰¹ *Ídem*, p. 71.

²⁰² Citada por Ridao, *Ídem*, p. 152. El resaltado es mío.

²⁰³ H. Joas (1948) es autor de *Pragmatism and social theory* y *The creativity of action*.

cambiado de hecho en el plano político. “La devaluación del pasado corrió pareja con la promesa de una nueva era, de un futuro utópico. Las ruinas de esta promesa de futuro y las barbaridades cometidas por su causa yacen ahora juntas [...]. El colapso económico devalúa las aptitudes profesionales, las experiencias laborales adquiridas y las distintas redes personales. En esta situación, y en el plano normativo y empírico, todo parece indicar que de la democracia, la legalidad y la economía de mercado se puede esperar un futuro mejor.”²⁰⁴ Lo que a Joas se le olvida recapitular son las barbaridades y ruinas de la economía de mercado; el futuro mejor, nunca conquistado, prometido por la democracia: la legalidad que nunca conquistó su eticidad.

¿Pero cómo puede defender una postura de esta magnitud? Nuestro autor dice: “Hasta ahora, las ciencias sociales –si no hacemos caso de lo que nos dice el marxismo- no han dado origen [a ninguna] teoría de la modernización en el ámbito de la teoría del cambio social”²⁰⁵. Claro, si no hacemos caso de la única teoría histórica del cambio social que la humanidad, concreta y aseQUIblemente, ha concebido, indiscutiblemente no existe ninguna teoría del cambio social. Esto corresponde a tapar el Sol con un dedo para después negar su existencia argumentando algo así como: “si no hacemos caso del punto que tapa el dedo, no existe ningún Sol que alumbre la Tierra”. Poderoso argumento.

Pero Joas continúa: “La experiencia de la violencia es la ‘hermana perversa’ de la experiencia del compromiso con los valores [...]. Sólo mediante la renuncia a las garantías que la filosofía de la historia ofrece a estos valores [de carácter histórico-universal] se pueden superar los últimos residuos de los mitos del progreso. En el ámbito de la justificación moral debe reflexionarse sobre cuáles son los medios adecuados [...] con la conciencia de que siempre existe el peligro del hipócrita encubrimiento moral

²⁰⁴ Joas, Hans, *Guerra y modernidad*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005, p. 29.

²⁰⁵ *Ídem*, p. 31

de los intereses”²⁰⁶. ¿Qué no conoce Joas a su objeto de estudio, es decir, aquellos que hacen la política? ¿Cuándo en encumbramiento hipócrita de sus intereses ha significado un conflicto moral para ellos?

Así, para Joas, el plano del derecho puede ocupar un lugar entre la moral y la política y así vencer los peligros del “fundamentalismo de los derechos humanos” para la paz. De este modo, según nuestro autor, el derecho, mediador perfecto entre la política y la moral (¡vaya pretensión!), puede atentar contra el derecho supremo de todos los pueblos a la autodeterminación si están en peligro, y cuidado aquí, “valores más elevados”. ¿Pero no era la superación de estos valores lo que permitiría la superación de los mitos del progreso? El caso, pues, es que el derecho supremo de cada pueblo, el autodeterminarse, puede ponerse en peligro, es decir, puede ser flagrantemente violado por otro pueblo, si la autodeterminación de tal pueblo representa una amenaza para algún, quién sabe cuál, valor más elevado. Con su pretensión de mayor universalismo, ha perdido toda posibilidad de universalidad, ya que sobrepone al derecho más fundamental de todo pueblo otro derecho, obviamente no definido, que sea considerado (¿por quién?) como más elevado. De este modo, “del recto sopesamiento de los valores puede resultar un derecho de intervención moralmente fundamentado”²⁰⁷ mediante la jurisdicción de las relaciones internacionales (como si el Tribunal Internacional de Justicia tuviera poder, pongamos por ejemplo, sobre los crímenes cometidos bajo órdenes de presidentes estadounidenses). A las incumplidas promesas del marxismo contrapone una promesa incumplible *per se*.

Pero como a bien tiene notar nuestro autor, la solución no violenta de los conflictos se convirtió en un elemento definitorio de la modernidad²⁰⁸. Pero aún antes, este paradigma era uno de los pilares de la Ilustración.

²⁰⁶ *Ídem*, pp. 36 y 39.

²⁰⁷ *Ídem*, p. 42.

²⁰⁸ *Ídem*, p. 49.

También afirma que decir que el libre comercio tiene efectos pacificadores (como lo pretendería Adam Smith²⁰⁹) es hacer la vista gorda sobre los enormes desequilibrios y desigualdades existentes a nivel mundial.

Pero en el marco del derecho y en el marco moral en general, se oculta, de nuevo, un dilema fundamental: el de quién decide. “El poder de decidir es, así, el poder en el sentido más fuerte”²¹⁰. Aquí, estoy de acuerdo con él, y con Benjamin y con Derrida.

Pero después de tan lúcidas aclaraciones (o al menos de repeticiones benjaminianas) suelta esta proposición: “Tal vez a veces haya que comprender los movimientos sociales como simples intentos colectivos de la violencia para la recuperación de la identidad [...] en vez de cómo simples representaciones de los intereses”²¹¹. Es decir, se debe superar la comprensión instrumental de la violencia, sin con ello favorecer una “desfronterización” del concepto de violencia, donde todas las relaciones humanas parecen desarrollarse violentamente”²¹². Para el liberalismo (la Ilustración, más bien) las guerras y los conflictos violentos aparecen como parte de la prehistoria de la humanidad civilizada²¹³.

“Somos distintas manifestaciones de un belicismo que viene de antiguo”²¹⁴. “La violencia tiene una tendencia natural a su autoperpetuación y condena a la impotencia a todos los afectados por ella”²¹⁵. Entonces, según Joas, la violencia, cual si fuera un ente en sí, tiende a la autoperpetuación. La humanidad no hace nada al respecto, simplemente se le manifiesta la

²⁰⁹ Véase su libro *La riqueza de las naciones*.

²¹⁰ *Ídem*, p. 59.

²¹¹ *Ídem*, p. 62.

²¹² *Ídem*, pp. 62 – 63.

²¹³ *Ídem*, p. 68.

²¹⁴ *Ídem*, p. 214.

²¹⁵ *Ídem*, p. 259.

violencia, le deviene el ser violento, ante el cual, sólo queda la impotencia. En su afán sociológico, desembocó de nuevo en el instintivismo.

Pero como hemos visto, la violencia no es un ente en sí mismo, y por ende no se autoperpetúa, ni es un carácter filogenético del ser humano. El análisis de Joas, más allá de sus dudosas conclusiones, ejemplifica la visión que tiene la modernidad de sí misma y sobre la violencia. Como esta última es humana y autogenerada, a la humanidad, desde la modernidad, no le queda más que regularla a través del derecho. Joas peca de ingenuidad.

Como bien demuestran los estudios de Benjamin y Derrida, el derecho, visto como la regulación de los medios legítimos para alcanzar fines verdaderamente justos, nunca puede alcanzar su objetivo. Lo que nos queda para la investigación es exclusivamente el ámbito de los medios. Pero aún desde aquí es notorio el hecho de que *los medios legítimos sólo responden a los intereses de aquellos que deciden que medios son legítimos*. Ultimadamente, el derecho no descansa en una pretensión universalista (como sus teóricos pretenden) sino que responde a los intereses de aquellos que hacen las leyes, es decir, y en última instancia, responde a aquellos que están en el poder del gobierno (entendido el gobierno como la capacidad de crear leyes, de aplicarlas, vigilarlas y castigarlas). *El derecho es, en última instancia, una decisión; es el acto de poder de los gobernantes sobre los gobernados*.

CONCLUSIONES

Como se ha visto hasta aquí, las leyes constituyen el toque de queda de toda crítica de la violencia social. Pero vayamos dejando las cosas claras punto por punto. No es ajeno a la sociabilidad la constitución de un marco normativo que regule las relaciones entre sus miembros, ni que éste posea una fuerza capaz de garantizar su observancia. Las leyes, en tanto acuerdos aceptados voluntariamente –escritos o no-, son incluso necesarias para la pacífica continuación de toda comunidad. La promulgación, ejecución y vigilancia de las leyes constituye, pues, el elemento fundante, la materia prima, de todo poder político: aquellos que tienen acceso a ellos son quienes ostentan el poder político dentro de cualquier comunidad.

Pero justamente es este detalle el que tira por los suelos toda la construcción teórica con pretensiones de objetividad del derecho: ultimadamente las leyes dependen del carácter o la disposición de ánimo de aquellos quienes ostentan el poder; y más aún, su legitimidad no descansa en sus pretensiones de justicia, sino en el hecho de que son *aplicables*, su mera promulgación por quienes ostentan el poder es suficiente para revestirla de un halo de legitimidad, sin importar necesariamente la opinión de los miembros de la comunidad ni su eticidad. Como bien nos lo enseñan Benjamin y Derrida, el poder político real no descansa en las leyes, sino en la capacidad de decisión: aquello que determina en última instancia la dirección de la comunidad (a través de la regulación de su cuadro normativo) es la persona, o grupo de personas, sobre las que descansa la decisión de promulgar las leyes.

Así pues, esta crítica de la violencia social desemboca en el hecho de que el uso de la violencia social, tanto aquella ejercida desde el poder, como aquella que es ejercida desde los miembros de la comunidad, está en relación estrecha con la consecución de la felicidad y del bien común de

todos los miembros que la conforman. Y esto es precisamente lo que Aristóteles busca probar en su *Política*. Dedicuémosle, pues, un espacio en estas últimas páginas al sabio de Estagira.

Aristóteles, como se vio en el primer capítulo de este trabajo, define al hombre desde su capacidad de sociabilizar, y lo define como un *animal político*. Aquello definitorio del ser humano es su capacidad de fundar comunidad, y esto por la sencilla razón de que el hombre es incapaz de satisfacer sus necesidades exclusivamente por sus propios medios: trabajando en comunidad es más asequible y segura la consecución de los satisfactores. “Si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con él todo [la comunidad] en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios. [...] Así como el hombre, cuando llega su perfección, es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia. La injusticia más aborrecible es la que tiene armas; ahora bien, el hombre, dotado como está por la naturaleza de armas que ha de emplear en el servicio de la sabiduría y la virtud, puede usarlas precisamente para lo contrario. Por esto es el hombre sin virtud el más impío y salvaje de los animales”²¹⁶.

La comunidad es necesaria para el desarrollo del ser humano, sin embargo, si ésta no se rige por el común acuerdo y en vistas al bien común, transita a un ámbito despótico y de ejercicio de la violencia en búsqueda de la permanencia en el poder, el cual se utiliza (acaso sobra decirlo) en su beneficio particular. Entendiendo al habitante de una comunidad o ciudad como un hombre libre que actúa por su propia voluntad, “el ciudadano, en sentido absoluto, por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su

²¹⁶ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 4-5.

participación en la judicatura y en el poder”²¹⁷, ya que precisamente esta participación efectiva en la toma de decisiones es lo que garantiza su obediencia. Por esto mismo afirma Aristóteles que “justo es que la multitud sea soberana en los asuntos más importantes”²¹⁸, ya que de este modo es la mayoría ciudadana quien decide sobre las cuestiones fundamentales de la comunidad, asumiendo así la dirección común de su común destino.

De este modo, el uso de la violencia social para la observancia de las leyes carecería de los excesos de que sufre en nuestra modernidad, ya que el uso de la violencia dejaría de ser necesario para la observancia de las leyes y los designios, ya que previamente fueron cabildados y aceptados *efectivamente* por la mayoría ciudadana. ¿Qué sucede cuando el gobierno no tiene en mira el bien común y pretende imponer por la fuerza aquellos decretos (que en tanto que carecen de la aprobación popular carecen de legitimidad, y por ende, de legalidad, por más que se afane en denominarlas “leyes”) que expide en miras a su propio beneficio (o de clase o de grupo)? Aristóteles nos responde muy fríamente que “la revolución tiene por causa la desigualdad, y no se da donde los desiguales reciben lo que corresponde a su desigualdad [y los iguales en correspondencia con su igualdad]”²¹⁹.

La violencia social, aquella que es ejercida desde la sociedad contra sus propios miembros, se origina cuando las normas o leyes, es decir, los acuerdos que organizan y cohesionan al grupo de individuos, dejan de tener por objetivo el bien común de todos sus miembros sino que son impuestas a la mayoría ciudadana en beneficio de aquellos que están en posesión de la toma de decisiones.

La violencia social estalla justo ahí donde existe una situación de injusticia e insatisfacción que deja de ser tolerada y en contra de la cual se revelan los afectados. Recordemos que el poder místico de la ley, su

²¹⁷ *Ídem*, p. 67.

²¹⁸ *Ídem*, p. 87.

²¹⁹ *Ídem*, p. 142.

momento fundador, es la creencia en su justicia, y por ende, la creencia en su observancia. La ley, y por tanto el gobierno, dejan de tener poder político cuando la mayoría ciudadana la desobedece, y si los gobernantes desean conservar el poder, deberán imponer sus decretos a las mayorías a través del ejercicio de la violencia.

No importa, como dice Aristóteles, si es uno, pocos o muchos aquellos quienes tienen acceso al poder político, sino que lo determinante en la forma de organización social, y por ende en la manifestación de la violencia social, es el objetivo, la mira, de aquellos quienes ostentan el poder: si es el bien particular de su grupo (o clase), o el bien común de la comunidad toda. Para decirlo todo: la manifestación de la violencia social está en relación inversa a la virtud del gobierno de dicha sociedad. Ahí donde el gobierno busca la justicia y la felicidad de todos no estallará violencia alguna. Sin embargo, ahí donde el gobierno no es virtuoso, y por lo tanto, ahí donde los gobernantes se mantienen en el ejercicio del poder mediante el uso de alguna violencia social, el estallido del descontento de la mayoría ciudadana, la revolución, el cambio de gobierno, de gobernantes y de objetivos y fines de la organización y administración de la comunidad, no sólo germinará, sino que indefectible y legítimamente estallará.

Así, la crítica del uso de la violencia social radica en la crítica a su monopolización por parte del Estado y a su uso, en la modernidad, con miras en el bien particular en vez del bien común. Si la felicidad es el fin del hombre, el *bien común* debe radicar en las condiciones de posibilidad para que a todos los individuos les sea asequible tal felicidad. Nadie puede ser forzado a ser feliz, pero tampoco es justo que a alguien se le niegue la posibilidad concreta de serlo. De este modo, el bien común, y por ende, el buen ordenamiento social y sus leyes, debe apuntar a garantizar los medios necesarios para que todos *puedan*, realmente, ser felices.

¿Cuáles son estos medios? En primer lugar, lo representan la satisfacción de las condiciones mínimas para una reproducción y

continuación de la vida. Difícilmente alguien que padece del hambre o del frío puede ser feliz, habría que ser un convencido estoico. Pero no sólo es necesaria la garantía social de los satisfactores materiales, sino que resulta fundamental la *participación directa* de sus miembros en el ejercicio de la toma de decisiones.

Evidentemente, el método representativo ofrece ventajas para la simplicidad del ejercicio de la gobernabilidad; sin embargo, cada uno de los individuos pertenecientes a una comunidad debe de tener *real y concretamente* la posibilidad de participar en la *toma de decisiones* que le incumben, debe tener voz en los asuntos que determinarán su propio futuro. De este modo, el ejercicio auténtico del poder no sólo será ejercido desde las instituciones del Estado, sino que se devuelve, al menos en alguna medida, a la base soberana (la comunidad) del que emana, atenuando así la sistemática exclusión del poder que en los sistemas “democráticos” modernos sufre la mayoría de la población.

Organizados de este modo, asegurando los satisfactores necesarios para la vida y la participación real en la toma de decisiones (y por ende, en la determinación del fin y los medios a conquistar), creo que la posibilidad de la consecución de la felicidad se convierte en efectivamente asequible para los individuos. No teniéndose que preocupar por un futuro material incierto, y tomando parte en las decisiones sociales que le incumben, es decir, teniendo voz en la planeación de su propio futuro, el individuo se convierte en dueño de sí mismo, dando lugar a una posibilidad real para pleno desarrollo de sus facultades, y en consecuencia, para la consecución concreta de su felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Amara, Giuseppe- *La violencia en la historia*. Ed. Edicol, México 1976.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Ed. Folio, Barcelona, 2002.
- Aristóteles. *Política*, UNAM, México, 2000.
- Benjamin. Walter, *Ensayos escogidos*, Ed. Coyoacán, México, 2006.
- Caruso, Igor. *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, Ed. Siglo XXI, México, 1981.
- Cassirer, Ernt. *Antropología filosófica*, FCE, México, 1989.
- Chaparro, Adolfo. *Las formas paradójicas del juicio en la filosofía en Daimon, revista de filosofía*, número 31, 2004.
- Darwin, Charles. *El origen de las especies*, Ed. AlfaEpsilon, Buenos Aires, 2007.
- De las Casas, Bartolomé. *Apología*, en “Obras completas” vol. 9, Ed. Alianza, 1988.
- De las Casas, Bartolomé. *Tratado Tercero*, en “Tratados” vol. 1, FCE, 1997.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1995.
- Derrida, Jaques. *Fuerza de ley*, Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- Dunayevskaya, Raya. *Filosofía y revolución*, Ed. Siglo XXI, México, 1989.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Echeverría, Bolívar. *Vuelta de siglo*, Ed. Era, México, 2006.
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*, Ed. Siglo XXI, México 1998.
- Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*, Ed. Cultura Popular, México, 1984.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Ed. Época, México, 1979.
- Epicuro. *Carta a Meneceo*, en *Onomázein*, Pontifica Universidad Católica de Chile, número 4, Santiago de Chile, 1999, pp. 403-425.

- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Ed. Orbis, Madrid, 1988.
- Freud, Sigmund. *Más allá del principio de placer*, Ed. Alianza, España, 1989.
- Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 2006.
- Gargarella, Roberto. *El derecho de resistencia en situaciones de carencia extremas* en *Astrolabio, revista internacional de filosofía*, número 4, 2007.
- Genovés, Santiago. *Acalli*, Ed. Planeta, México, 1975.
- Genovés, Santiago. *Expedición a la violencia*, UNAM, México, 1991.
- Genovés, Santiago. *Violencia, una visión general*, UNAM, México, 1977.
- Glumplowicz, Ludwig. *Teoría de la dominación*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1960.
- Gogol, Eugene. *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, Ed. Casa Juan Pablos, México, 2006.
- Hanke, Lewis. *El prejuicio racial en el Mundo Nuevo*. SEP/Sistemas. México, 1974.
- Hegel, W. F. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1984.
- Joas, Hans. *Guerra y modernidad*, Ed. Paidós, Barcelona, 2005.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- Kropotkin, Piotr. *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, Ed. Madre Tierra, Ecuador, 1989.
- Kropotkin, Piotr. *Historia de la revolución francesa*, Ed. Javier Vergara, México, 2005.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, España, 2002.

- Lorenz, Konrad. *La agresividad: el pretendido mal*, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- Marcos, Patricio. *¿Qué es la democracia?*, Ed. Publicaciones Cruz, México, 1997.
- Marcuse, Hebert. *Eros y civilización*, Ed. Planeta, México, 1985.
- Marcuse, Hebert. *El hombre unidimensional*, Ed. Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993.
- Marx, Karl. *El capital*, FCE, México, 2001.
- Marx, Karl. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín, 1978.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*, Ed. Progreso, Moscú, 1985.
- Mury, Gilbert. *Teoría marxista de la violencia*. Ed. Tiempo Contemporáneo, Argentina, 1973.
- Platón. *Gorgias en Obras completas* Ed. Aguilar, Madrid, 1999.
- Platón. *Las Leyes en Obras completas* Ed. Aguilar, Madrid, 1999.
- Ridaó, José María. *La paz sin excusa*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*, Ed. Losada, Argentina, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Grijalbo, México, 1972.
- Sepúlveda, Juan Ginés. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1997.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*, Ed. Alianza, España, 2001.
- Sofsky, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*, Ed. Abada, Barcelona, 2006.
- Weber, Max. *El político y el científico*, Ed. Coyoacán, México, 2008.
- Villegas, Abelardo. *Violencia y racionalidad: ensayos de filosofía política*, UAM, México, 1985.