





REFLEXIONES FILOSÓFICAS
SOBRE LA VIOLENCIA EN MÉXICO

Primera edición 2019

Cuerpos Académicos participantes:
Hermenéutica filosófica UAZ-CA-244
Filosofía y Antropología UAZ-CA-232

Reflexiones filosóficas sobre la violencia en México

DERECHOS RESERVADOS

© Hugo Ibarra Ortiz

© Lilia Delgado Calderón

© Ricardo Martínez Romo
(coordinadores)

© Taberna Librería Editores

Calle Víctor Rosales 156, Centro,

98000, Zacatecas, Zacatecas

tabernalibreriaeditores@gmail.com

Edición: Ezequiel Carlos Campos

Diseño de portada: Juan José Macías

Corrección de estilo: Sara Margarita Esparza

ISBN: 978-607-9455-83-5

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso y hecho en México

Reflexiones filosóficas sobre la violencia en México

HUGO IBARRA ORTIZ
LILIA DELGADO CALDERÓN
RICARDO MARTÍNEZ ROMO
(Coordinadores)



taberna libraria editores



CONTENIDO

PRÓLOGO	9
<i>Hugo Ibarra Ortiz</i>	
VIOLENCIA Y PLUTOCRACIA	13
<i>Hugo Ibarra Ortiz</i>	
CARTOGRAFÍAS DE MÉXICO	25
(ALTERNATIVAS FRENTE A LA DEBACLE NACIONAL)	
<i>Sigifredo Esquivel Marín</i>	
SOBRE LA VIOLENCIA	51
Y EL PERDÓN EN SENTIDO NARRATIVO	
<i>Caleb Olvera Romero</i>	
REFLEXIONES EN TORNO A LA VIOLENCIA Y EL ESTADO	69
<i>Nelson Guzmán Robledo</i>	
LA EDUCACIÓN FRENTE A LA VIOLENCIA EN MÉXICO	87
<i>Leobardo Villegas Mariscal</i>	
VIOLENCIA Y FILOSOFÍA	99
<i>Sergio Espinosa Proa</i>	



PRÓLOGO

La violencia existe en el hombre desde que es hombre, le es consustancial. Quien considere que la violencia es una situación ajena al hombre está equivocado. En el relato bíblico se narra cómo Caín mata a Abel por envidia, el hombre mata a su hermano por causas muy simples. La Coyolxauqui es desmembrada y arrojada por su hermano Huitzilopochtli, al descubrir que planeaba matar a su madre. Cristo mismo en un momento de ira arrojó a los mercaderes del templo a latigazos. El dios del Antiguo Testamento es muy violento: lluvias torrenciales, fuego cayendo del cielo, plagas, guerras santas, etc. La violencia nos es inherente. Mas, en la actualidad, se ha vuelto viral.

Violencia viene del latín *violentia*, a su vez de *violentus*, cuyas raíces son *vis*: fuerza; *olentus*; abundancia. Así, la violencia es la abundancia de fuerza. Solamente el fuerte es capaz de ser violento, pues tiene exceso de fuerza y la puede aplicar a lo que desea. El débil, el oprimido, no puede ejercer violencia. Para poder ejercer la violencia se debe ser fuerte física, política, económica o psicológicamente. Alguien que no es fuerte en ninguno de estos rubros no puede ejercer violencia. Siempre habrá alguien más fuerte o menos fuerte.

Ahora, ¿qué implicaciones filosóficas tiene que el hombre sea violento por naturaleza? Es decir, todos somos capaces de ejercer la violencia porque tenemos fuerza de más, no solamen-

te aquella para vivir, sino que nuestro cuerpo produce energía de más, tenemos abundancia de fuerza. La diferencia radica en su aplicación con afán de dañar a un tercero. La violencia nos horroriza y nos seduce. Nos horroriza cuando es nuestra persona la que se ve amenazada, cuando soy lastimado. Nos seduce de lejos, en el prójimo, en el cine o en algún otro espectáculo. Cuando toca a nuestros hijos y hermanos, nos horripila.

La sociedad contemporánea mexicana ha ontologizado la violencia: el cine, la música popular, los periódicos, ciertas revistas, videojuegos, etc. Los pequeños están sometidos a un ambiente de pernicioso violencia: películas norteamericanas donde la violencia es explícita, narcocorridos donde se narran las hazañas de los narcotraficantes, imágenes atroces de descuartizados en pseudo periódicos, miles de mujeres desaparecidas, etc. Ni siquiera es la animalidad del hombre, porque un animal no somete a otro por gusto, no lo hiere por deporte, no lo ataca por el placer. Es la banalización del mal, como decía Hanna Arendt.

Esta sociedad contemporánea fue educando a sus hijos, desde los setenta, en la violencia. El Estado reprimió a fuego y sangre los movimientos estudiantiles. En la familia, el padre por ser el más fuerte física y económicamente agredía a su esposa o hijos; la madre, al sentirse frustrada, apaleaba a sus hijos; el hermano mayor desquitaba su coraje con el menor. Y todos juntos veían las películas de los hermanos Almada, escuchaban el corrido de *Camelia la Texana*, se regocijaban en el amarillismo del periódico ¡Alarma!, veían la telenovela del momento o leían el *Libro Vaquero*. Así, la violencia pasó a ser el pan nuestro de cada día, con el que se nutría nuestro espíritu.

La violencia hace estragos enormes en el espíritu del hombre, es como una lepra, que si se le deja crecer, en poco tiempo, cubrirá nuestro espíritu y lo dejará dañado de por vida. La violencia llaga lo más hondo del corazón humano, es como un

gusano que lo orada y lo va carcomiendo hasta dejarlo hueco. Y es que la violencia es hermana de la venganza. Todo hombre que se siente violentado, toda mujer que se siente violada, tiene hambre de venganza, que no se sacia sino con la sangre del agresor: «la sangre con sangre se lava», decía el dicho. Nada más falso. Lo cierto es que la mancha crece, se expande, nos engulle poco a poco, a todo mundo. Porque el agredido, al no poder vengarse de su agresor, por ser más fuerte, busca desquitarse con quien pueda, y así, lesiona al que tiene más cerca o al más débil.

Los ensayos aquí presentados son una muestra de la preocupación de filósofos serios y comprometidos con su sociedad. Son también el producto de las cavilaciones de un núcleo de profesionales que miran este fenómeno de la violencia desde diversas y propias perspectiva, lo que enriquece este libro.

Hugo Ibarra Ortiz



VIOLENCIA Y PLUTOCRACIA

Hugo Ibarra Ortiz

EXORDIO

Íbamos mi esposa y yo en nuestro auto, quitados de la pena, ella puso un disco compacto en el estéreo del coche, yo manejaba tranquilamente. Era una cálida mañana de abril, nos dirigíamos al centro de la ciudad por la calle Cinco Señores, una de las más transitadas del poniente. Cuando, súbitamente, me dijo: hay alguien tirado al lado de la calle, ¿es una persona, no, son dos, están desnudos! Yo le dije: no voltees, no voltees por favor. ¡Son dos cuerpos! —gritó horrorizada—, ¿es un hombre y una mujer! Ambos, en un pequeño charco de sangre y unas letras pintadas en el cuerpo que no leí. Veme, veme, por favor, le decía. Ella no dejaba de llorar. Aceleré el auto para alejarnos de allí lo más rápido posible. ¿Quién hace esto?, me preguntó afligida. Yo no tenía respuesta. Por suerte, paseábamos solos, nuestros hijos se quedaron en casa. Fue una cruda experiencia. Los cuerpos estaban a unos pasos de una iglesia y a otros tantos de una escuela primaria. ¿Qué está pasando?, me decía mi esposa. Es un surrealismo macabro, pensé.

LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL MAL

Al mal no se le quiere ver. Se niega su existencia, se le explica de mil maneras para justificar que no tiene ninguna realidad

ontológica. Como dice Jean Baudrillard, el mal se ha vuelto transparente.¹ No porque sea tan delgado que no se vea, ni tampoco tan insignificante que no se identifique. Al contrario, es bastante visible y aparatoso. Es un leviatán que todo consume a su paso, todo lo devora, todo lo ensucia. La razón de su transparencia es nuestra ceguera crítica y moral: si lo niego no existe, lo niego, es así que no existe. Quizá nos hemos puesto esta venda adrede porque nos punza verlo, nos hiera la pupila y nos sentimos desesperados al no poder hacer nada contra este monstruo, engendro que hemos despertado.

Como dice Hannah Arendt, hay muchos individuos que actúan dentro de las reglas del sistema sin pensar en las consecuencias de sus actos, sin preocuparse si lo que se hace es correcto y deseable. Simple y sencillamente actúan porque así se los pide el sistema, actúan a ojos cerrados. Esto ha traído como consecuencia la banalización del mal. Es decir, es banal el mal porque está justificado por el sistema, por las reglas que nosotros mismos nos hemos impuesto.

La violencia es la expresión fenomenológica del mal. Como ya decía en otro texto, nadie puede tener el mal en sí mismo, porque se destruiría.² El mal se ejerce sobre alguien, se le hace mal a un sujeto o sujetos en específico. Como asegura Rudiger Safranski: no necesitamos a Satanás para explicar el mal.³ Este filósofo alemán lo atribuye a los desvíos de la libertad. A la inevitable y real posibilidad de ejercer el libre albedrío. En ese ejercicio, podemos hacer el bien, pero también podemos dañar. Más, creo firmemente, que el hombre contemporáneo, el mexicano en particular, ha encontrado un placer en hacer el mal.

1 Baudrillard Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama editorial, Barcelona, 2001.

2 Ibarra Ortiz Hugo, *Las argucias de la razón. Ensayo sobre la sociedad postmexicana*, UAZ, 2017.

3 Safranski R., *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México, 2013.

Ya no se hace el mal por cuestiones políticas, ni por guerra o xenofobia, como en el caso de los nazis. Se hace el mal por la plutocracia, por negocios. Este se manifiesta de manera virtual en videojuegos, narcocorridos, películas e internet. Particularmente, se da en la realidad: las peleas clandestinas de perros, los secuestros, los homicidios, las cabezas cercenadas, los normalistas de Ayotzinapan desaparecidos, los cientos de fosas fúnebres clandestinas en todo el país, los migrantes de San Fernando, los tanques de ácido, los cerca de treintaisiete mil desaparecidos. Todo México es un panteón enorme. Decir que esto es producto de la guerrilla entre grupos de narcotraficantes es identificar el aspecto fenomenológico del problema. En realidad, hay un placer por el mal, el placer que da la plutocracia.

Los sicarios son un engranaje de algo mucho más terrible. En realidad, lo que está en juego es el sistema. Los asesinos son como el nazi Adolph Eichmann, son burócratas de la muerte, son lúgubres funcionarios. Ciertamente, tienen libre albedrío y podrían actuar de manera distinta. Allí reside la banalidad del mal, porque no se detienen a pensar, sólo ejecutan órdenes. Los matones no son el pozo de la maldad, seguramente también tienen padre, madre, hijos, ellos también tienen una voz. Sus actos no son disculpables ni ellos son inocentes, pero estos actos no fueron realizados porque tuvieran el poder de Satanás, sino porque son operarios dentro del régimen de exterminio del otro. Son una rueda de un procedimiento que es necesario cambiar.

¿Cuál es el sistema que está produciendo estos sicarios? El capitalismo, obviamente. El capitalismo es un sistema de organización económica donde el funcionamiento de la economía de la sociedad se fundamenta en las leyes de mercado y en la interacción de la competencia y el interés individual. En el capitalismo hay mínima intervención del estado, respeto por la propiedad privada, la liberación de precios, la libre empresa y

la contratación de trabajo. Los narcotraficantes sólo siguen las reglas del sistema establecido: libre mercado, libre competencia e interés individual y, particularmente, desean un Estado debilitado adrede como el que tenemos ahora. Alguien podría decir: pero, están fuera de la ley. Probablemente sí. Pero, ¿quién es más reprobable moralmente? ¿Un empresario que con «estrategias» de mercado hace sucumbir a la competencia, y, por lo tanto, lo quiebra y con esto lanza a la indigencia a miles de operarios, o, un narcotraficante que disputa una plaza y manda matar a su competencia para quebrarlo también? Ambos son condenables. El narcotraficante no es socialista, no es comunista, no es maoísta, es capitalista como el de cuello blanco. Él también quiere ser un gran señor, comer bien, vestir bien, tener autos lujosos, caballos pura sangre, yates, hermosas casas, viajes a todo el mundo, etc.

El narcotráfico mueve en cifras aproximadas: 320,000 millones de dólares al año. Mientras que la Secretaría de la Defensa Nacional de México sólo tiene un presupuesto de 29, 652 millones de pesos. El petróleo le dejó a México 4000 millones de dólares en el 2017. Como se ve, el narcotráfico es el mejor negocio que se tiene en México y no se va acabar por unos cuantos miles de muertos. Todas las víctimas que vemos a diario en los periódicos, en las gacetas, en la televisión o que escuchamos en la radio, son ofrendas al sistema imperante. Como dice Dostoievski en *El gran Inquisidor*: los fines santifican los medios, y esta sociedad requiere, necesita, le urge seguir con su ritmo de vida, con su tren de consumo, cumpliendo todos sus caprichos y todas sus veleidades. Porque para eso estamos en un sistema neoliberal, donde el sujeto particular es autónomo, soberano y campea por sus fueros. Las víctimas de la violencia son sacrificios vicarios a esta sociedad de consumo y consumición, a este insaciable grupo humano que le es menester seguir teniendo

riqueza, bienes de dispendio, satisfactores de cualquier índole. Más, ni remotamente piensa en un cambio radical, donde lo importante ya no sea el poder o el poseer, sino el ser, el ser del otro, con todo su misterio.

El sistema ha orillado al hombre, al mexicano en particular, a decidir entre su deseo de vivir y la posibilidad de hacer daño. En una competencia feroz, cada uno hará hasta lo innoble por salir adelante y satisfacer su deseo, muy noble, de vivir. Así, el sistema especula con nuestro deseo de vivir, de tal suerte que nos antepone al otro como un peón de ajedrez que debe ser comido, de lo contrario nos comerá. En este ajedrez unos son reinas, otros alfiles oblicuos, otros caballos de Troya, homéricas torres y la mayoría peones de deshecho. Los que mueven las piezas son los grandes jugadores capitalistas, tanto narcotraficantes como empresarios, que tienen el lujo de estar fuera del tablero. Mueven sus peones, uno saca un caballo, el otro responde con un jaque con un alfil, viene el contraataque con la reina y así, sin que nadie se preocupe de lo que está sucediendo, se van perdiendo piezas que van cayendo en el tablero de batalla.

Así, cada quien se deja mover por el ajedrecista que más le conviene. Unos están en la iniciativa privada «legal», otros en la iniciativa privada «ilegal». El Estado es un árbitro tuerto que no puede ver con tanta celeridad los movimientos de los jugadores, y si lo ve, se hace el desentendido. Los empresarios justifican el mal, al igual que los filósofos ilustrados, por la idea de progreso. La sociedad va en un continuo progreso y las manifestaciones del mal, los miles de caídos son escollos y baches que debe pasar si desea llegar a la meta final, que será el bienestar total. Los narcotraficantes se saben hijos de la modernidad y del neoliberalismo, donde el individuo es autónomo y soberano. No les importa justificar racionalmente sus actos. Lo cierto, es que el capitalismo está fundamentado en esta idea constante de pro-

greso y todo mal será redimido por dicha idea. Nada más falso. Cuando se inició la Revolución Industrial, se dijo que el capital iría «permeando» poco a poco entre las clases más menesterosas, hasta que todo mundo alcanzara un bienestar de vida como los dueños de los medios de producción. Ya han pasado cerca de doscientos años y esto no ha sucedido. Lo único acontecidos es la explotación, las nuevas formas de esclavitud, los miles y miles de millones de dólares acumulados sólo en dos mil personas y los millones de personas que viven en la más terrible miseria. Por eso también se da el mal, por eso también la violencia.

El problema de todo esto es la ley. La ley que impera en la actualidad es muy distinta a la justicia. La ley es una norma jurídica, es una prescripción que da un legislador, una autoridad. ¿Quiénes tienen la autoridad en la actualidad? Por supuesto que no se trata de una autoridad moral, sino de una autoridad fáctica. Esta autoridad se basa en el poder, en el poder que da el dinero. Los grandes capitalistas, sean legales o no, son los que prescriben la ley imperante, es la ley del más fuerte sobre el más débil. Es la ley de la violencia. A veces, el débil se rebela, pero su rebelión no puede ser de otra forma que violenta. Para Aristóteles, la ley es el común consentimiento de la ciudad. En efecto, parece que hay un común consentimiento en la utilización de la violencia para proceder y para remediar los problemas. Para Gayo, la ley es lo que el pueblo manda y establece. Lo que vivimos todos los días es la intimidación, son los muertos en las calles muertas, de forma violenta, lo que el pueblo manda es la consumición de sangre para poder seguir viviendo. Se alimenta de estas víctimas para continuar con su hoguera de vanidades. Para Kelsen, la ley son las normas jurídicas independientemente el órgano que las establezca. En México, el órgano que ha establecido su jurisprudencia es el del capitalismo y con ello, la competencia salvaje que todo lo avasalla.

NIHILISMO Y VIOLENCIA

El nihilismo es una de las características de la cultura contemporánea. Esta posición rompe con la tradición, con los principios y valores religiosos y morales de occidente. El hombre es nihilista porque dejó de creer en el dios cristiano, dejó de creer en el Estado como benefactor, dejó de creer en la democracia por la estulticia de la gente, dejó de creer en sí mismo porque hay miles o millones como él. Para el mexicano medio nada tiene sentido ya, ni significado, ni dirección. ¿Hacia dónde se dirige una nación como la mexicana? ¿Cuál es el objetivo a alcanzar? El mexicano ha desechado toda escatología: sagrada o política. Para el mexicano la vida ya no tiene un valor intrínseco: *se nace siempre llorando y así llorando se acaba*. O bien, *nació despreciando la vida y la muerte*. Este nihilismo mexicano, no es como el nihilismo europeo, nacido después de la Segunda Guerra Mundial. Si bien, la Revolución Mexicana jugó un papel importante, le viene de más atrás, quizá de este sentimiento accidental propio de su ser, inculcado por un catolicismo ensimismado: *pulvis es et in pulvis reverterit*.

Después que la Iglesia católica abandonó a su feligresía para quedarse en la comodidad de su solio, el mexicano dejó de creer en esta institución y en todas las instituciones. Después de que el Estado mexicano lo traicionara no haciendo efectivos los ideales de la Revolución, después de que se le dijo, por parte de las grandes empresas transnacionales, de que él era solamente un útil a la mano, una herramienta, una tuerca, un ladrillo más en la pared; le vino al mexicano un desahucio existencial que lo trata de llenar con el consumo. Más, como no todos tienen los medios suficientes para este consumo desaforado, viene la necesidad de conseguir dichos recursos, le llega la lumbre a los aparejos y comienza a venderse al mejor postor: el capitalista de cuello blanco o el capitalista de pistola y lente oscuro. Este

huevo, esta rasgadura existencial, es una herida de muerte que el mexicano ya no sabe cómo curar, trayendo como consecuencia esta lluvia roja que ahora nos empapa.

Si como dice Albert Camus, en *El Mito de Sísifo*, la única cuestión filosófica importante es el suicidio, el mexicano ya decidió. Porque vive como muerto viviente, como zombi. Todos los días se levanta temprano, el mexicano sale a la calle, hace lo mismo, va al trabajo, los fines de semana ve el fútbol, se embriaga, gasta lo poco que tiene, pero ni por equivocación se plantea la posibilidad de cambiar su forma de vida. Se siente muy a sus anchas en este nihilismo existencial. Ya ni siquiera el mexicano es existencialista, es solamente nihilista. Porque si fuera existencialista, como lo propone Jean Paul Sartre, entendería que, ya sin dios, es totalmente libre y responsable de sus actos, que no puede culpar a una entidad suprema ni tampoco al Estado. Pero, el de los mexicanos, es un capitalismo nihilista. Consumo de bienes satisfactores hasta el hartazgo y consumición de vidas. Al final de cuentas, como dice Giorgio Agamben en su obra *Homo sacer*, son vidas que no cuentan para la ley imperante y pueden ser exterminadas con la mayor impudicia y desvergüenza.⁴

El de la actualidad es un nihilismo cínico, que es, con mucho, más pernicioso.

TELEOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

René Girard, en su obra *Veo a Satán caer como relámpago*,⁵ menciona que las víctimas de la violencia siempre son vicarias. Es decir, cargan consigo el sufrimiento de los demás y sacian su sed de sangre. Las acciones violentas se mimetizan, esto es, se contagian las ansias de herir, de hacer daño, cunde como un cáncer

4 Agamben Giorgio, *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida*, PRE-TEXTOS, España, 1998.

5 Girard René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, España, 2002.

sin control. La violencia es una metástasis increíble, se disfraza de situaciones «normales» para pasar por desapercibida. Más, cuando menos se los espera, la sociedad ya toda está contagiada de dicha enfermedad. Para poder «curarse», necesita sangre, sangre fresca, requiere uno o varios sacrificios que la «limpien» del pecado en el cual ha caído. Con este sacrificio se funda un nuevo mito, es decir, un nuevo relato que ofrezca significado y sentido al grupo humano que lo había perdido.

Como ya lo había mencionado,⁶ después de la matanza de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968, ya no se pudo instaurar otro mito, debido principalmente al proceso de secularización de la sociedad mexicana. El mito de la guadalupana, el de la patria y el de la revolución mexicana, habían sucumbido a los azares de la historia. Los estudiantes asesinados en la Plaza de las Tres Culturas no eran chivos expiatorios, fueron víctimas inmoladas al ogro filantrópico, al Estado mexicano. Por lo tanto, no se fundó ningún mito después de esta matanza, sólo nos quedó la violencia más cruda. Lo que estamos viviendo en estos momentos en México no es una violencia revolucionaria, como la querían los estudiantes del 68, es una violencia de los desheredados de México.

El trabajo continuo y extenuante de la masa social ha traído como consecuencia el enriquecimiento desmedido de unas cuantas manos. Millones de cabezas trabajan y piensan para que unas cuantas se coronen. Los dueños de los medios de producción, sean nacionales o transnacionales, han abusado hasta el paroxismo de la clase trabajadora. Esta clase se ha visto engañada, envilecida, violentada por el Estado, los partidos políticos, las grandes televisoras, la iglesia, la escuela, los medios de comunicación, etc. Esta clase, lo único que ha ganado, es más hambre e insatisfacción. Porque, en esta sociedad de consumo, se le exige

⁶ Ibarra Ortiz, *op. cit.*

que compre, que viva como sus grandes ídolos musicales o artísticos, que lleve un tren de vida altamente costoso. Pero, no se le dan los medios para ello. Esta clase se siente presionada debido a la enajenación sistemática de los medios de comunicación que le inculcan que compre y venda. Al no tener los medios económicos suficientes para poder llevar una vida como la que se le pide, se ve en la imperiosa necesidad de echar mano de acciones ilegales. Ya que las legales sólo lo matan de apetito y desdicha. La masa informe de esta clase busca, desesperadamente, salir adelante, tener los satisfactores que le están pidiendo en la televisión: coches, casas, ropa, comida, viajes, aparatos electrónicos, mujeres hermosas u hombres guapos. Pero con un salario mínimo de 88.33 pesos no puede. Entonces, llegan los cantos seductores de las sirenas de los narcotraficantes: les arreglan la plaza de la comunidad, les ofrecen trabajo, les pagan por adelantado, les dan una camioneta y una pistola, les dan poder. Un poder que nunca se imaginó tener, el más glorioso, el más divino, el poder de quitar la vida. Su ego se inflama a proporciones incommensurables, ahora ellos son, aunque no por mucho tiempo, amos y señores de un territorio. Son temidos y admirados. Es una violencia revolucionaria, no al estilo comunista o marxista, sino capitalista. Viene su venganza contra aquella sociedad establecida que no le supo tender la mano cuando la necesitaba. Ahora extorsionan, matan, hieren a todo lo que representa la sociedad que los expulsó por no estar a la altura de capitalismo consumista. Ahora, este nuevo héroe del terror consume con su dinero manchado, desmesuradamente, aprisa, voraz, porque no sabe cuánto le queda de vida, no sabe si el día de mañana sus enemigos lo tiendan al sol.

El sistema capitalista tiene un as bajo la manga, lava este dinero manchado en tinta sangre, lo vuelve bueno, gracias a los artificios de los grandes banqueros sin escrúpulos que, má-

gicamente, absuelven al capital de todos sus pecados y lo ponen a circular como monedita de oro. Los banqueros amonedan el mal. Los cerca de treintaisiete mil muertos que van en los últimos años están dentro de los cálculos del poder económico imperante. Todas estas muertes son un holocausto a nuestra forma de vida. Porque, con el dinero que pagan mi salario, o el de cualquiera, es el mismo que el médico pagó para que a su hija no le cortaran una mano los secuestradores, es el mismo que el narcotraficante metió en el banco después de vender ácido lisérgico a unos chicos que, embrutecidos, arrollaron a una familia entera en un crucero vial. Todo está fríamente calculado. Nadie se puede sustraer a las argucias de esta razón capitalista. Todos estamos manchados. Ya no hay salvación.



CARTOGRAFÍAS DE MÉXICO
(ALTERNATIVAS FRENTE A LA DEBACLE NACIONAL)

Sigifredo Esquivel Marín

El presente ensayo arriesga algunas conjeturas e intuiciones en torno a un posible diagnóstico crítico y un pronóstico ante la debacle que se vive en México. Se considera con Michel Foucault que la tarea del pensamiento crítico consiste en generar cartografías del presente, elaborar un diagnóstico lo más acercado a la realidad efectiva, sin dejar de lado que la realidad resulta ser la sumatoria de partes y componentes que estructuran las relaciones de dominación y de control que generan una hegemonía sociopolítica, por tanto, frente a una realidad hegemónica habría una serie de virtualidades emergentes que buscan su realización como realidad. Para Foucault la tarea del pensamiento crítico consiste fundamentalmente en diagnosticar la actualidad; siguiendo la genealogía crítica de Nietzsche, Foucault nos invita a interrogar el presente en su especificidad y diferencia irreductibles (Castro, 2011, p. 100). Por ende, tenemos que arriesgar lecturas críticas de un presente cuya existencia se sustrae a la uniformidad de la repetición e intentar la elucidación de su entramado singular, que no obstante no se puede concebir sin una amplia mirada de un universo social dinámico a partir del capitalismo integrado. Las formas de dominación y control que se despliegan en México no se pueden entender sin la referencia a un sistema-mundo-capitalista-ultraliberal, pero también no se podría desconocer la historicidad de un país tan

singular como México. Es justo sobre esa tesitura particular y múltiple que configura una realidad plural en México sobre lo que me gustaría ensayar algunas capturas y retazos de cartografía. Para así, finalmente intentar abrir paso a diversas formas del devenir y la insurrección. Ensayemos pues alternativas frente al clima de debacle inminente.

ENSAYANDO CARTOGRAFÍAS DEL PRESENTE:

EL MÉXICO OTRO MULTIVERSO

La cartografía le ha permitido al ser humano situarse en el espacio, apropiándose del entorno como mundo de vida. La cartografía despliega un mapa o diagrama móvil que permite la captura de fuerzas y el análisis de un momento en un estado de cosas que está en devenir. La cartografía constituye un mapa rizomático, en devenir constante, más que una estructura fija, es un laboratorio donde se establecen experimentos e interacciones, más bien es un proceso que puede abrirse a dimensiones y conexiones inesperadas; también puede ser desgarrado, sufrir todo tipo de ensamblajes, variaciones y desajustes. Lo que más me interesa del concepto de cartografía desde la perspectiva de los pensadores Deleuze y Guattari es que dicha noción nos permite entender una determinada configuración específica de la realidad sociopolítica, pero en estado de apertura a las iniciativas latentes de emancipación y subversión del orden (Guattari, 1989). En este sentido, se trata de esbozar una cartografía o mapa móvil de los modos de producción de la subjetividad y comunidad alienadas y alienantes, pero también de las estrategias para devenir subjetividades y comunidades emancipadas.

Hoy en día, no podemos pensar las diversas formas de subjetivación y socialización sin tener en cuenta las transformaciones inéditas que introducen las nuevas tecnologías y la revolución tecnovirtual del capital financiero transnacional, que Guattari

ya había anticipado bajo la noción de «Capitalismo integrado», como un capitalismo que no sólo genera modos de producción y de consumo radicalizados a partir de la maximización de la ganancia depredadora e irracional, sino que coloniza nuestras vidas en todas las esferas. La noción de capitalismo integrado nos permite dilucidar la compleja relación entre producción de subjetividad y dominación desde la óptica del deseo. Por eso es que las cartografías conciben el juego de subjetivación como una práctica revolucionaria de transformación infrapolítica. La sociedad mexicana no se presenta como una totalidad cerrada sino como una serie de realidades coexistentes, yuxtapuestas, contrapuestas que no cesan de estarse retroalimentando. En este sentido la sociedad mexicana se configura a partir de una serie de estratificaciones y dimensiones muy complejas.

No existe la sociedad mexicana sino un conjunto de visiones y cosmovisiones culturales, representaciones identitarias y tradiciones diversas que buscan imponerse como una configuración hegemónica. A decir verdad, nunca ha existido una sola realidad social ni una monocultura en México, más bien hay un despliegue de prácticas sociopolíticas e identitarias que están luchando por su afirmación, dominación y resistencia. Ensayando cartografías del presente se asume como un ejercicio que oscila, sin detenerse nunca, entre la teoría social, la imaginación crítica y la reinención utópica. Bajo el iceberg del sintagma de México subyacen una serie de multiversos contradictorios.

PRIMERA CARTOGRAFÍA: ALTERNATIVAS

A LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN

La expresión «ontología política» reúne dos términos aparentemente antitéticos, lo esencial y lo transitorio e histórico, tal parece que el cumplimiento del fin de las significaciones imaginarias centrales de la modernidad capitalista se verifica bajo

la emergencia de nuevas formas de pensar que no rehúyen a la complejidad, contradicción y paradoja. La ontología política como interrogación del ser humano contemporáneo es más bien un estilo de ahondar en las perplejidades que forman y conforman el caleidoscopio de la actualidad. La conjunción de ontología y política bajo el sintagma ontología política refiere no un concepto ni una teorización sino una aporía y un callejón sin salida de la existencia humana en su circunstancia y coyuntura actuales.

La ontología política como necropolítica, implica una forma de radicalización absolutamente extrema de una biopolítica que reordena la producción y gestión de la vida humana en el seno del capitalismo. Si la biopolítica aseguraba el control de la población en la modernidad naciente, en el actual crepúsculo de la modernidad la biopolítica de una política de muerte donde la existencia humana se revela como supervivencia extrema. De forma aún más específica, la actualidad del presente acaece bajo el signo y designio de una orfandad existencial e intelectual extrema. Extremidad e hiperradicalidad atraviesan la superficie de lo contemporáneo.

El axioma «ontología política como necropolítica» interroga y problematiza la condición actual del ser humano bajo la radicalización y cumplimiento de la lógica del sistema-mundo-capitalista, misma que despliega una producción biopolítica de subjetivaciones alienadas. La necropolítica sería la puesta en marcha de la ideología neoliberal de exterminar a los excluidos, dejarlos morir, puesto que no todas las vidas tendrían el mismo valor. Cuando la producción del juego de subjetivaciones obedece la lógica más despiadada de la ganancia infinita el mundo-finito se contrae y retrae bajo el eclipse convaleciente del nihilismo contemporáneo, lo cual viene a configurar una condición humana que se efectúa como supervivencia e indigencia radicales.

Dicho modelo necropolítico del capitalismo ultraliberal se ha generalizado a todos los sectores productivos, y en última instancia, tiende hacia la precariedad y hacia un régimen de excepción. Como ejemplo paradigmático en México, podemos ver la Reforma Educativa que hizo del trabajo docente un trabajo cada vez más precario para asegurar, paradójicamente, la supuesta calidad. La precariedad laboral extrema va de la mano del orden genocida del capitalismo contemporáneo. En realidad, la necropolítica de la modernidad capitalista se erige como realidad hegemónica, sin embargo, su realización cotidiana exige el más sangriento sacrificio humano en la antesala de la barbarie y de la degradación ilimitada. En este sentido el neoextractivismo no sería sino la radicalización de un modelo extractivista basado en la explotación irrestricta de los recursos naturales.

El neoextractivismo como última fase del capitalismo transnacional suele ubicarse en las últimas tres décadas de la mal llamada globalización; pues el concepto de globalización como el de desarrollo son conceptos ideológicos que lejos de explicar un estado de cosas lo encubren bajo una ideología que justifica el orden establecido. El modelo del neoextractivismo que radicaliza la ideología neoliberal nos muestra que lejos de desaparecer el estado-nación imperial modernista tiende a devenir en un estado consorte del capital transnacional. En 1980, bajo el consenso de Washington, las reformas estructurales generan una dinámica mundial que profundiza la relación de dependencia industrial, tecnocientífica e intelectual del primer mundo respecto a la periferia: «Dentro del contexto latinoamericano, esta nueva dependencia se ha traducido en explotación de recursos naturales y la exportación de bienes primarios (hidrocarburos, metales, minerales, productos agroalimentarios, recursos forestales y biocombustibles) en gran escala. El resultado es la proliferación de economías de enclave y la fragmentación de territo-

rios indígenas y campesinos mediante el despojo: acumulación por desposesión» (Veltmeyer, 2017, p. 9).

El modelo extractivista nos muestra el modelo productivo de la reproducción logocéntrica y logofágica de una maquinaria planetaria al servicio del capital. Y más allá de esto, nos muestra las consecuencias trágicas y perversas de la modernidad capitalista eurocéntrica y su matriz narrativa de Progreso ilimitado. Y sin embargo, el capitalismo no es un todo integrado armónico, tiene fisuras. En todo momento están operando flujos que no se pueden codificar o dejarse capturar como flujos económicos y financieros. Esas formas de irrupción de los flujos no reconocidos por el sistema económico-militar deparan serios dolores de cabeza que hay que eliminar o reducir al máximo (Deleuze, 2006, p. 40).

En consecuencia, la necropolítica del estado capitalista gerencial de excepción, en México, se presenta como una forma-vida específica de reconsiderar el valor diferenciado de los seres humanos. El narcotráfico y el crimen organizado lejos de oponerse al estado de derecho del país, vienen a corroborar la articulación del orden capitalista que conjuga legalidad e ilegalidad bajo un mismo esquema. El narco-empresariado no se opone sino tangencial y coyunturalmente al narco-estado en México; las redes de corrupción que atraviesan todas las esferas de gobierno en este país solamente se explican a partir de un estado de justicia fallido que ha sido cooptado por el crimen organizado y la mafia del poder. Ya Foucault había observado que la ilegalidad es un elemento positivo en el funcionamiento de la maquinaria social. Según un periodista independiente: «Cada año, entran y salen de México flujos de dinero ilícito por alrededor de 150 mil millones de dólares. Principalmente son seis delitos los que alimentan este trasiego multimillonario de recursos: narcotráfico; venta ilegal de armas; contrabando; evasión fiscal;

facturación fiscal fraudulenta, y robo de recursos públicos. Lo anterior se revela en la carpeta informativa *Estructuras financieras del crimen organizado*, fechado en febrero de 2017 y elaborado por el Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CE-SOP) de la Cámara de Diputados» (Camacho, 2017). La correlación de fuerzas del crimen organizado no se puede entender sin una base social (narco-cultura) que sedimenta en instituciones emergentes (narco-estado, narco-iglesia).

La violencia estructural–desestructurante en México articula legalismos e ilegalismos bajo un mismo sistema de flujo de capital e información, y hoy nos conmina a pensar el estado de excepción –que atisbara Walter Benjamin– como un estado generalizado –según el diagnóstico de autores como Giorgio Agamben (1998) y Mauricio Lazzarato (2013). En los últimos veinte años, en 2017, en México se rompió el triste récord de ser el año más violento. Según datos del periódico *El País*, se habían cometido cerca de 80 asesinatos al día: «Con una media mensual de más de 2.000 homicidios dolosos, México superó los 27.199 de 2011. La única fuente federal fiable que se disponía hasta ahora era el instituto nacional de estadística (INEGI). Más de 1500 investigaciones fueron abiertas por feminicidio. Vinculadas a la violencia contra las mujeres, se registran también en apartados independientes cifras sobre abuso (41,580), acoso (1.540), hostigamiento (2.670) y violencia de género (5.101). Resaltan también las denuncias presentadas por violencia intrafamiliar, que superan la estratosférica cifra de 400.000» (Pérez, 2017). Habría que ver las cifras como síntomas clínicos de un estado de crisis del cuerpo social.

Empero, frente a diagnósticos y pronósticos aquejados por el nihilismo y la desesperanza, se trataría de navegar a contracorriente y rehacer el rumbo del sentido de la crítica como autocreación del libre juego de subjetivaciones ante la debacle de

la modernidad capitalista. No hay que tener las respuestas ni las soluciones frente a los problemas capitales para buscar trascender el nihilismo y la ideología del fracaso que nos constriñe a no pensar alternativas y aceptar el estado de cosas como única posible realidad. Se trata de abrir la interrogación sobre el presente desde el horizonte de la imaginación crítica.

Repensar la utopía, los movimientos sociales, la recuperación de los saberes indígenas, proyectos de buen vivir y vivir bien como alternativas frente a la debacle del progresismo de una modernidad capitalista. Ya se está transitando de la apatía a la indignación, y ahora a la acción autogestiva desde abajo, horizontal, comunitaria, autonomista. Hay mucho por hacer, en este sentido la investigación y la teorización tiene que hacerse eco, hacer sinergia, con el juego de reinención social y política de sujetos críticos y comunidades políticas alternativas.

La matriz narrativa del progreso ilimitado, axioma fundamental soterrado del neoextractivismo está en crisis, habría que rediseñar estrategias sociales, económicas, culturales y políticas que asuman el rechazo del crecimiento ilimitado que funda y fundamenta la explotación irrestricta de la naturaleza y el patrón de hiperconsumo de bienes materiales. No requerimos replantar la noción de progreso, hay que ir más allá, de la matriz teórica y epistemológica, claro está, política, de la modernidad ilustrada y sus ilusiones prometeicas de progreso humano infinito.

La explotación radical es la tenaza de una maquinaria poderosa anclada en el imaginario social de la modernidad capitalista imperial, un cambio de perspectiva conlleva un cambio de cosmovisión del mundo, y justo ahí, tenemos mucho que aprender de nuestros pueblos originarios y su sabiduría ecológica ancestral. Y también tenemos mucho que desaprender, puesto que hemos interiorizado el sistema de dominación, esclavo y amo cohabitan en una subjetividad colonizada que ha naturalizado

la sociedad de control como procedimiento y mecanismo de autocontrol. Hay que romper creativamente con la hegemonía que sedimenta pautas de subjetivación, y para ello, quizás habría que resignificar el sentido de la violencia; retomar la violencia creadora y sagrada del libre juego divino heraclíteo. Frente a la violencia del Estado fascista gerencial capitalista o postcapitalista tenemos que desplegar la violencia revolucionaria creadora –siguiendo la perspectiva abierta por Walter Benjamin (2001) y otras mentes poderosamente lúcidas que se anticiparon con mucho a su tiempo. El sentido creador de la violencia reside menos en el nihilismo autodestructivo que en la resignificación utópica de una realidad emergente y divergente del orden.

**SEGUNDA CARTOGRAFÍA: CUANDO EL PUEBLO DESPERTÓ,
TRAGEDIA Y ESPERANZA ESTABAN ALLÍ**

Al parafrasear el breve relato de Monterroso podríamos decir, en medio de tanta desgracia, «cuando el pueblo despertó, la tragedia y la esperanza todavía estaban aquí», pues resultan innumerables las lecciones, experiencias y esperanzas que dejan los sismos del 19 de septiembre de 1985 y justo ahora, 32 años después, el 19 de septiembre del 2017. Básicamente se podrían sintetizar en un mismo axioma: *el sismo natural en nuestro país ha potenciado la réplica de diversos cataclismos sociales y políticos*. En un pequeño libro, ahora ya un clásico del ensayismo moderno, «No sin nosotros». *Los días del terremoto 1985–2005*, el agudo cronista de la vida urbana en México, Carlos Monsiváis reconstruye los acontecimientos de 85 en retrospectiva con el 68 y en prospectiva con el nuevo milenio. El título «No sin nosotros» consigna el grito de guerrilla de minorías sexuales e indígenas en México, que a partir de entonces, cobra visibilidad y representatividad social en medio de la quiebra de las instituciones sociales, jurídicas y políticas de este país. La tremenda sacudida

del terremoto de 1985 fragmenta un sistema-gobierno incapaz de hacer frente a los desastres naturales, lo cual conduce a la emergencia de una sociedad civil incipiente e improvisada, pero que se mueve ante la desgracia.

Precisa Monsiváis (2005): «Ante la ineficacia notable de Miguel de la Madrid, paralizado por la tragedia, y ante el miedo de la burocracia, enemiga de las acciones espontáneas, el conjunto de sociedades de la capital se organiza con celeridad, destreza y enjundia multclasista, y a lo largo de dos semanas un millón de personas se afana en la creación de albergues, el aprovisionamiento de víveres y de ropa, la colecta de dinero, la localización de personas, el rescate de muertos y de atrapados entre los escombros, la organización del tránsito, la atención psicológica, la prevención de epidemias... a estos voluntarios los anima su pertenencia a la *sociedad civil*». El autor de *Días de guardar* considera que la emergencia de la sociedad civil en México es una relación directamente proporcional a la incapacidad del PRI-Gobierno y la necesidad de buscar soluciones colectivas y creativas frente a los problemas sociales. El pasado 2017, la situación ha sido otra, adolescentes y jóvenes que se comunican a través de redes sociales generando nuevas dinámicas virtuales de trabajo y solidaridad, pero en el fondo la problemática social es muy similar, la ausencia de una cultura ciudadana ante emergencias y las fallas estructurales de muchos edificios producto de la corrupción y negligencia, la incapacidad del gobierno tanto de derecha como de izquierda, exigen una participación activa de todos los sectores de la sociedad. Pude observar cómo jóvenes brigadistas de bachillerato y licenciatura armados con picos y palas y con mucho entusiasmo se unen a tareas de rescate y diversas formas de ayuda, desde atención psicológica hasta el cuidado de niños y ancianos. Surgen por doquier héroes anónimos y colectivos autogestionarios.

Uno de los pocos intelectuales lúcidos que nos queda todavía como Raúl Zibechi (2017) tituló un artículo «Lo que aprendí del pueblo mexicano» donde expone cuatro reflexiones inspiradas en la vivencia y convivencia en México durante el terremoto del 19 de septiembre de este año: 1. La solidaridad del pueblo mexicano ante la absoluta pérdida de legitimidad y confianza del gobierno y las autoridades en este país; 2. El papel de Estado y el orden policiaco-militar represor y como agente de contención y distensión de la sociedad civil organizada, particularmente en los barrios pobres donde la revuelta está a flor de piel; 3. El papel de Capital que de todo saca provecho hasta de la desgracia y muerte ajenas. 4. La consolidación de un nosotros autónomo, subalterno y desde abajo. El diagnóstico puntual concluye con un pronóstico esperanzador de apuesta por otro mundo solidario y justo desde abajo.

Comparto, en buena parte, la opinión de Zibechi, sin embargo, las ideas de esperanza y cambio social chocan contra una realidad contradictoria y diversa, en estancias recientes en la capital del país, pude conversar durante largas horas con activistas sociales, quienes me platicaron su experiencia en los movimientos sociales y las brigadas de rescate: las organizaciones civiles, los movimientos sociales y los grupos ciudadanos no están al margen del cálculo y la ganancia políticos, la cooptación, las prácticas antidemocráticas y antiautoritarias, la autopromoción de sus líderes que se ofertan en la negociación de cargos de representación ciudadana y un largo etcétera. Por tanto, el panorama es muy complejo. Aún más si se le añade la campaña política de los partidos y empresarios por situarse en buena posición en las presentes elecciones, o por lo menos resar un poco de suciedad y hartazgo a su, cada vez más, dañada imagen política. En pleno 2018 la situación se ha agudizado y la crisis social se profundiza ya sin los reflectores mediáticos,

y paradójicamente, con un gobierno emanado de la izquierda histórica partidista.

Asimismo, se ha ido recuperando cierta *normalidad* en la medida en que se normaliza el desastre y el estado de excepción. Vemos cómo cohabitan en el espectro mediático las imágenes del desastre con montajes televisivos, luchas de vecinos y colonos por autoorganizarse y miles de anuncios y anunciantes bajo divisa contradictorias que, no pocas veces, lucran económica y políticamente, sin dejar de legitimarse, con la pobreza y desgracia. Las lecciones del sismo también son diversas, hemos aprendido muchas cosas respecto a la autoorganización ciudadana, se pueden ver y escuchar diversos actores: «nadie va hacer las cosas por nosotros», «nadie puede decir o decidir por nosotros», el gobierno no es la solución sino solamente parte del problema, los partidos políticos y la clase política tiene una agenda guiada por el cálculo estratégico electoral y está lejos de entender y atender una agenda verdaderamente ciudadana. Las lecciones sísmicas son extremas: sobre todo la construcción de «un nosotros» que emerge como categoría sociopolítica horizontal que anuncia y enuncia otras formas de hacer micropolítica, distinta y distante de los partidos políticos, sus usos y costumbres. Lecciones de una sociedad civil que todavía no alcanza a despertar del todo, y que sin embargo, se mueve, no deja de estarse moviendo.

Lamento decir, una vez más, parafraseando a Monterroso, justo después de la contienda de las elecciones del 2018, «cuando despertó (el pueblo de México), el dinosaurio (PRI-Gobierno y partidos políticos) todavía estaba allí». El triunfo de la izquierda partidista en las elecciones del 2018 parece refutarse por la inadecuación entre expectativas y resultados. Y sin embargo, las grietas del sistema muestran que no es por mucho tiempo y que el sistema de gobierno se sostiene con alfileres, cualquier desastre natural amenaza con derrumbe. ¿Hasta cuándo resistiremos?

¿Hasta cuándo insistiremos? Quizá no tengamos una respuesta sino que las múltiples respuestas-propuestas-protestas cotidianas nos hacen ver que tragedia, esperanza e indignación todavía *están* aquí, siguen siendo el motor que nos mueve a pensar que otro mundo es posible. Es muy probable que termine el 2018 y no haya grandes cambios, pero la semilla, esa frágil semilla que creció en medio de las ruinas, en la fractura del sistema político mexicano, hace muchos años, ya comienza a dar pequeños frutos y flores. La cosecha de libertades, utopías y esperanzas comenzó su cuenta regresiva. Y el sismo natural espera una réplica en el cisma revolucionario, no se sabe exactamente cuándo, pero ya está gestionándose en las entrañas de la sociedad; algo que la clase política e intelectuales no alcanza, afortunadamente, a entender del todo.

Emergen potencias y poderes subalternos subversivos desde la base social. Las luchas sociales no claudican, se rehacen, se deconstruyen y reestructuran, pero no se desmantelan nunca por completo, siempre hay cenizas, restos de un incendio social que resguarda chispas revolucionarias. Cuando los subalternos y marginales se constituyan para sí y frente al otro en sujetos sociales autónomos libres y en agentes de enunciación y representación social, y dejen de estarse lamentando en el mutismo desesperanzado y se atrevan a exigir otro mundo y soñar con otro horizonte inédito, entonces la anunciación de lo inédito viable será la enunciación de una micropolítica afirmativa. No hay cambio sin un replanteamiento efectivo de las formas de hegemonía impuestas y reificadas. Bajo tal contexto, habría que potenciar otra política, otros lenguajes y formas de hacer y vivir políticamente; el amplio espectro de la democracia representativa ya no representa el estado de cosas naciente.

(CUANDO EL PUEBLO DESPERTÓ, EL FEMINICIDIO
TODAVÍA ESTABA ALLÍ)

El feminicidio es un crimen por el simple hecho de ser mujer, cuya gravedad pasa inadvertida en una sociedad que normaliza la violencia de género y termina por culpar a la víctima. Jan Jarab, representante de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para los Derechos Humanos, conminó al gobierno mexicano, dentro de la conmemoración del 8 de marzo del 2018, «a hacer más para combatir la violencia de género, sobre todo para erradicar el feminicidio, delito que, según cifras dadas a conocer ayer mismo por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), se incrementó de manera grave en dos años: los homicidios dolosos contra mujeres pasaron de mil 755 casos en 2015 a 2 mil 585 en 2017; de esta última cifra, sólo 671 fueron reconocidos como feminicidios» (La Jornada, 2018). La violencia contra las mujeres, lejos de haber disminuido, ha aumentado drásticamente. Sin embargo, las estadísticas y los datos sobre violencia contra las mujeres en este país siguen siendo poco fiables. No se sabe con certeza cuántas agresiones contra mujeres conllevan una denuncia penal, por lo que estamos hablando de cifras aproximadas de un problema que está dentro de las formas estructurales de la violencia capitalista falocéntrica que embona como anillo al dedo con el machismo de la cultura patriarcal mexicana. El alarmante aumento del feminicidio en México solamente se puede explicar bajo la complicidad de autoridades y criminales. La negligencia de las autoridades, los vacíos legales y el orden jurídico patriarcal son elementos que embonan con la reconversión del cuerpo femenino como mercancía u objeto suntuario en el capitalismo falocéntrico. La normalización de la violencia contra las mujeres también embona con la necropolítica sexista del Capital que asume tácitamente que el cuerpo de la mujer es una mercancía disponible.

Y sin embargo, el pasado 8 de marzo del 2018 en ciudades como Zacatecas, México y Madrid se levantó una avalancha de voces contra la violencia de género y los feminicidios; quizás una de las revoluciones sociales más significativas de la crisis y crítica de la modernidad sea los movimientos sociales feministas. Una serie de feminismos de la más diversa tesitura están irrumpiendo en todo el mundo con diversos alcances. Hay un devenir feminista de la micropolítica cotidiana que germina nuevas formas de organización social, de hacer política y de subjetivación. Ante la necropolítica del neoliberalismo, una micropolítica o infrapolítica de miles de formas de subjetivación subversiva, marginal y subalterna. Se está fraguando un devenir feminista que atraviesa el devenir humano, su andar es incierto y un poco desconfiado, se desconfía, no sin razones, de la política machista oficial que termina por normalizar e integrar al orden toda forma de participación verdaderamente horizontal y justa. Habría que tener cuidado en no polarizar y fragmentar la participación social en el repliegue identitario fascista que se pretende derrocar; pues es bien sabido que el microfacismo amenaza, como un caballo de Troya, con dinamitar todo movimiento revolucionario. Empero, los movimientos sociales feministas están siendo lanzadera para redimensionar una participación política inédita en México y en el mundo. Empero, el quehacer ético-político de los movimientos sociales tiene que hacer sinergia con estilos nuevos de subjetivación e interacción cotidiana, de lo contrario, no serán sino fognazos del hartazgo ante un sistema social putrefacto.

La crítica y el replanteamiento que propician las agendas de discusión política del feminismo tendría que amalgamarse y retroalimentarse con la emergencia de nuevas formas de construcción de subjetivaciones de masculinidades empáticas

con un nuevo orden social y sexual so pena de seguir repitiendo esquemas de fragmentación y polarización socioculturales. Asistimos a una lenta transformación de las formas de organización, gestión, autocreación de sentido y conformación de identidades colectivas e individuales, pero el trabajo de empoderamiento de las mujeres tiene que articularse con nuevas formas de democracia en tanto régimen de vida. El trabajo apenas comienza, la tarea es enorme y nos implica a todos y a todas. No podemos repensar alternativas frente a la violencia del estado fascista del capitalismo gerencial como es el caso de México y de América Latina sin atender y entender la matriz logofalocéntrica del feminicidio como un asunto estructural del orden hegemónico impuesto. La visibilización de la problemática es un paso importante, pero es apenas el primer paso, en el advenimiento de otro orden social anhelado en un estado de paz y de justicia social; la paz y la justicia son ideas directrices, quizá no del todo realizables, pero su negación siempre ha servido para mantener y legitimar la violencia de los verdugos de la historia.

TERCERA CARTOGRAFÍA:

EL 2018 COMO AJUSTE DE CUENTOS Y APERTURA DEL KAIRÓS

En la displicente levedad de las vacaciones del verano del 2018 he podido hojear –leer sería pretensión excesiva– dos grandes libros de autores aparentemente lejanos entre sí pero conectados por una misma extraña profesión de fe (pensar el tiempo humano) y aquejados por el fascismo y la enfermedad que no les permitió llegar a ver publicadas sus obras maestras: *Cuadernos de Cárcel* de Antonio Gramsci (2000) y *Mitos y símbolos de la India* de Heinrich Zimmer (1997). Más allá de sus diferencias irreductibles, ambas obras atisban la potencia de la transfiguración de lo real.

Pasado y presente es el título que recoge las últimas reflexiones que el pensador e intelectual marxista escribiera en su reclusión a partir de 1929 e interrumpiera en 1935 debido al grave estado de salud. Me cuesta trabajo imaginar a un hombre débil, desnutrido, aquejado por tisis, arteriosclerosis e hipertensión que sufre alucinaciones y delirios en una pequeña celda que aún tiene fuerzas para encarar con valeroso entusiasmo la vida y que escribe sugerentes reflexiones pletóricas de vitalidad:

Es en cambio necesario atraer la atención hacia el presente tal y como es, si se quiere transformarlo. Pesimismo de inteligencia, optimismo de la voluntad. Porque el único entusiasmo justificable es el que acompaña la voluntad inteligente, la actividad inteligente, la riqueza inventiva en iniciativas concretas que modifican la realidad existente (Gramsci, 2000).

La realidad existente siempre está sujeta a múltiples reconfiguraciones.

En la *Crítica* de marzo de 1933 hay una apostilla de Benedetto Croce: *El mundo va hacia...* Esta fórmula del «mundo va hacia» la izquierda o a la derecha comenzó a difundirse en Italia en 1921. Que la fórmula en sí no significa nada, es cierto. Entre tanto resulta cómoda la expresión de que el mundo corpulento va hacia alguna parte. Se trata de una previsión que no es otra cosa que un juicio sobre el presente, interpretado del modo más fácilón, para reforzar un determinado programa de acción con la sugestión de los miedosos e imbéciles. Pero si se ve la tarea del intelectual como la del mediador entre dos extremismos y no se confía esta tarea al desarrollo histórico mismo, ¿qué hace el intelectual, sino colaborar con el actor del drama histórico que tiene menos escrúpulos y menos sentido de responsabilidad? Esta parece haber sido

la actitud de Croce. ¿No hubiera sido más honesto intelectualmente aparecer en la escena en el verdadero papel de aliado con reservas de una de las partes, que querer aparecer en cambio como superior a las miserias pasionales de las mismas partes y como encarnación de la historia? (Gramsci, 2000).

Al asumir su propia perspectiva marxista como un discurso que forma parte de la superestructura ideológica, Gramsci asume la temporalidad como inherentes al pensamiento crítico humano. Sin obedecer necesariamente a la coyuntura política, «el pensamiento tiene fecha de caducidad», no está al margen del equívoco y la errancia, empero, gracias a ello, uno debe atreverse a tomar partido en cada acción y situación para que el tiempo oportuno advenga. Considera el pensador italiano que entre la espontaneidad pura y la dirección consciente, emerge, subrepticamente, «la acción política real de clases subalternas en bucles de espacio-tiempo imperceptibles». Después de varios días de rumiar apuntes de Gramsci, resuena en mi mente la idea de «trabajar para que el tiempo oportuno advenga».

Por su parte, el gran erudito alemán de la mitología oriental, antifascista, Heinrich Zimmer, tuvo que emigrar en 1938, un año después de la muerte de Gramsci, a Estados Unidos. Murió de neumonía en 1943, justo un año después de haber impartido uno de sus más elocuentes cursos en la Universidad de Columbia. Su discípulo Joseph Campbell, en 1946, reordena notas bajo el título de *Mitos y símbolos de la India*. Tanto en el caso de Gramsci como en el de Zimmer son libros póstumos que muy probablemente, si la muerte no los hubiera alcanzado de forma tan prematura, otro sería el resultado final. En ambos la manufactura del tiempo está en juego en su factura definitiva. El maravilloso libro de Zimmer abre con una fábula titulada «El Desfile de las hormigas». La historia, un poco larga, se podría resumir en que

un rey celestial y divino le pide a un artesano también celestial y divino que haga un gran palacio –claro está, todo es en la historia referida, celestial y divino–, cansado de las cada vez más exigentes demandas, el constructor va a quejarse con sus superiores quienes envían a un niño para que ponga al rey en su lugar:

Una procesión de hormigas había hecho su aparición en la sala durante el discurso del niño ante el rey. En orden militar, formando una columna de cuatro metros de anchura, la tribu avanzaba por el suelo. El niño reparó en ellas; se calló observándolas, soltó una carcajada, pero acto seguido se abismó en mudo y pensativo silencio. ¿De qué te ríes? –tartamudeó el rey Indra. ¿Quién eres tú bajo esa engañosa apariencia de niño? El asombroso niño dijo: he visto Indra, cómo desfilan las hormigas en larga procesión. Cada una fue un Indra en otro tiempo. Al igual que tú, cada uno ascendió al rango de rey de los dioses. Pero ahora tras multitud de renacimientos, cada una se ha convertido otra vez en hormiga. Es un ejército de antiguos Indras. La vida en el ciclo de innumerables renacimientos es como la visión de un sueño. Los dioses de las alturas, los árboles mundos y las piedras son otras tantas apariciones de esta fantasía. Pero la Muerte administra la ley del tiempo. A las órdenes del tiempo, la muerte es señora de todo. Perecederos como burbujas son los seres buenos y los malos de ese sueño. Bien y Mal se alternan en ciclos interminables. De ahí que los sabios no se aten al bien ni al mal. El niño concluyó la lección sobrecogedora y miró a su anfitrión en silencio. El rey de los dioses, a pesar de su esplendor celestial, se había reducido a sí mismo a la insignificancia (Zimmer, 1997).

La idea de que la sabiduría es aceptar de forma irrestricta el curso ineluctable de las cosas, aunque resulta atractiva, no deja de causar tristeza. Pues no conduciría a cierto determinismo.

Habría que movernos entre el férreo determinismo y la indeterminación sonámbula, abrir un claro de oportunidades discretas y concretas.

Por su parte, Cicerón (1973), en el libro tercero *De los oficios o los deberes* y en el primero *De la vejez*, haya una alternativa frente a las posiciones mencionadas: «el presente es la gestión del tiempo futuro», y «presente, pasado y futuro son indiscernibles en la rueda cíclica de un tiempo de eternas repeticiones». Considera que lo importante es comprender las leyes de la naturaleza y vivir en compañía humana conforme a ellas. Hay que ordenar nuestras labores cotidianas de acuerdo a las leyes naturales del Ser supremo. Trabajar para la adecuación entre hombre, mundo y cosmos en el día a día es la más alta lección de sabiduría mortal. Vivir conforme al cumplimiento exacto de las obligaciones que nos conducen a ser prudentes, justos, moderados, fuertes, virtuosos y felices para llegar a una vejez digna. Las palabras de un filósofo que vivió en tiempos de César y Marco Antonio, cuya vida estuvo, como la de cualquier hombre que vivió plenamente, llena de claroscuros, poco nos puede decir acerca del orden de las cosas del siglo XXI, pero quizá desde su lejanía aclare el sentido de las cosas más que las teorías modernas de nuestro tiempo, pues sus flaquezas humanas nos hablan de un hombre comprometido con el sentido de la verdad y la justicia más allá de la preservación de su vida. Que sus «Filípicas» contra Marco Antonio le hayan costado la vida nos muestran el temple de su carácter. Quizá no estemos para esos heroísmo, pero si podemos buscar cierta coherencia entre nuestros actos, pensamientos, discursos, obras y anhelos en las pasadas elecciones presidenciales del 2018, y más allá, empezar, en el día a día, a construir una democracia desde abajo, desde las bases sociales y las instituciones políticas. Por tanto, hay que resignificar por completo el

concepto y la experiencia cotidiana de las palabras: *Democracia, participación, justicia social*, en y desde la práctica cotidiana tal y como ahora se está viviendo y conviviendo en México.

Únicamente podemos esperar que la fortuna nos favorezca si actuamos por la construcción de otra sociedad; actuemos, tenemos que actuar si queremos que haya una verdadera transformación en este país. Las estructuras políticas establecidas están podridas, nada bueno puede generar un estado de derecho fallido y un gobierno tan corrupto como incapaz; sin un cambio de estructuras e instituciones la –anhelada y vitoreada– cuarta transformación se puede quedar en mera consigna de campaña electoral. Debemos tener claro que el advenimiento de un gobierno de izquierda, la izquierda partidista electoral, claro está, no significa, necesariamente, un cambio radical del rumbo, sino que en el mejor de los casos, apenas sería un pequeño atisbo, incierto comienzo de algo que la sociedad en su conjunto tiene que radicalizar y replantear de raíz, so pena de repetir la cansina historia de los espectros del populismo autoritario que recorren Latinoamérica; las alianzas de la izquierda mesiánica mexicana con oscuros grupos de poder no presagia nada esperanzador. Es tiempo ya de que la sociedad mexicana despierte, el *kairós*, el tiempo oportuno para una auténtica transformación está latente, sólo faltaría un pequeño movimiento para que advenga la marcha de una nueva sociedad democrática y horizontal constituyente más allá de los partidos políticos y del sistema político mexicano. Para ello se requiere renovar las experiencias de subjetivación y de creación de comunidad política.

Tenemos que potenciar otras formas de concebir y hacer comunidad y comunicación, desde la inventiva, la imaginación crítica y autocrítica. Las formas de organización política y comunitaria que se forman reactivamente desde arriba, de manera jerárquica, centralizada, unitaria, vertical, nunca han podido re-

troalimentar la democracia real como régimen de vida. Es tiempo ya de clamar y reclamar por una política inédita.

LEJOS DE CONCLUIR:

APERTURA DEL HORIZONTE Y RESIGNIFICACIÓN DE SUJETOS

La utopía despliega en el horizonte la cartografía del presente como estado de apertura inédita. Nos sirve para andar, para seguir emprendiendo nuevos caminos (Galeano, 2003), si las utopías modernas han terminado en las decepciones posmodernas, tendríamos que redimensionar la noción de utopía desde la vida cotidiana, desde el aquí y el ahora que nos constituye y nos conmina a seguir soñando, creando, viviendo, deviniendo, amando, siendo. Hacer de la utopía un devenir minoritario, subversivo, anómalo y anónimo. Quizás haya que reinventar, reventar, las palabras a partir de la experiencia compartida naciente.

La aurora de la micropolítica o infrapolítica del umbral. Más allá del horror, más allá de la devastación, más allá de la ignominia, más allá de la barbarie ecocida y genocida, más allá de los modelos extractivistas de rapiña imperialista, otro mundo es posible en este mundo. Las cartografías del presente, nos presentan en México, la sucesión de devenires complejos que oscilan entre la dominación y la resistencia, la barbarie y la esperanza, el cierre y la apertura, la desesperanza y la alegría, la repetición ciega y la autocreación inédita. El caldo social está dado para una microrevolución ciudadana en todos los ámbitos, pero también para el retorno de fuerzas políticas conservadoras y reaccionarias. No olvidemos que no pocas revoluciones han concluido en el advenimiento del fascismo. De la capacidad que tengamos como sociedad de generar propuestas de reinención social y política dependerá en gran medida el destino de este país. La moneda está en el aire, pero

de nosotros depende el advenimiento del *kairós* oportuno para devenir otro México.

Lo que está en juego en la actual coyuntura política en México es la posibilidad, no la certeza absoluta, sino la discreta y tímida posibilidad de un chance de cambio social que no se logrará nunca sin el quehacer político autónomo popular. ¿Cómo potenciar una participación social política en y desde el pueblo como poder constituyente y sujeto colectivo cracionista? Aquí la cuestión no está resuelta, tampoco la esperanza puede depositarse en una espera mesiánica trascendente, sino que desde la misma inmanencia psicosocial y política tiene que emerger otro caldo de cultivo que modifique la correlación de fuerzas y la configuración de una realidad dinámica; empero si hay un horizonte de apertura no puede venir sino de las bases sociales, el poder constituyente del sujeto colectivo anónimo, anómalo y subalterno.

Es tiempo ya de despertar del sueño de los justos y dejar de creer en la clase política; nada halagüeño se puede esperar de la clase política en este país; se sigue imponiendo el cálculo político electoral en la toma de decisiones de los diversos grupos políticos. La única política promisoría tendría su génesis en un nuevo modelo de sociedad y reinención de la comunidad a partir de un proyecto común, comunitario, de buen vivir, de otro convivir, aprender a convivir con el otro próximo y lejano, pero siempre hermano de búsqueda, de encuentros y disensos. Con su fuerza intempestiva insurgente, las potencias de lo común trastocan la bipartición dicotómica y aislante entre lo público y lo privado, y tocan el corazón de la subjetividad afirmativa. Las alternativas frente a la debacle nacional tendrán que emerger de la proyección y creación de cartografías en y desde la inmanencia del México otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 2001.
- Camacho, Zósimo, «Crimen organizado lava en México 150 mil millones de dólares», *Contralínea*, núm. 533, 2017. Consultado el 10 de marzo del 2018 en <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2017/04/02/crimen-organizado-lava-en-mexico-150-mil-millones-de-dolares/>
- Cicerón, Marco Tulio, *Los oficios o los deberes. De la vejez y de la amistad*, México, Porrúa, 1973.
- Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Galeano, Eduardo, *Palabras andantes*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- Gramsci, Antonio, *Pasado y Presente, Cuadernos de Cárcel* Puebla, Editorial Era, 2000.
- Guattari, Félix, *Cartographies schizoanalytiques*, París, Galilée, 1989.
- La Jornada*, «Feminicidio y violencia de género: no más negligencia», 7 de marzo del 2018, consultado el 10 de marzo del 2018 en <http://www.jornada.unam.mx/2018/03/07/opinion/002a1edi>
- Lazzarato, Mauricio, *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorroutu, 2013.
- Monsiváis, Carlos, *No sin nosotros: los días del terremoto 1985-2005*, México, Ediciones Era, 2005.
- Pérez, David Marcial, «México cerrará 2017 como el más violento en 20 años», en *El País*, México 23 de diciembre del 2017, consultado el 10 de marzo del 2018 en https://elpais.com/internacional/2017/12/23/actualidad/1513997748_288693.html .
- Veltmeyer, Hnery, «Extractivismo: una discusión interamericana», *Observatorio del Desarrollo*, vol. 6, núm. 17, UAZ, 2017.

Zibeche, Raúl, «Lo que aprendí del pueblo mexicano», en *La Jornada*, 29 de septiembre del 2017, consultado el 10 de marzo del 2018 en <http://www.jornada.unam.mx/2017/09/29/opinion/032a1pol>

Zimmer, Heinrich, (1997), *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 1997.



SOBRE LA VIOLENCIA
Y EL PERDÓN EN SENTIDO NARRATIVO

Caleb Olvera Romero

Hay que aclarar que cuando se dice en este texto «persona» «sujeto» o «víctima» se hace en referencia al ámbito hermenéutico, que entiende estas categorías como entidades predominantemente narrativas. La hermenéutica del sí, propuesta por M. Foucault en los 70 y luego continuada por P. Ricœur en los 80 da cuenta de ello. En esa medida, se presentan aquí algunas ideas de la violencia frente a la entidad narrativa, que ahora debe ella misma denominar víctima. La simple distinción basta para generar una nueva forma de autodefinirse, un nuevo ser resulta de una nueva narración. La violencia genera un tipo de sujeto, el sujeto del acto violento, el sujeto que ahora debe precisar, calibra, reconstruir sus posibilidades interpretativas del mundo, para asimilar su nueva condición. Ya que debe narrarse y, por ende, vivirse como víctima. Como aquel que ha sufrido la violencia de manera injustificada y esto es un tipo de discurso muy particular.

Si el signo nos da que pensar, es en la articulación de estos signos de manera simbólica donde encontramos que vivir. Somos una narración con sentido, que recurre a la memoria como fiel guardián del recuerdo y concatena los recuerdos para lograr un fin, por ello, cuando la violencia irrumpe en los sujetos, estos están obligados a reagrupar los signos para narrarlos de distinta manera.

El sí mismo es un generador de sentidos que nos permite pensar la violencia y articularla en el orden simbólico para poder incorporarla, dándole un fin podemos darle fin. Sólo en la medida en que se logra subsumirla en una narrativa puede ser incorporada y entendida. Esto es quizás el primer paso para logra posteriormente el perdón. Para finalmente, proponer el perdón como una vía factible a la sobrevivencia de la víctima. Se parte de que el sí mismo es el resultado de la articulación de los eventos trascurridos. Pero la articulación de estos eventos sólo se logra en la comparación del proyecto que teníamos con lo que hemos vivido, con este articular lo que deseábamos y lo que vivimos y, es así como se gesta la identidad personal. No es del todo una acción originaria en el yo, puesto que el yo es resultado de la articulación, de la narración, de la forma de dar sentido. Así el sí mismo es el resultado de la articulación lingüística de los eventos vividos comparados con el proyecto a vivir. Por ello la violencia como evento que escapa en principio a las posibilidades significativas, debe ser con mucho esfuerzo traducido a un acto entendible, esto es lingüístico, la víctima debe narrar el acontecimiento para así incorporarlo y posteriormente resignificarlo con el perdón.

La violencia es un concepto poco trasparente, que en el mejor de los casos los diccionarios lo definen recurriendo a tautológicas ni siquiera complejas. Simples ramplonadas que terminan diciendo que la violencia es la acción de violentar. Pero en Filosofía el concepto sufre de otra condición y ha cobrado una polisemia que lo vuelve oscuro. Aquí se entenderá por violencia; la trasgresión del orden natural de las cosas. La cultura es una manera de violentar la naturaleza, y por ello sólo lo contranatural ejerce violencia. Sólo lo humano. Aunque el concepto es más complejo y algunos quieren incluir las acciones de los

animales, e incluso las cosas, cuando se introducen en el lenguaje haciéndolas principio de las acciones parece que serían las responsables de un tipo de violencia. Pero para lo que aquí nos ocupa, obviaremos estos problemas y nos centraremos en un tipo de violencia particular, la que infringe el ser humano sobre el ser humano. La que en principio escapa a la condición de ser narrada y como se va transformado en narración por el sentido, para lograr el perdón.

El sí mismo no es el resultado de una cadena de eventualidades. Sino que centrado en su albedrío y con ayuda del recto pensar, esto es, de la razón, puede proyectarse, y proyectar su acción.

La víctima debe proyectarse en un mundo que le resulta adverso. Pero no sabe que este mundo, que está experiencia del mundo le es constituyente, por lo cual en muchas de las víctimas de violencia, se generan la ideas del suicidio como una forma de quitar el mundo que es insoportable, quitar esa parte de ellos mismos que les es dolorosa. La violencia suele poner a la víctima contra ella misma. Se sienten culpables. Ahora hay algo propio de ellos que les recuerda el evento y que los ha cambiado, que los ha constituido como una nueva narración que se denomina «la víctima».

Reacciona contra el mundo, reaccionan pues el mundo es el correlato de lo que son. Y el mundo parece ser malo, por eso ellos creen que tienen algo de mal dentro de ellos, pues en gran parte somos el mundo, la vivencia. El mundo parece ser neutro, pero para la víctima es algo que se revela como malo, no sólo como violento, sino como malo, dado que el mundo es parte constitutiva de nosotros. Para las víctimas el mundo es malo, porque el mundo la formó como víctima y ahora es parte de ellas. Ahora tiene dentro de sí esa parte del mundo que genera un correlato de maldad. No podrán dejar de na-

rrarse desde este nuevo evento. Ellas son en alguna medida ese evento.

Nos proyectamos en el tiempo, como si fuéramos dueños de la personalidad, como si pudiéramos mantener una identidad que no cambiara con el tiempo. Como si siempre quisiéramos las mismas cosas. Imaginamos una vida buena y generamos un proyecto con base en las decisiones y circunstancias a través de la razón. Pero la violencia se vive como la irrupción de algo que rompe el curso de este proyecto. Nos recuerda que no somos amos o dueños de las circunstancias. Nos recuerda nuestra condición trágica de fichas de ajedrez en el gran tablero de los días blancos y las noches negras, como diría Borges.

Pero los sujetos de las circunstancias, pueden en alguna medida, sesgar la interpretación de los eventos cuando menos para que les resulten menos dolorosas. Ahí radica no solo la condición de libertad de los sujetos, sino todo el proyecto de hacer de la vida una obra de arte, o hacer de la propia persona una obra de arte. La modernidad y sus herederos Nietzsche, Foucault, Ricœur apostaron por esta vía. Por la posibilidad que tiene el sujeto de transformar el significado de un evento para poder sobrevivir como sujeto de ese evento, como una entidad que ha sido marcada por dicho evento, el mismo psicoanálisis se encuentra en esta vía.

Para hablar de ética, perdón, resignificación o justicia, en fin, para hablar de la dimensión de las acciones humanas debemos de partir de la metafísica planteada por la libertad. Pero no es difícil ver que este núcleo es fundamental pues es constituyente de las narraciones de las personas. El sí mismo se ha generado como un proceso deliberativo que se auto imputa consecuencias y orígenes de las acciones. Lacónicamente dicho, el sujeto no es más que el resultado del lenguaje metafórico de la libertad. Todo el lenguaje mental o fenomenológico de la

intencionalidad no es más que un lenguaje metafórico de la libertad, de un núcleo responsable del origen de la acción y que puede responder por estas acciones y sus consecuencias.

El sujeto es una entidad metafísica, que hoy calificaríamos de lingüística, capaz de emitir oraciones con significado, que lo hacen responsable de acciones, y sujeto de sus consecuencias. No es la intención aquí aclarar si es posible o no la libertad como consecuencia de un mundo causal, sino simplemente aclarar que el sí mismo no es posible pensarlo sin libertad. Pues esto es su núcleo, se ha generado en torno a la idea de libertad. Si no suponemos esto, no podríamos hablar de víctima, ni de victimario, incluso no podríamos hablar ni siquiera de violencia como consecuencia de un acto que altera el orden natural, pues lo único que pudiese a cabalidad alterar el orden natural de las cosas sería algo no natural. Para los griegos, el término *natural* es aquello que tiene en sí mismo sus cuatro causas de ser, mientras que lo artificial tiene en otro su causa eficiente. Los hombres como animales son naturaleza, pero como agentes de la acción, son los únicos que podrían ir contra la naturaleza e, incluso contra su naturaleza.

La violencia se genera en distintos ámbitos, pero una vez que se ha ejecutado tiene ese carácter de irrevocable y ahora sólo queda una rememoración. La víctima no solamente ha sufrido un daño como consecuencia de la violencia, sino que además debe vivir con ese daño como parte de su persona, como constituyente de sí misma y guardar el recuerdo en su memoria. La memoria trae a colación el evento en su intento de significarlo, para poder asumirlo, esto es un proceso que se convierte en un calvario, pues la víctima que ha sufrido la violencia debe revivirla una y otra vez, hasta que pueda incorporarla, significarla, narrarla, subsumirla en un fin mayor y, finalmente, perdonarla.

Quizás en principio es un evento tan traumático que queda sin significación, sin que la víctima pueda incorporarlo a lo que ella es, pero, cuando lo asimila, cuando logra entender que el acto es irrevocable y que debe poner un significado, esto es, introducirlo a lo que es, se convierte en parte integral del sí mismo. El acto ahora es parte de su narración, algo con significado dentro de la historia que constituye y, entonces, comienza el complejo proceso del perdón.

A este proceso P. Ricœur lo ha denominado el perdón difícil, dado que es necesario hacer un esfuerzo extra, tener un capital sentimental para poder invertir en recordar, en traducir o subsumir el evento en algún gran sentido. Para que el pasado no quede borrado por el olvido, sino que sea una parte fundamental que organiza otros eventos en tendencia a un fin mayor.

La violencia se traduce al inicio, para la víctima, como una demanda de justicia, que imperativamente reclama la restructuración imposible del estado anterior al evento. Pero la justicia está íntimamente relacionada con el Otro, pues obedece a procesos, a reglas y, es quizás esto lo que la diferencia de la venganza, pues la restitución del equilibrio, del orden psíquico de la persona está mediado, por ese Gran Otro que refiere a la cultura, y que es representado por el juez, o la persona de autoridad que dicta las sentencias, al ejecutor de la violencia. Pero si la justicia es del ámbito de lo racional, el perdón es de otro ámbito. La justicia podría aplicar el ojo por ojo, pero esto no genera el perdón, el perdón es de un estatus muy diferente, pues es la condición de una personalidad rica, ya que implica el invertir más, en poder trascurrir por un proceso doloroso de resignificación. Es poder imponerse a las circunstancias adversas. La justicia se transforma en una demanda ante la cultura, una demanda de restitución de la dignidad de la persona dentro de la trama social. Se ha vivido una ofensa que degrada al sujeto

encasillándolo en el concepto de víctima y la justicia es la demanda de la restitución de la dignidad ante el imaginario social que sirve de marco constituyente de la auto narración.

La violencia por eso es algo más allá de los simplemente físico. La violencia deja marcas psíquicas, marcas que dañan a la persona en su núcleo, a la persona como narración. La violencia intenta degradarla o restarle el valor que le es propio como pieza fundamental de la sociedad. La sociedad es el entramado de personas que han asumido un fin en la bondad, en la vida buena. Cada una ha adoptado un rol que ayuda a la totalidad a perseguir este fin y esto es lo que se demanda en la justicia, que se recupere este rol donde la persona puede volver a tener valor para sí y, para la sociedad. Además la demanda es a la sociedad misma para que genere los mecanismos que permitan a la persona volver a confiar en que como sociedad, como conjunto, persiguen un fin igualitario para todos y, es un fin que pueden entender particularmente como una vida buena. La idea tiene como base los ideales, directrices de la sociedad. Sólo así se restablece un orden en la narración que nos conforma, sólo así la víctima podría confiar nuevamente en la sociedad y encontrar alguna forma de subsumir su evento en un fin mayor, pues puede regresar a creer en la sociedad y en la búsqueda de una buena vida con base en los ideales.

La hermenéutica del sí nos ha permitido entender que somos una narración que se auto cuenta, pero siempre teniendo en cuenta a los demás. El gran Otro es constituyente del sí mismo, pues es el responsable de una gran parte de la narración, no solamente nos contamos a nosotros mismos, sino que el Otro nos cuenta, nos complementa, nos construye con sus palabras. Este gran Otro puede ser entendido en varias dimensiones, pero para lo que aquí nos ocupa basta que lo entendamos como cultura. Por ello, en la medida en que se puedan entender los valores que

rigen la cultura, la víctima podría reincorporarse a la sociedad como un ser primordial e importante para alcanzar esos fines. Sólo así puede desterrar el mal, pues los valores le sirven de límite al avance y contaminación narrativos, que el evento violento hace en su narración, en sí mismo. La vivencia de los valores propios de una cultura es el referente donde podría subsumirse la violencia. Es los que poco a poco le permiten reconstruir su papel dentro de un gran plan social y así recobra su valía.

En el caso de los eventos de violencia que pueden superar cualquier tipo de justicia como lo podrían ser los genocidios, crímenes de lesa humanidad, etc., en los que los ejecutores del crimen no han sido identificados, lo único que queda es un complejo laberinto de motivos inentendibles, y la memoria como reclamo de un orden perdido y, sobre todo irrecuperable. Cómo podría un huérfano que ha sido arrancado de su patria, que ahora está ocupada por un ejército, recuperar lo que se le ha quitado: Siria. En su memoria aparece constantemente la representación de la pérdida, o más aún, la idea de la deuda que se mantiene con él mismo... vivirá esto como una añoranza, como el reclamo de una falta. Es condenarlo no solamente a su orfandad y destierro, sino a vivir con el recuerdo del agravio. Con la impotencia y la incongruencia de un evento que no entiende.

El principio del mal quizá radique ahí, en la conciencia del agravio que se puede infringir en alguna persona a través de la prepotencia, esto es, a través del uso indebido del poder, sólo para manifestación del mismo poder. Aclaremos que radica en la conciencia del daño, en la intencionalidad. El mal no sólo es la intención del daño, sino la conciencia del mismo. Pues no es lo mismo la banalidad del mal, donde miles de sujetos fueron exterminados porque parecía una lógica estatal que nadie asumía. No, la verdadera maldad es saber que el daño que se genera no

sólo es en el cuerpo de la persona sino en la persona. Es obligarlo a vivir con el recuerdo de la degradación, hacerlo creer que los valores socioculturales están por debajo de la imposición del poder, hacerle creer que no tiene un valor, que el valor no le viene de la tradición, ni de su condición de humano, sino que es dictada de manera arbitraria por quien detenta el poder y lo ejerce de manera violenta.

Además, en los actos violentos se establece una relación con el Otro como verdugo, como ejecutor del daño. Mucho del daño radica en que este Gran Otro que es el referente y garante de la vida buena como finalidad de la sociedad, también se convierte en agresor, y eso desestructura la sociedad misma, pues la víctima ya no puede refrendar sus valores, pues este gran Otro pierde su condición de garante de la vida buena, y es indistinguible del Otro que es el verdugo.

El mundo que hemos construido con base en los valores ahora se presenta como un mundo que también es malvado, que no es la matriz ni el caldo de cultivo de personas que tratan de realizarse en el ejercicio de su libertad y participación cívica. Sino que además este uso de la libertada puede dañar a los demás, y reducirlos a objetos que estorban, o a víctimas del poder, de la prepotencia. Una de las formas del mal es la violencia ejercida por los que tiene el poder de la sociedad y lo usan contra ella misma. Cuando el Estado orchestra matanzas de civiles, se genera una profunda herida en la trama de los humanos, pues por momentos ya no son entendibles estos valores que constituían la base de la sociedad. Cuando el gobierno que es el garante de los valores los destroza, entonces la sociedad misma como un capítulo de la civilización se encuentra en peligro. Todos corremos el peligro de la desestructura, ya que el eje de la narración se pierde. Los hombres dejan de saber quiénes son. Dejan de asumirse como sujetos en busca del bien, de la cons-

trucción igualitaria de una vida buena y, quedan sumidos en el terror de los eventos y, en la incomprensión de los mismos.

Solo viven para sufrir las manifestaciones del poder, o para apropiarse de los bienes de los demás. Son mercenarios que intentan extinguir algunas visiones del mundo diferentes a las de ellos, o tradiciones que le resulta desagradables.

Pero el mal no se queda ahí, sino que horada como un cáncer en el tejido social. Que ya no sólo es el referente de las personas buenas, sino también, la matriz de personas que se forman o amoldan a la idea de que el «poder puede» ser usado para la maldad, de que el uso del poder de manera arbitraria y contra el Otro puede servir para la legitimación del estatus de quien tienen el poder. Se convierte en un círculo vicioso de auto legitimación que nadie cree. Pues la legitimación del gobernante viene de la consecución de los fines establecidos entre todos. De buscar la vida buena para todos.

Esto en el caso de que la violencia sea mal usada por el Estado. Pero existe un cáncer microscópico, que es el uso de la violencia en el nivel de las micro relaciones interpersonales, el hecho de que cada persona esté armada o de que los conflictos se resuelvan recurriendo a la violencia porque ya no se cree en el marco legal que regula la vida de los ciudadanos, este mal se extendió en la cotidianidad. Cuando los sujetos ya no creen en la justicia, en la verdad y honradez de los representantes de la cultura, entonces se genera una sociedad pervertida, que ya no persigue ideales sino que se resuelve en una actualización de la imposición del más fuerte en todos los ámbitos. Pero esta idea del más fuerte no es más que una paradoja que supone que, el más fuerte no está sujeto a relaciones de poder lo que subyugan a él. Es la falsa idea, la ilusión de que es él quien ejerce el poder sobre los otros, pero que está libre de toda opresión. La sociedad actual ha demostrado que el poder tiene muchas caras, que el

tejido social es un complejo entramado de poderes que se autorregula. A esto fue a lo que Foucault denominó Microfísica del poder. La violencia no conviene a nadie porque nadie está exento de ser el receptor de ella, de ser la víctima, y sin embargo parece que es la base de las relaciones interpersonales.

La víctima es condenada a presentarse como víctima y a vivirse como víctima, es el signo vivo de la atrocidad de los humanos y en esa medida estamos en deuda, se genera una dependencia que trata de restituirle su dignidad, su valía.

Al ontologizarse la deuda, al incorporarla a la narración del sí mismo, las víctimas ahora deben vivir con una manera distinta de narrarse y a sí mismos, y de narrarse a los demás. Se les ha colocado en la posición de quien ha sufrido un daño y su expectativa es que los traten de esa manera, por lo que la condición natural de la víctima cambia, pues ha sido colocada en una situación adversa. Ahora es quien ha sufrido la violencia, es quien muestra a los demás esta ofensa, este daño, como una manera muy básica de pedir justicia. De pedir que se le restituya en su rol del orden social.

La víctima que ha logrado colocarse frente al pasado, no solamente como espectador, sino como hermeneuta, esto es, como interprete con un sentido, puede hacer de la violencia sufrida una narración que le ayude a entenderse a sí mismo.

Hace una narración que puede ser incorporada y en resumidas cuentas, subsumida en un sentido más amplio de generación de significados. Tanto la historia como la violencia sufrida están en peligro de ser olvidadas si no logran ser introducida en el mundo gramática, en eso que Gadamer nombraba lingüisticidad. En esa medida cobra una nueva dimensión, pues dejan tras de sí el mundo de las cosas para convertirse en el mundo

de los hechos, el mundo es la totalidad de los hechos no de las cosas diría Wittgenstein, y los hechos son las relaciones que establecemos entre las cosas, las narraciones que le dan sentido gramatical al mundo. Por ello, ahí en la incorporación de la cosa al mundo de los hechos, hay un sentido trascendente en la dirección señalada por la fenomenología. Ahí y sólo ahí, puede el sujeto lidiar con el acontecimiento. Solo en la medida en que el sí mismos se ha asumido como carente de sustancialidad, esto es, como normatividad, puede vislumbrar su carácter cambiante, constantemente está dejando de ser y por eso, la violencia es algo que simplemente es subsumido en el cambio en vez de presentarse como una ofrenda directa a la persona con un núcleo ontológico inmovible. Aunque el dicho popular reza: el tiempo todo lo cura. El sí mismo no ha pensado que su dimensión de constante cambio le posibilita la resignificación de los actos y por ello le ayuda a la asimilación de los mismos.

La violencia se presenta como algo extra humano o inhumano, y la tradición ha permeado de singular significado al concepto de humano, que en la Edad Media básicamente se utilizaba en la relación al concepto de piedad. Pues sólo en el ámbito de lo humano se puede concebir la piedad. Pero el perdón radica en la incorporación de la falta al mundo de lo humano, el perdón es la humanización de la violencia en la medida en que el acto se hace un hecho, se establecen significaciones que le pueden dar sentido dentro del mundo entendido como la relación entre las cosas. Como el sentido generado por la conciencia sobre las cosas. Las cosas son inhumanas, transformarlas en hechos es humanizarlas.

La violencia irrumpe en el hombre anulando su capacidad significativa y amenaza con la disolución de su identidad. Por ello se está en riesgo, no sólo físicamente sino al nivel simbó-

lico, en el nivel de la persona, del sí mismo. Pero el perdón es precisamente la posibilidad que tiene la persona de devolverle esa parte humana al acto de la transgresión, al significarlo y subsumirlo dentro de una gran teleología propia. Solo en la medida en que se puede significar el evento, hacerlo un hecho, un hecho del lenguaje, en esa medida se puede lograr el perdón.

El hombre ante nada se siente más indigno que ante sí mismo y su incapacidad de reaccionar a la violencia. El hecho de que la violencia nos paralice es un acto que vivimos como una culpa, un acto que impide que hagamos y nos desarrollemos como agentes de la acción, que es el núcleo narrativo del sí mismo, ya que la persona se constituye en torno a la idea de que es el agente de la acción, el responsable que ha generado las condiciones de sus logros y fracasos, de sus premios y culpas. La violencia que paraliza desarticula el núcleo del sí mismo y por ello se vive como una culpa ante uno mismo, la culpa de la no acción, de la imposibilidad de la reacción, no por nada se le denomina impotencia.

Pero precisamente por eso el perdón se presenta como la posibilidad de la acción, el hombre debe emprender una acción por demás compleja y es la de incorporar el acto violento a su narración, hacerlo parte de él, no negarle sus dimensión si es posible «darle» un tender hacia, «darle» un sentido. No por nada en la ontología del perdón se habla de una inversión, pues perdonar implica dar, ofrecer lo más propio de nosotros que es la acción significativa. El perdón es revivir el dolor, la miseria, la impotencia de un acto que nos desgarrar, pues nos demanda dar aún más de lo que ya se nos ha arrebatado. Dar significado a un acto que nos amenaza con la desestructura es abrir la posibilidad al perdón. Por eso es tan difícil, ya que perdonar implica dar el primer paso, ofrecer aún más sentimientos y hacerse cargo del proceso de recordar y de resignificar.

La violencia es lo contrario al llamado, la violencia es un acto en contra de la respuesta, por lo cual nos reduce a un ser que no puede responder, solo recibe el acto. La violencia suprime en el hombre la responsabilidad, le quita la noción de libertad, lo obliga a actuar bajo el mandato del agresor. Perdonar es superar la condición de lo animal que no puede sino reaccionar de manera instintiva y formarnos como humano, esto es, como entes libres.

Mucho se ha querido hacer descansar en la racionalidad la cualidad propia de los humanos pero se olvida de que la racionalidad, puede en el caso de ser instrumentada, coincidir con el mayor mal. No hay garantía de que el hombre no genere explicaciones técnicas que le permitan ejercer la violencia a través de la utilización de las armas implementadas por la tecnología. La violencia puede provenir de la racionalidad y, de la instrumentación de la ciencia, como producto humano, caso concreto las armas de destrucción masiva, o la extensión de la política como ideología de dominio.

Sólo un nuevo paradigma podría ser posible con la superación de la racionalidad instrumental. Un paradigma que no se limite a la justicia, sino que busque la empatía del perdón, pues el perdón está más emparentado con lo no argumentativo que con lo racional, entendido como disputa por la verdad. El perdón es de un orden superior, más costoso para los humanos que la justicia. La acción presupone la libertad. El sujeto se ha construido sobre la metáfora del principio de la acción, por ello sobre el principio de la libertad, la libertad y la acción son los pilares de la ética. Pero por esto mismo el sujeto entra en conflicto entre lo que es él como ejercicio de la libertad que reclama justicia y, una acción más complicada que no restaurar el daño pero que sub-

sume la acción violenta dentro de un gran relato que permite darle sentido al hecho violento y seguir adelante.

El gran problema de la justicia es que estanca a la víctima en la violencia sufrida, en la ofensa, y en el proceso de racionalización de la restitución del daño. El perdón por el contrario nos permite seguir adelante y construir una dignidad no inmaculada pero si efectiva. El ámbito político como otro de las manifestaciones del sujeto de acción, de sujeto como origen de la libertad y principio de la acción, contare implicaciones severas, pues el sujeto está atrapado entre los ideales y la efectividad de la práctica. Los conflictos muchas veces contrapuesto al ideal y el reclamo instantáneo de la acción. La justicia se desvanece entre lo correcto y lo equitativo. Cuando la retribución ya no puede ser la reparación del daño, sino la simplemente aplicación de la norma, la justicia es vista como un castigo. En esos casos el ser político enfrenta la paradoja de dictaminar un mal sólo para detener posibles males futuros. Se condena a muerte a un homicida no porque esto restituya a las víctimas, sino para asegurar que no sucederá más. Se hace un mal aplicando la ley en contra del agresor y con la consciencia de que esto no repara el daño sufrido. Solo hace que la víctima este poco más segura de que si vuelve a ocurrir un evento similar, habrá un castigo para quien dirija esta acción hacía su persona.

Pero es precisamente en esa dimensión de la política enmarcada dentro de la arquitectónica de la ética donde los seres humanos pueden desarrollarse y alcázar su sentido pleno. Así la política es una donadora de sentido cuando se alinea no solamente con los ideales humanos, sino cuando se convierte en una maquinaria de reproducción de la ética. La política en la dimensión ética es constituyente del ser. El ser sólo se desarrolla en un ámbito ético y la política debe encargarse de mantener este ámbito como principio de realización de los sujetos.

Si atendemos a lo constituyente del ser humano, a esa parte narrativa que tiende a lo simbólico, esa parte que da sentido, que da que vivir podemos encontrar la fuerza para perdonar. Por ello el ámbito ético es la manera de entender o enmarcar estos símbolos para integrarlos a la narración y poder subsumirla en el ámbito político. Las grandes tragedias de la violencia ejercida por grupos políticos, sólo pueden entenderse si se subsumen en este ámbito simbólico que es susceptible de integrarse a la narración de nosotros mismo. Pero esto sólo sucede de manera ética, pues de lo contrario no es posible integrarlo, ya que el sujeto narrativo, eso que Ricœur llama el sí mismo, es constituido bajo la idea de leyes y reglas, de un equilibrio universal que tiende hacia el bien. Por ello la ofensa que no es transformada en símbolo y luego integrada a esta gran narración, queda ahí presente como algo que no podemos entender, por lo tanto, no podemos aceptar y perdonar. De lo anterior podríamos desprender la necesidad de una ética simbólica. Ética que partiría del supuesto de la atención a los símbolos como posibilidad de la comprensión de los eventos y a la interpretación de los símbolos con miras a un bien superior al individuo, a un bien social, donde puede ser posible no solamente la justicia impartida por las instituciones sino el perdón por parte de las víctimas.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto* (Trad. Horacio Pons) Ed. FCE, México, 1998.
- , M., *Vigilar y castigar* (Trad. Aurelio Garzón) Ed. siglo XXI, México, 1989.
- Ricœur, P., *Finitud y culpabilidad* (Trad. Cecilio Sánchez) Ed. Taurus, Madrid, 1982.

- , H. G., *Verdad y método* (Trad. Ana Agud A.) Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Ricoeur, P., *El discurso de la acción* (Trad. Pilar Calvo) Ed. Cátedra, Madrid, 1988.
- , P., *La memoria, la historia, el olvido* (Trad. Agustín Neira) Ed, FCE, Buenos Aires, 2004.
- , P., *Sí mismo como otro* (Trad. Agustín Neira Calvo) Ed. siglo XXI, México, 1996.
- , P., *Tiempo y narración* (Trad. Agustín Neira Calvo) Ed. Siglo XXI, México, 2001.



REFLEXIONES EN TORNO A LA VIOLENCIA Y EL ESTADO

Nelson Guzmán Robledo

En ocasiones, las habilidades insospechadas y trucos que tienen ciertas personas para solucionar problemas prácticos, aunque baladíes, nos sorprenden. Mucho más, si en el marco de esas demostraciones un evento totalmente inusitado se nos presenta. Hace pocos años, después de ensayar un proyecto musical que tenía con unos amigos, mientras salíamos de la sala de ensayo, en medio de la algarabía e hilaridad que acompañaba el final de nuestras sesiones, vimos interrumpido nuestro barullo por la repentina toma de conciencia de que uno de nosotros se percató de no traer consigo las llaves de su coche. Pasándose las manos entre la ropa, su semblante adquirió un inquietante gesto de consternación que inmediatamente tornó por una mueca de certidumbre decepcionada y exclamó: «seguramente las dejé en el carro». Con la alegría menguada por el contratiempo, lo acompañamos hasta su vehículo para observar que, en efecto, las llaves pendían del encendido del motor y que todas las puertas del coche estaban cerradas con el seguro puesto. Iba a proponerle conducirlo a su casa para recoger el duplicado, cuando me interrumpió asegurando que no había problema, pues sabía cómo abrirlo empleando, para nuestra sorpresa, tan solo un par de agujetas de zapato.

Con escepticismo nos revisamos los zapatos para ver cuáles eran las adecuadas. No describiré la maniobra que, como se

podrá imaginar, comprende cierta dificultad, razón por la cual los intentos se multiplicaban una y otra vez infructuosamente. Al cabo de numerosos ensayos, un coche deportivo rojo se nos emparejó y de la puerta derecha vimos descender un joven delgado, no mayor de veintitrés años, que con paso ágil y mirada inquisitiva se acercó a nosotros y con voz firme, pero sin violencia, nos preguntó por qué estábamos abriendo el auto. El joven no tenía ningún rasgo particular, salvo que al acercarse pudimos notar que portaba un arma en el muslo derecho. Por el porte resultaba imposible creer que fuese un policía, por lo que era evidente que se trataba de un sicario, inferencia que respaldaba la discreción de los vidrios polarizados del vehículo del que se apeó, que nos impedía saber si contenía más pasajeros además del conductor y del joven que preguntaba.

Al disimular el nerviosismo que produce la simple presencia de un delincuente que se dirige a uno portando un arma, le contestamos que nuestro amigo había dejado sus llaves en el auto, por lo que inmediatamente se asomó para confirmar que así era. Regresó a su vehículo con el pretexto de buscar una llave que podría ayudarnos a abrir la puerta, aunque más bien habría considerado guardar el arma, ya que cuando volvió, no la portaba.

Como el joven nos hizo entender que no se retiraría de ahí hasta que completáramos la operación, nos dimos cuenta de que ahora nos resultaba imposible optar por una alternativa, como podía ser ir por el duplicado de la llave a la casa de mi amigo. La frialdad de mis palabras no será quizá suficiente para comunicar la sensación que recorre el cuerpo y la mente al saber que no puedes retirarte de un lugar mientras unos hombres armados, cuyos protocolos desconoces, no te lo permitan. Pero basta con decir que, salvo por una bendita incertidumbre que es a la vez una esperanza, la sensación que uno tiene es la de estar ya ligeramente secuestrado.

La adrenalina seguramente habrá logrado su propósito, pues tras la llegada de nuestra inquietante compañía, logramos abrir la puerta al tercer intento, lo cual suponía un triunfo definitivo, pues sólo restaba responder unas breves preguntas que no resultaron demasiado porfiadas, para después retirarnos cada uno hacia nuestro respectivo coche, disimulando la prisa con que huíamos del lugar, sólo para acelerar en cuanto nos perdiésemos de vista.

Aunque no ha sido la única ni la más violenta ocasión en que he padecido la presencia del crimen organizado, esta anécdota causó una fuerte impresión en mí, no tanto por el riesgo que conllevaba, al que el cálculo momentáneo daba ya pocas probabilidades de un desenlace desafortunado (aunque el cálculo en esos momentos poco importa), o por los temores que podía despertar. Lo realmente perturbador no es el riesgo que corrimos o el temor que padecí, sino lo que la conducta de estos delincuentes revelaba y que justifican la siguiente reflexión sobre la extraña relación entre la violencia, el crimen y el Estado.

EL DELINCUENTE POLICIAL

De la historia que he relatado, lo más sorprendente radica quizás en cómo ella muestra el papel que asumen las organizaciones delictivas frente a la sociedad, pues la interrogante que suscita se dirige al hecho, por paradójico que parezca, de que unos delincuentes estaban previniendo un delito. Debo enfatizar que en ningún momento pude percibir en ellos una actitud hostil que pusiera de manifiesto la intención de agredirnos o cometer una acción delictiva contra nosotros, como extorsionarnos o robarnos, cosa que hubieran podido hacer sin dificultad alguna; lo único que se proponían era evitar que nosotros la cometiéramos. No se acercaron por nuestra vulnerabilidad, sino por la suspicacia que produce estar abriendo un coche. Su acto fue de

vigilancia y prevención de un delito ante una escena que daba indicios de serlo.

La estricta labor de vigilancia que asumían los delincuentes puede sorprender a quien se imagina que sus actividades se dirigen exclusivamente a la operación de ilícitos que les ofrecen un beneficio inmediato. Desde luego esa actividad policial está asociada con sus actividades criminales y tienen como fin mantener el monopolio de la violencia. Pero no deja de ser sintomático observar cómo en los últimos años encontramos en México un patrón extraño en la conducta de las organizaciones delictivas que consiste en cómo ostentan y hacen alarde de actividades punitivas en contra del crimen perpetrado por los grupos antagonísticos (o incluso por las fuerzas del Estado) prometiendo proteger a los ciudadanos comunes.

Esta actitud de protección a la ciudadanía se puede observar de múltiples formas. En ocasiones es transmitida a través de la práctica (que realizan con fines intimidatorios) de emitir advertencias en carteles o mantas expuestas en la vía pública, en sitios concurridos como avenidas, puentes peatonales o incluso en las proximidades de ayuntamientos o comandancias de policía, y que van por lo regular acompañados de los cuerpos o cabezas de sus enemigos ejecutados y mutilados. Evidentemente esta práctica se enmarca en las luchas que dichos grupos sostienen por el control del territorio. Pero si se realizara un análisis de su discurso, observaríamos que tienen por lo regular una connotación añadida, pues algunos de ellos no sólo amenazan a sus contrincantes, sino que anuncian a la población la erradicación de los grupos rivales que la perjudican, asumiendo que su lucha contra esos grupos tiene como fin garantizar su seguridad, asumiéndose como benefactores de la población. Incluso los nombres que se dan a sí mismas algunas organizaciones tienen connotaciones justicieras y

redentoras (Los Caballeros Templarios, los Mata Zetas). Algunos asumen prácticas punitivas parecidas a las del Estado, como la de cambiar las ejecuciones por el confinamiento en cárceles clandestinas.¹

Y es que la labor policial que detentaban el delincuente es un indicio de lo que sucede y procura toda organización que sustenta sus actividades en el ejercicio de la violencia: la violencia busca siempre ser hegemónica y en esto la delincuencia y el Estado parecen funcionar bajo la misma lógica. Lo cual abre una interrogante en primer lugar hacia la estrecha relación del Estado y la violencia, que a su vez nos permite interrogarnos sobre las condiciones bajo las cuáles la delincuencia comienza a usurpar las funciones propias del Estado. Es decir, cómo el Estado tiene su origen en el crimen y qué pasa cuando el crimen despoja al Estado de sus funciones, como de cierta manera llega a suceder en México.

EL ESTADO Y LA VIOLENCIA

La violencia tiene muchas manifestaciones, en gran medida está a la base de la conciencia humana. El deseo de ser sujeto implica ya una voluntad de imponerse sobre el otro. Hegel explicaba en la Dialéctica del Amo y del Esclavo que el deseo propiamente humano aspira a apropiarse del deseo del otro y eso simbólicamente se proyecta en una lucha a muerte. La conciencia es eminentemente rivalidad y la libertad sólo se ostenta realmente cuando se pone en riesgo la vida misma, cuando manifiesto mi disposición de terminar con mi ser determinado naturalmente en función de lo que, rebasando la simple esfera de la existencia, me afirma como sujeto.

¹ Un documental dirigido por el periodista Stuart Ramsay titulado «Narco State: Mexico's Drugs War» y emitido por el canal británico Sky News, difundido el 9 de diciembre de 2014, explica el funcionamiento de prisiones clandestinas, a manos de «justicieros» que imponían prisión a delincuentes ligados con el narcotráfico.

La violencia aspira siempre a la hegemonía. Por naturaleza propia no puede permitir la coexistencia. Quien la desencadena, procura anular a todo aquél otro que también la emplee. Y no necesariamente porque le amenace, sino que simplemente porque la violencia, como la llama o la vida misma, aspira siempre a su crecimiento, a agotar el límite de sus posibilidades. La muerte es por ello su expresión privilegiada y última. Cualquier organización fundada en la violencia tiene por lo tanto que extinguir cualquier expresión que le sea adversa con su simple presencia. La violencia desencadenada busca siempre terminar siendo la única.

El ejercicio de la violencia es fundamentalmente la negación del otro; su forma más acabada, el exterminio. Sólo el equilibrio entre las fuerzas antagónicas pone en suspenso la aniquilación. La dominación funda siempre un equilibrio precario y por ello mismo dinámico. Ese equilibrio se da cuando una fuerza dominante alcanza una hegemonía, cuya conservación la posibilita la aceptación de esa dominación por parte de los súbditos mediante la legitimación que el poder hegemónico impone. Así, la paz reina cuando el Estado logra consolidar la dominación de un grupo y su legitimidad por diversas fuentes.

Max Weber señalaba ya que en la raíz del Estado se encuentra el uso privilegiado de la violencia: El Estado solo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. «Todo estado está fundado en la violencia». Dijo Trotsky en Brest-Litowsk.²

Hay que agregar a las consideraciones de Weber que no ha existido nunca una forma política estatal privada del juego de dominación y por lo tanto en cualquier Estado el equilibrio no se corresponde nunca con lo que en abstracto podríamos denominar justicia. Un Estado tal supondría la neutralización de

2 Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, p. 83.

las fuerzas que luchan entre sí y con ello la extinción de la violencia. Pero precisamente porque jamás ha existido una forma política de esta naturaleza, es que el Estado siempre se sustenta en el uso hegemónico de la violencia legitimada.

Así, lo que caracteriza al Estado no difiere mucho de lo que el hampa procura: detentar el uso de la violencia. Pero el Estado se constituye como el medio que legitima cualquier uso de la violencia. Lo que el realmente posee es la posibilidad de coacción. Si bien ciertas legislaciones han permitido el uso de diferentes grados de violencia por parte de organizaciones o individuos (el derecho a la venganza de consanguíneos, los castigos de los padres hacia los hijos, el homicidio en defensa propia, el pugilato en el ámbito deportivo), la verdadera propiedad del Estado es la de legitimar el uso de la violencia tanto por parte suya como la de regular el uso legal que los súbditos puedan en dado caso hacer de ella, estableciendo sus límites. Por ello sanciona las penas y castigos para quienes cometen un acto violento y esa sanción implica precisamente el ejercicio de la violencia punitiva o penal que enmarca el juego de posibilidades del ejercicio de la violencia entre los miembros subordinados.

Tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un territorio (el «territorio» es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*. Lo específico de nuestro tiempo es que todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del «derecho» a la violencia.³

La afirmación que vincula al Estado con la violencia puede parecer aún a cien años de su formulación un poco excesiva. En

³ *Ibid.* p. 84.

efecto, a menudo puede concebirse que el Estado es el medio por el cual, la incivilidad, el salvajismo y la violencia son contenidos o incluso conjurados. Sin el Estado, podría pensarse, el hombre estaría expuesto a las vicisitudes de la crueldad y del caos. Lejos de concebirse como la organización que reclama para sí el empleo de la violencia, regularmente se la concibe como el medio para erradicarla.

Esta ingenua concepción se debe sin duda a la profunda ambigüedad de la naturaleza del Estado (más que ambigüedad, contradicción manifiesta entre el desencadenamiento de la violencia y la imagen de la ley que la legitima), pero también a las dificultades que entraña liberarse de la profunda huella que el proceso de la legitimación misma graba en las conciencias. A quién le resulta escandalosa la afirmación de que el Estado es Hampa legitimada, es porque pesa sobre él la enajenación formada por las representaciones que lo justifican.

La legitimidad, por otra parte, es un contrapeso al empleo de la violencia. Es el medio por el que esta es contenida unilateralmente bajo la forma de la aceptación de la dominación. El asentimiento de la legitimidad es la moneda de cambio que equilibra el despliegue de la violencia por parte del Estado, es la estrategia de mediación por la cual los dominados aceptan como natural la coerción del Estado, la justificación de su dominación. La legitimación es, en gran medida un encubrimiento.

EL MITO Y LA LEGITIMACIÓN DEL ESTADO

Si el Estado no es otra cosa que violencia legitimada, por ello no hay que perder de vista cuáles son los medios que lo legitiman. Como es bien sabido el mismo Weber distinguía tres formas de autoridad según la fuente de su legitimación: la autoridad tradicional, la carismática y la racional. Como se ha indicado, todas se sostienen sin embargo en la aceptación de

la dominación, que no puede sostenerse sino por el aparato ideológico que justifica la dominación, aparato que conserva la estructura fundamental del mito.

Parto de la idea de que el mito formula una matriz de toda forma de pensamiento, incluyendo el pensamiento racional. No se trata de mostrar, como Levi-Strauss pretendía, que el mito es tan racional como la ciencia, moderna, sino que la ciencia moderna es tan irracional como el mito, o mejor aún, que el pensamiento racional es en sí mismo de naturaleza mítica e irracional. Con esto no pretendo desacreditar ni a la ciencia ni al pensamiento mítico de los pueblos llamados primitivos (tal parece que, en función de lo políticamente correcto, hay que subrayar el adjetivo «llamados»), sino reparar en los límites mismos de la razón cuyos fundamentos siempre están fuera de ella misma y son, por lo tanto, irracionales. Aunque esto es un asunto que de momento no nos concierne.

Según López Austin, todos los mitos son relatos de acontecimientos primordiales, la temporalidad posee tres dimensiones: el tiempo previo al núcleo central del relato mítico, el tiempo fundacional del mito y el tiempo del orden subsecuente. El primero es aquel en donde reina el caos titánico, en el cual las leyes del universo no eran como las conocemos ahora. El mundo oceánico de los antepasados de los dioses, abismo uterino de los seres primigenios donde reina la oscuridad, el elemento acuático, la confusión. Los componentes más elementales del universo eran distintos. Los animales eran personas y las personas animales. Los astros seguían otro orden o eran de otra materia. Incluso el tiempo y el espacio eran diversos de los actuales. Platón afirmaba que en la era de Cronos, el tiempo marchaba al revés, mientras los aztecas pudieron imaginar un Sol de agua ancestral. En síntesis, el pasado primordial es un mundo cuyo orden resalta es la absoluta negación del orden actual.

Luego viene el tiempo crítico, el momento fundacional, aquel tiempo en donde se encuentra contenido el núcleo narrativo del mito. Es el momento de la ruptura, de la eversión del caos primigenio y el nacimiento del orden actual. La violencia de todo nacimiento sólo puede ser representado con un acto violento, disruptivo, transgresor. El momento del nacimiento es el del crimen fundacional.

Set mata a Osiris cuando la cópula carnal le es impedida, Marduk parte el cuerpo de Tiamat, para crear el espacio entre el cielo y la tierra, Prometeo roba el fuego que era patrimonio de los dioses, Eva come del fruto de la ciencia del bien y del mal, Jesús es crucificado. El robo, la violación y la muerte son generalmente los actos que dan nacimiento al tiempo, al hombre, al Estado. La ley misma nace de un crimen, instaura un orden que invierte el caos (el orden) anterior. El orden es ante todo transgresión del caos.

Por eso los mitos e historias nacionales fijan el nacimiento de una institución o del Estado mismo en una desobediencia, una transgresión o un acto violento: Rómulo mata a Remo, Moisés quiebra las tablas donde Yahvé con su dedo escribió sus leyes, Cécrope enfurece a Poseidón al fundar Atenas. También la historia gusta de revestir sus relatos fundacionales con la ruptura violenta: César cruzando el Rubicón, las protestas del *Boston Tea Party*, Luis XVI siendo decapitado.

El orden siempre ha nacido del crimen; la legalidad, de la sedición. A nivel simbólico, la violencia contenida en los mitos fundacionales corrobora el hecho de que lo que caracteriza al Estado es la articulación de la violencia. En ese sentido, el Estado moderno, no se caracteriza tanto por la erradicación «racional» de la violencia, como por la absoluta hegemonía de ella, la que justifica frente a la violencia punible por su legitimidad, generalmente sancionada por las leyes y regulada por el aparato burocrático.

Si extrajésemos el elemento de legitimación del Estado, entonces ya no habría una diferencia sustancial entre la delincuencia y el Estado. Incluso podríamos establecer parangones entre ciertas funciones que el Estado moderno se arroga y las que en determinados momentos manifiestan las conductas del crimen organizado.

EL ESTADO DE CRIMEN

Escenarios como el que vive la nación mexicana son particularmente elocuentes porque en ellos se dejan ver las similitudes entre el Estado y el crimen organizado. Esto es así, en cuanto se observa cómo las organizaciones delictivas van asumiendo paulatinamente rasgos que generalmente se atribuyen por naturaleza al Estado. Así, a cierta escala el sistema penitenciario es comparable a los ajusticiamientos; el derecho de piso, al sistema hacendario; el control policiaco a la vigilancia de los «halcones». Incluso los rasgos del Estado benefactor son comparables con las prácticas ejercidas por algunos grupos que ganan el favor de los pueblos donde se emplazan a través de dádivas y muestras de generosidad, asegurando la lealtad y el silencio de sus habitantes ante las injusticias de soldados y policías. Hasta los cárteles tienen una política social.

En México las similitudes tocan incluso la legitimidad que asume el crimen organizado a través de medios ideológicos diversos, que van de la música popular, en donde hemos visto la creciente popularidad de géneros musicales como los narcocorridos (que por cierto son un género afín al que se desarrolla en torno a las gestas de la revolución mexicana), hasta la generalización de cultos genuinamente religiosos, como la veneración a Martín Valverde, el santo patrono de los narcotraficantes, o lo que prácticamente constituyen nuevas religiosidades, como el culto a la Santa Muerte.

En síntesis, el crimen organizado da muestras de pretender no solo ejercer una violencia hegemónica para sus fines lucrativos, sino que muestran diferentes gestos que lo asemejan al Estado. La hegemonía de la violencia reclama también legitimidad para su despliegue. El crimen en su aspiración de acrecentar su dominio también busca elevarse a ley.

No se requiere de un gran análisis para darse cuenta de que la situación de México debe mucho al debilitamiento del Estado, en varios sentidos. Aparentemente la ineficiencia de las instituciones podría ser la primer y más directa causa. El que se afirme que el Estado no hace su trabajo es lo que en general subyace a las concepciones que exigen el endurecimiento de las leyes (incluida la campaña del Partido Ecologista a favor de la pena de muerte, exigencia paradójica viniendo de un partido que funda sus ideales en la vida) y el fortalecimiento de las policías y el ejército. En efecto, la ineficiencia de las fiscalías, la poca preparación de las policías investigadoras y la débil logística de los cuerpos de seguridad son parte del problema. Pero el debilitamiento del Estado radica más que nada en dos factores estrechamente vinculados entre sí: la pérdida de legitimidad del Estado y la infiltración de la delincuencia en el mismo.

Respecto al primero hay que recordar que el rasgo fundamental del Estado es la legitimidad de la violencia. Por lo que hemos afirmado en la sección anterior, los grupos delincuenciales han ido adquiriendo en México la forma de estados incipientes, en el sentido en que conforman organizaciones que aspiran a una hegemonía total de la violencia. Una interrogante que vale la pena plantear es si los límites de su crecimiento se deben al Estado o al equilibrio entre los grupos antagónicos.

Son muy interesantes a nivel de análisis discursivo muchos comunicados emitidos por los narcotraficantes. Particularmente resultan significativos los que divulgaba por redes sociales o en

medios de comunicación profesionales Servando Gómez Martínez «La Tuta», líder de los Caballeros Templarios, antes de su captura. En ocasiones lo podemos ver detrás de un escritorio con una bandera de México, con imágenes de líderes revolucionarios populares como el Che Guevara, Pancho Villa o Fidel Castro, además de una sentencia pregonando el heroísmo de su vocación por el bien general de la humanidad, además del misticismo de la figura de un caballero templario, como si se tratase de un hombre de Estado y no de un delincuente. Se declara ante la audiencia como un amigo del pueblo con el fin explicar la naturaleza de su organización a la que deslinda de formar un cartel u organización delictiva y cuya finalidad es trabajar por un mundo y un país mejores.

Muchos narcotraficantes asumen el papel de redentores del pueblo, incluso es patente que el respaldo que reciben por parte de ciertos sectores del público son expresiones del descontento social, aunque también de mera moda. Desde luego que es ingenuo pensar, como en dichos sectores se hace, que se trate en efecto de organizaciones que tengan como fin prestar ayuda a la población. Lo que sin embargo es digno de subrayar, es que emplean esa propaganda de legitimación, de lo que podemos concluir que no dejan de ser organizaciones que ostentan una forma particular de política.

En síntesis, al perder la hegemonía de la violencia, el Estado mexicano ve nacer organizaciones que rivalizan, por mucho que estén de alcanzarla, por la hegemonía de la violencia. Luego entonces, la pérdida de la hegemonía no es sino el síntoma de la ausencia de legitimidad del Estado.

Si bien el problema de la delincuencia en México tiene innumerables aristas y escorzos, es inevitable no mencionar para los modestos propósitos de este artículo, que los procesos electorales, virtual fuente de la legitimidad política han sido

claves para comprender el Estado de excepción que vivimos hoy en día.

En México el Estado había constituido todo un andamiaje de legitimación sostenido por el imaginario colectivo formado en torno a la Revolución y que de hecho es en gran medida la que ha moldeado, no sin artificio, la identidad del mexicano. Otra estrategia de legitimación fue el corporativismo de Estado y el ensanchamiento del aparato burocrático vinculado al asistencialismo social. Ese equilibrio limitado comenzó a tambalearse tras los acontecimientos de octubre del 1968, año en que el gobierno dio el primer gesto inequívoco de haber mudado su espíritu. Cárdenas, en gran medida el artífice del Estado mexicano postrevolucionario afirmaba que le resultaba insólito que el ejército de la revolución se dirigiera contra el pueblo.

La legitimidad se ha convertido en una acartonada letanía de mitos sin trasfondo, cuya erosión paulatina aún distaba mucho de pasar como la pérdida de la legitimidad del Estado mexicano.

Sin duda alguna, el cisma al seno del Partido Revolucionario Institucional, con el movimiento de Cuauhtémoc Cárdenas (no deja de ser sintomático que se trataba del hijo del artífice del Estado que entraba en crisis) fue el comienzo de la precipitación de la legitimidad del Estado mexicano que orbitaba en torno al PRI. El fraude de 1988 comenzó una debacle que fue paliada mediante el empleo astuto de la propaganda durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, que hacía creer a los mexicanos que el desarrollo del país estaba a las puertas. Pero las ficciones no se pueden sostener artificialmente y el advenimiento de la guerrilla zapatista, así como la inmediata crisis económica tras la devaluación de diciembre de 1994, justo cuando comenzaba el siguiente sexenio, encabezado por Ernesto Zedillo y ensombrecido no sólo por el neozapatismo, sino por los magnicidios

ligados a pugnas internas del PRI, sólo daban un indicio de que la alternancia que había demandado el pueblo sólo se difería dos sexenios con el triunfo de Vicente Fox quien, desde su campaña se encargó de ridiculizar la investidura presidencial, con su tono caricaturesco y su vulgaridad, que sin duda se prestaba bien para canalizar la inconformidad social (recuérdese que en México hay una gran tradición de caricatura política crítica, que Fox parecía encarnar en vida propia).

El momento crucial hubiera sido la alternancia que para 2006 presentaba como principal figura posible a Andrés Manuel López Obrador, al menos la alternancia se consolidaría y pasaría la dura prueba de fuego para las élites mexicanas, de aceptar la llegada de la izquierda moderada al poder. El empleo de toda la maquinaria del Estado por todas las vías, judicial, mediática, económica, no pudieron evitar que López Obrador encabezara las encuestas. La ínfima diferencia con la que Felipe Calderón lo derrotó, según los resultados oficiales, no bastaba para legitimarlo en el poder, sobre todo por la ingente acometida en esas elecciones por parte del gobierno saliente de Fox, quien puso en la balanza la posibilidad misma de encarcelar a López Obrador.

Al asumir el poder, el primer acto que realiza Felipe Calderón es dirigir una campaña militar contra el narcotráfico en Michoacán. Las consecuencias son inevitables: el incremento sin precedentes en la historia de México desde 1931, cuando comenzaron a hacerse este tipo de mediciones, triplicándose en tan solo cuatro años, pasando de alrededor de 8 homicidios por cada 100.000 habitantes a 24.

El incremento de la violencia no solo se debe a la relación causal (sin duda importante) de que un incremento mecánico de la violencia desencadenó un incremento exponencial producido por el desequilibrio de las fuerzas criminales que la guerra del Estado trajo consigo. Creo que, por las razones antes ex-

puestas, hay en la violencia del crimen organizado de nuestro país un elemento de carácter simbólico: la desaparición de la legitimidad del Estado.

Calderón es el presidente menos legítimo de la historia reciente de nuestro país desde el triunfo de Carlos Salinas de Gortari o peor aún, probablemente desde la sospechosa victoria de Pascual Ortiz Rubio sobre José Vasconcelos. Por ello su respuesta ante la resistencia de la izquierda (que se negó a aceptar su triunfo), fue la de emplear lo que a final de cuentas detenta el Estado: la violencia. Y esto lo hizo a través del empleo del ejército. La salida de los militares de los cuarteles, pareciera más que un despliegue por legitimar su mandato a través de la lucha contra el crimen, la ostentación del poder militar del Estado.

Muy significativo fue el uso de la casaca militar y el quepi verde olivo en Apatzingán en enero de 2007. Calderón, fue el primer presidente (y hasta la fecha, el único), desde 1946 que usó vestimenta militar, cuando Manuel Ávila Camacho, que era militar, terminó su mandato. Desde luego que lejos de intimidar, provocó la hilaridad general, pues su débil presencia de burócrata pulido dista mucho de la mística marcial. Pero el mensaje que seguramente supuso que transmitiría era la de ser el comandante supremo de las fuerzas armadas mexicanas, es decir, inmediatamente acarició la institución que precisamente resguarda el monopolio de la violencia del Estado. Pero aún más el de un Estado podía dejarse infiltrar aún más por el crimen mismo. No deja de ser significativa la segunda ocasión que empleó uniforme militar, en febrero de 2012, cuando pasó revista junto al gobernador del estado de Chihuahua, que en ese entonces era César Duarte, sobre el que posteriormente se libró una orden de aprehensión por diversos delitos.

Así entonces al emplear la violencia del estado con la poca legitimidad que la sombra de la usurpación concedía,

el mensaje que Calderón enviaba era el de la fundación del orden del crimen.

¿CONCLUSIÓN?

Georges Bataille llama la atención sobre el hecho de que, en ciertas sociedades australianas, cuando el rey moría, se desencadenaba una violencia generalizada por parte de la población: el homicidio, la violación y la rapiña eran la regla hasta que la descomposición del rey, la tranquilidad blanquecina de los huesos aminoraba la violencia del cadáver del rey.⁴

La violencia en México parece estar lejos de erradicarse, la legitimidad del empleo de la violencia por parte del Estado está tan desacreditada que, en ciertos sectores de la población, el narcotraficante posee más legitimidad que la policía o el ejército.

En la actualidad, el triunfo de López Obrador en los pasados comicios, cuya derrota en 2006 está ligada con el debilitamiento del Estado, pudiera ofrecerse como la posibilidad de reintegrar la legitimación del Estado mexicano. Pero eso sólo será posible observarlo hasta que veamos los efectos y el modo en que se conducirá la vida pública del país. Ya que, en política, el discurso suele no sólo estar lejos, sino incluso en las antípodas de los actos que encubre. Y si bien la austeridad de la clase política anunciada será necesaria para legitimar nuevamente al Estado, falta por ver si la descomposición del tejido político no ha provocado una metástasis general que contamina no solo a todas las facciones políticas, sino a la sociedad misma.

Pues a final de cuentas, quizá todo se resuelva en las palabras de Lao Tsé:

Lujosos ropajes,
Afiladas espadas al cinto,

⁴ Georges Bataille, *Lo que entiendo por Soberanía*, Paidós, España 1996, p. 77.

Manjares hasta saciarse,
Y riquezas sin cuento,
A esos hay que llamarlos gobernantes de bandoleros.⁵

BIBLIOGRAFÍA

Bataille, Georges, *Lo que entiendo por Soberanía*, Paidós, España 1996,
p. 77.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

Lao Tsé, *Tao Te Ching*, Trotta, Madrid, 2006.

Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, p. 83.

⁵ Lao Tsé, *Tao Te Ching*, Trotta, Madrid, 2006, p. 249.

LA EDUCACIÓN FRENTE
A LA VIOLENCIA EN MÉXICO

Leobardo Villegas Mariscal

*Maravilloso es el conocedor
adecuadamente instruido.*

UPANISADS¹

OBSERVACIÓN INICIAL

Según el filósofo inglés Thomas Hobbes, el hombre es un animal cuyos instintos tienden a la violencia y la rapiña; la maldad, en él, no es algo aleatorio, un mero accidente; es, por el contrario, un atributo que le es consustancial, como lo es el pecado, hablando en términos teológicos. Es por ello que Hobbes supone, en el *Leviatán*, que el hombre por naturaleza tiende a la guerra, a la aniquilación mutua. En situación semejante surge el Estado, especie de instrumento limitante de la maldad humana. Se inventan leyes que son asumidas como un bozal que tiene por objeto coartar la ferocidad de una clase de seres que tienen una inclinación natural hacia la destrucción. Sin las leyes, sin el Estado, el hombre se convertiría en lo que realmente es: un lobo de sí mismo, una víbora que se ataca a sí misma y que no puede evitar los efectos nocivos de su propio veneno.

La postura de Hobbes es clara: requerimos un artefacto represor, capaz de controlar nuestras tendencias homicidas. Pero

¹ *Upanisads*, Siruela, Madrid, 2001, p. 125.

si este artefacto, que son las leyes, comienza a ser presa de la corrupción, entonces su función se debilita y aquello que quiere evitar empieza a tener cada vez menos obstáculos para desarrollarse. Es decir, una sociedad con un Estado debilitado es un terreno adecuado para la proliferación de la violencia.

Nuestro temor, en el medio en que vivimos, consiste en sentir que podemos caer en esa realidad hobbesiana donde la incertidumbre suplanta a una atmósfera de seguridad, de orden. Tal incertidumbre produce, en la sociedad, lo que una enfermedad temible en un cuerpo con una alta deficiencia inmunológica. Consecuencia: nos adentramos en una situación de inseguridad, en la certeza de que en cualquier momento podemos ser víctimas de alguien o de algo, sin apenas poder hacer nada. Estos sucesos son una sintomatología preocupante para un cuerpo social enfermo. Se requiere un antivirus para los devastadores virus sociales.

¿Cuál es ese antivirus? La educación. Sin la educación, nuestros caminos se pierden en la tempestad. Partiendo de esta convicción, deseo, en este momento, confesar algo. Ante todo, soy un lector. Me gustan los libros. No todos. Soy selectivo. Practico el arte de no leer cualquier cosa. Con el tiempo, siento que estoy predestinado a ciertos autores. Mi biblioteca es exclusiva; por lo general está poblada de muertos, de voces anteriores al siglo XX. Me gustan los libros. Soy adorador de esos objetos mágicos que duermen en los estantes. Y si no me quiero morir, mucho se debe a que me desagradaría no recorrer las páginas de algunos volúmenes pendientes. Y más: los años deparados a los hombres son ínfimos si se piensa en los libros esenciales que habría que leer. Toda biblioteca es inabarcable para la fugaz existencia humana. Entonces, ¿por qué el lector sigue buscando libros, por qué continúa adquiriendo esos objetos mágicos? En mi caso, cuando no me demoro en sus páginas, me gusta obser-

varlos. Los veo con total devoción; siento una profunda amistad hacia sus autores. A veces también siento aversión por algunos de ellos. Pero esta aversión es una forma de la misma amistad. Epicuro es mi amigo y Tertuliano mi enemigo. Suelo hablar con ellos a altas horas de la noche. Acostumbro también hablar con otras admirables sombras de los siglos ya muertos. A veces siento que me dicen cosas que nada más yo puedo entender, lo cual me revela que seguiré escuchándoles hasta el último respiro que me sea deparado en este mundo. Por ello sigo adquiriendo libros, por la posibilidad de una profunda amistad. Hoy, por ejemplo, he comprado los cuatro volúmenes de la *Historia antigua de Roma*, de Dionisio de Halicarnaso. Tras consultar los índices, los he depositado en los estantes. No puedo, por ahora, recorrerlos. Pero espero y un azar me haga volver a ellos, acaso una página de *Declive y caída del Imperio Romano*, de Gibbon. Esa posibilidad me parece fascinante. Por ello, si dentro de unas horas fuera condenado a beber un veneno, y mi muerte fuera inminente, aun así, en las horas previas, si algún libro llamara mi atención, lo adquiriría.

Continuó con esta confesión. Quiero acusarme, aquí, de tener admiración por los libros de los filósofos escépticos. «La duda no cruza el Rubicón»², dice Cioran. Con la duda no se actúa, no se conducen ejércitos hacia tierras ignotas. De igual forma, el influjo de la duda disipa toda ilusión en el futuro, todo entusiasmo por la utopía. Repito: tengo admiración por los libros de los filósofos escépticos. Mi epistemología, por decirlo así, asume que en el más alto peldaño del conocimiento prevalece no la verdad de lo real, sino más bien su enigma... un enigma imposible de resolver.

Cierto, soy un espíritu contradictorio. En materia ética me declaro un conservador que no es admirador de Nietzsche,

2 E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1993, p. 63.

que tiene la devoción de los Evangelios y de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Añado que durante mucho tiempo he sido un profesor de bachillerato; un profesor de pueblo. Los estudiantes de Trancoso y Villa de Cos, en el desierto zacatecano, me han ofrecido, durante años, la oportunidad de descubrir esa magia que es enseñar y aprender a la vez. Es así que en las páginas siguientes voy a olvidar mis naturales inclinaciones hacia el escepticismo y me voy a permitir exponer una propuesta, acaso un poco utópica, que pretende ser una reacción ante la epidemia de violencia que nos aqueja. Tiene que ver con la educación de los jóvenes en el Nivel Medio Superior, los cuales son cada vez, en mayor medida, presa fácil de los fautores de esa violencia.

LOS ALUMNOS DE BACHILLERATO SE CONVIERTEN EN MAESTROS DE SUS PADRES

Todos los días, en la escuela preparatoria, asistimos a una proliferación de conocimientos en el interior de las aulas. Los profesores de las distintas disciplinas, junto con los alumnos, intercambiamos experiencias, contenidos de libros, ecuaciones matemáticas, acontecimientos históricos, tramas literarias, teorías científicas, oráculos, religiones antiguas, mitologías, experimentos, poemas, problemas ecológicos, dioses remotos, Dante y Shakespeare, entre muchas otras cosas que nos descubren mundos, nos transforman, nos hacen mejores seres humanos.

En el siglo VI a. C., Confucio escribió: La ignorancia es la noche de la mente, una noche sin luna y sin estrellas.³ Nuestra tarea diaria, en la escuela preparatoria, es disipar esa noche, transformarla en un día resplandeciente, en una mañana llena de sol que poco a poco se instale en nuestro universo subjetivo

3 Confucio, *Las analectas: enseñanzas, orientaciones y consejos*, Kairós, Barcelona, 1997, p. 94.

para, de esa forma, contribuir a que la realidad externa sea más habitable, más civilizada y justa.

El conocimiento, para nosotros, debe tener ese poder: el de mejorar lo que nos rodea, transformar lo malo en algo bueno, proyectar un eco positivo en la configuración social de la cual participamos, en la que nos desenvolvemos. Seguramente, si todos nos proponemos multiplicar el saber para lograr estas metas, entonces nos será posible alcanzar algo fundamental: educar en un contexto donde predomine el respeto y la convivencia, así como los valores que resaltan la dignidad humana.

Sin duda, podemos ser aún más ambiciosos. Debemos sobrepasar los límites en los cuales habitualmente circulan los saberes que enseñamos a los alumnos y que ellos enriquecen con sus investigaciones personales, con su trabajo cotidiano. Podríamos llevar el conocimiento más allá de los salones en los que impartimos clase, conducirlo al interior de las familias, exponerlo ante la mirada de los propios padres de los estudiantes. Tal es el objetivo de esta propuesta.

A fin de llevarla a buen término, los profesores tenemos que enriquecer los contenidos culturales que impartimos e involucrar a los alumnos para que, una vez que ellos los hayan asimilado de la mejor manera posible, puedan estar en condiciones de mostrarlos a sus padres. Naturalmente, es necesario diseñar una estrategia que permita a los estudiantes transmitir, al interior de su grupo familiar, las enseñanzas que día a día se les proporcionan en su formación académica.

Esa estrategia puede objetivarse del modo siguiente: en principio, se abordarán una serie de temas a lo largo de un mes de trabajo docente.⁴ Estoy pensando, por ejemplo, en el estudio de la mitología griega, en el caso de la materia de Humanidades. En esa actividad se proporcionará a los estudiantes una

⁴ Dicho plazo es tentativo, puede modificarse según sea necesario.

introducción general a las obras de Homero y Hesíodo, las dos fuentes mitológicas más importantes de la antigüedad helénica. Se les hablará, también, de los trágicos griegos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. Sin duda, las obras de filósofos como Platón o de comediógrafos como Aristófanes serán de gran utilidad, etc.⁵

El alumno, por su parte, tendrá que adoptar una posición activa en esta tarea. Acudirá a la biblioteca en busca de alguna enciclopedia o diccionario que le pueda auxiliar en su investigación, tendrá que analizar un atlas que lo sitúe geográficamente, consultará la red de Internet para conseguir información, leerá algún fragmento de un libro pertinente. En su caso, el profesor se asumirá como guía del alumno, le orientará solucionando sus dudas.

Parte fundamental en el proyecto son las clases. En ellas el docente debe esforzarse en saber interesar a sus educandos, despertar su curiosidad, exponer lo más sencillamente posible los contenidos que le ocupan. Debe cerciorarse, realizando preguntas individuales, de si éstos siguen su discurso, si acceden a un estado de comprensión adecuado de aquello que se está tratando. Finalmente, encargará alguna exposición o proyectará una película o documental para reforzar el trabajo compartido.

De esta manera, se estudiará (entre otras cosas) el mito de Prometeo, Teseo y el minotauro, el rapto de Perséfone, Orfeo y Eurídice, Ulises y Polifemo, la guerra de Troya, el castigo de Sísifo, las envidias y traiciones de los dioses griegos, la belleza de Psique, las serpientes de Medusa, la ebriedad de los faunos, la danza de las ménades, la fascinación del canto de las sirenas, la codicia de Midas, la historia de amor de Píramo y Tisbe, Tiresias en el hades ejerciendo profecías, además de la historia de la Caverna que Platón nos cuenta en la República (libro VII),

⁵ En el mes siguiente se trataría, por ejemplo, el tema de los filósofos de la naturaleza: de Tales de Mileto a Parménides de Elea, luego, Sócrates y los Sofistas, en seguida la teoría platónica conforme a la cual habitamos un mundo irreal, a continuación la Guerra del Peloponeso, así hasta que termine el semestre. La metodología utilizada en el estudio de estos temas será la misma que en el caso de la mitología.

según la cual habitamos un mundo de sombras... un juego de ilusiones.

Llegado este momento, el trabajo en el aula tendrá que empezar a dar resultados. Los alumnos conocerán algunos nombres de autores de la antigüedad, lo mismo que ciertas referencias bibliográficas; comenzarán, por otro lado, a familiarizarse con lugares y acontecimientos históricos, emprenderán el desarrollo verbal de la mitología, todo lo cual tendrá que ser sintetizado en apuntes concisos en los que se guardará la información sustancial de los temas tratados.

Un punto de especial interés para el docente serán los estudiantes que, ya sea por falta de atención, o por alguna otra causa, muestren problemas en la comprensión de los contenidos analizados, quedando, así, rezagados en el trabajo académico. En esos casos se redoblarán esfuerzos para rescatarlos de la apatía: se les encargarán tareas especiales, se les animará a que participen, se les formularán diversas preguntas sobre las cuestiones tratadas, etc.

Es de gran importancia que el maestro dedique especial atención al lenguaje que utiliza cotidianamente al interior del aula; debe vigilar el léxico del cual se sirve en la transmisión de los contenidos académicos que intenta comunicar a sus oyentes. En mi opinión, uno de los obstáculos más complicados de superar, por parte de los alumnos, es el no entender gran número de palabras que les son desconocidas y que habitualmente escuchan en el discurso que se les está dirigiendo.

El profesor tiene que huir de la tentación de ser sofisticado en su lenguaje, debe tener claridad verbal. Y si utiliza un término complejo, nunca debe olvidar aclararlo. Me explico con un ejemplo relacionado con la materia de Filosofía. En esa asignatura se debe enseñar, entre otras cosas, las características del saber filosófico, los problemas de los cuales se ocupa y la manera

de abordarlos. Requisito indispensable es repasar y problematizar el pensamiento particular de algunos filósofos antiguos y modernos. Pongamos, por citar un ejemplo, Nietzsche. En un principio, el maestro expone, en la clase, una noticia introductoria sobre este autor. Es la siguiente: «Friedrich Nietzsche es un filósofo de origen alemán. Vivió entre los años 1844 y 1900. Parte fundamental de su pensamiento es la conjetura según la cual el universo en su conjunto es una ficción. Entiende, además, que todo lo que sucede en ese universo ficticio, incluso los detalles más ínfimos, se repite incesantemente. En su perspectiva, todo retorna, todo vuelve; el tiempo es un círculo, curvo es el camino de la eternidad».

En este fragmento hay varios términos que necesariamente tendrán que ser clarificados. Para ello es indispensable preguntar a los estudiantes qué significa «conjeturar», «ínfimo», «ficción», «incesante». Seguramente, la mayoría de los alumnos encontrarán complicaciones para definir lo que se les está solicitando, lo cual quiere decir que si no se precisa el significado de dichos términos, entonces se estarán profiriendo emisiones de voz sin ningún sentido, lo que traerá consigo un fracaso total en la comprensión de aquello que se pretende enseñar. Esto implica que no se debe ver en el alumno alguien que se distinga por su incompetencia o ignorancia. Supone, más bien, no perder de vista que el trabajo de los profesores tiene por objetivo precisamente enriquecer el vocabulario de los estudiantes y, con ello, acrecentar su saber, su facultad de interpretar... de pensar.

Regreso al tema de los apuntes. Los alumnos tendrán que repasarlos con la vigilancia del maestro. A continuación, se les sugerirá que los enseñen a sus padres y que, a la vez, les expliquen algunos aspectos contenidos en ellos. Esto permitirá ampliar la circulación de los saberes fuera de la escuela. De otra

forma: el alumno platicará, al interior de su familia, la historia de Prometeo (y de otros mitos). Hacerlo le significará una tarea en la que se le pedirá que invite a sus padres a colaborar en su trabajo, formulando un breve comentario, por escrito, sobre los contenidos impartidos en las clases. Esos comentarios formarán una especie de archivo, que se guardará en recuadros especiales en el cuaderno de la asignatura. Dicha estrategia requiere que sean leídos –y comentados– en clase, en un día destinado para esa actividad. Más aún: una o dos veces por semestre, de ser posible, se invitará a los mismos padres a una clase especial impartida por los alumnos, en la que ellos dictarán conferencias sobre los temas que les ocupan en el aula. Esto les ayudará a perfeccionar la habilidad de hablar en público, de desarrollar un discurso coherente sobre un tema concreto. De la misma manera, se conseguirá que los padres se cercioren de los avances intelectuales de sus hijos.

Naturalmente, en esta propuesta preveo algunos obstáculos que no intimidarán al profesor. Seguramente habrá algunos padres indiferentes; se les dirigirán invitaciones especiales de parte de la escuela para que participen. Al final, si algunos de ellos deciden involucrarse en lo que se les está proponiendo, entonces empezaremos a cosechar frutos valiosos en el campo en que día a día depositamos la semilla del conocimiento.

Con todo lo anterior se pretende:

- Que los alumnos adopten el papel del maestro al interior de su grupo familiar, consiguiendo, con ello, potenciar la comunicación de los integrantes que lo conforman.
- Acrecentar el capital cultural tanto de adultos como de adolescentes, lo cual traerá consigo un gran beneficio para la esfera social en la que nos desenvolvemos.
- Formar mejores seres humanos.

OBSERVACIÓN FINAL

Abrir el periódico; crónica de una pesadilla. Descuartizados, encobijados, ahorcados. El espectáculo siniestro de la violencia parece ya algo normal. Sus actores, en gran medida, son jóvenes. Proliferación de sicarios y víctimas mortales; muchos no alcanzan la mayoría de edad. Niños del horror... del espanto. Todo ello es prueba de la enorme descomposición social en que vivimos. ¿Qué hacer? ¿Echar los cerrojos a nuestras puertas e implorar a los dioses que a nosotros (a los nuestros) no los alcance la sombra demoniaca de la desaparición forzada, de la violenta muerte? ¿En quién confiar? Nos queda la educación. Nos queda una esperanza que yo visualizo así: un adolescente va a la escuela, ahí tiene una experiencia vívida de la felicidad. Es la magia del conocimiento que empieza a fascinarle, a transformar su percepción del mundo y de sí mismo. Luego va a su casa, comenta con sus padres, con sus hermanos, lo que está aprendiendo. Los involucra, los incita a explorar los mundos del saber. Acaso no logre mucho, pero la simple verbalización, el hecho de inmiscuir a sus seres queridos en las tareas académicas, en el sentido que se ha planteado anteriormente, es ya una oportunidad para la comunicación en el seno familiar. Y ello representa, sin duda, una forma de detener, aunque sea un poco, la expansión de la violencia.

Los jóvenes en las bibliotecas y no en las filas del narco-tráfico. Los libros en sus manos; no las drogas o las funestas armas de la muerte.

POST SCRIPTUM

Emanuel Swedenborg aseguró haber vivido 13 años en el otro mundo. Según refiere, le fue dado hablar con los ángeles, estar en el cielo y en el infierno. Sobre este último, dice lo siguiente:

En el infierno hay demonios que se deleitan en hacerse imperceptibles y flotar alrededor de los otros como fantasmas, haciendo daño de manera encubierta, vaporizando el mal a su alrededor como el veneno de las serpientes. En el infierno no hay nada sino burdeles de aspecto repugnante y llenos de todo tipo de suciedades y excrementos. Hay también bosques oscuros donde los espíritus infernales merodean como animales salvajes; y hay cuevas subterráneas a donde huyen donde son amenazados por otros. Hay muchos demonios que viven siempre acechando, en guaridas y cuchitriles, y aún en casas que parecen ser habitadas por personas decentes.⁶

¿Acaso el infierno de Swedenborg está proliferando en nuestra realidad social? Debemos luchar para que esto no sea así, usando ese poder transformador del conocimiento que proporciona la educación. Debemos provocar que los jóvenes puedan ver el mundo de otra manera, sentirlo de otra forma. Esto les permitirá ser mejores personas. Si no somos capaces de provocar esa transformación en ellos, entonces corremos el peligro de verlos ahorcados en los puentes, o convertidos en simples brazos ejecutores del crimen.

BIBLIOGRAFÍA

- Cioran, E. M., *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1993.
Confucio, *Las analectas: enseñanzas, orientaciones y consejos*, Kairós, Barcelona, 1997.
Swedenborg, Emanuel, *Del Cielo y del Infierno*, Siruela, Madrid, 2002.
Upanisads, Siruela, Madrid, 2001.

⁶ Emanuel Swedenborg, *Del Cielo y del Infierno*, Siruela, Madrid, 2002, p. 497.



VIOLENCIA Y FILOSOFÍA

Sergio Espinosa Proa

I
La filosofía, sostendrá Eric Weil en 1950, existe esencialmente como una decisión incondicionada contra la violencia. Se puede decir que aquélla, que toma el largo rodeo de la argumentación, es decir, de la razón, es exactamente lo contrario de ésta. En ese mismo año apareció *Hegel y el Estado*, un apasionado alegato a propósito (y, en parte, contra) su filosofía del derecho, escrita y concebida por el pensador de Stuttgart mucho tiempo después de la caída de Napoleón. En una lectura rápida o sesgada, aparecerá una serie de monstruosidades en esas lecciones: que el Estado es lo divino en la Tierra, que la sociedad se le haya necesariamente subordinada, que la moral es inferior a la política, que la monarquía es superior a cualquier otra forma de gobierno, que el pueblo debe obedecer a su gobierno, que la nacionalidad no tiene importancia, que el supremo deber del hombre es la lealtad al Estado, etc. Y todo, coronado o cimentado por esa sentencia «atroz»: que todo lo racional es real y todo lo real es racional. ¿Qué decir al respecto? Lo primero, y en rigor lo único, es que resulta imperativo volver, sin demasiados prejuicios, a leerlo. Hegel no es el pensador del Estado *versus* el individuo. Como filósofo de la Restauración, no simplemente es el intelectual orgánico del Estado prusiano. Su preferencia de éste en lugar

del parlamentarismo inglés, por caso, está fuera de duda. Pero, ¿qué significa? No es, en primer lugar, un acto de oportunismo. Weil señala que Prusia ha llegado, en los años veinte del siglo XIX, a ocupar un estatus de privilegio en toda Europa. Es «el Estado del espíritu», y lo es en la medida en que, límpidamente protestante, ya no traza, como en otras partes, la diferencia y la distancia entre sagrado y profano (Leviatán, Buenos Aires, 1996, p. 26). En otras palabras, el Estado prusiano *no tiene necesidad de la violencia*. Está «maduro». Otra cosa es si ha sido históricamente superado. Lo importante es que, para Hegel, ese Estado, como no podría no ser de otra manera, realiza los ideales de la razón. En realidad se trata de una teología; un Estado que no lleva a la inmanencia de sus instancias la revelación cristiana no es un Estado en puridad. En el catolicismo esa conservación de la exterioridad –cuyo ejemplo es la hostia– coincide con la violencia de lo sagrado (aunque no en el sentido de René Girard). El parágrafo 552 de la *Enciclopedia* aborda distinción semejante: no hay compromiso posible entre la trascendencia católica y el Estado moderno. La consecuencia de este traslado a la inmanencia es, dice Weil, que *sólo el Estado es libre*. La supuesta libertad del individuo, fuera o contra el Estado, es capricho y arbitrariedad. El Estado ha suprimido (y conservado) lo sagrado para dar paso a lo santo... bajo la forma de la eticidad. En suma, rechazar al Estado es lo mismo que descreer de la razón y de la libertad. Esto es cristianismo puro: nada más que, en vez de la Iglesia, es sólo el Estado lo que verdaderamente salva. Y, de allí, su violencia: Hegel no lo diviniza si no privilegia antes el momento de la mediación. Nada, en la dialéctica hegeliana, ocurre sin ella. Por las mismas razones, *sólo el Estado piensa*. En su propia filosofía, Hegel no se ha contradicho en lo más mínimo; su teoría o valoración del Estado es correcta. Ello lo hace no el pensador

del Estado prusiano, sino del Estado moderno sin más. Aquí surge el verdadero problema: una vez logrado ese Estado, ¿terminó la historia? «¿La reconciliación total del hombre consigo mismo en la mediación realizada habría cedido el lugar a la concepción de Estados nacionales, soberanos, independientes uno de otro, en conflicto entre sí, conflictos que siempre retornan y siempre listos a regresar a la lucha brutal, a esta violencia que debería eliminar la mediación?» (p. 99). Lo que el filósofo suprimió del interior de los Estados emerge ahora como carácter de una individualidad: la violencia entre aquéllos es inevitable y lógica. ¿Es tal la *realpolitik* de Hegel? ¿No es lo suficientemente cristiano entonces? La inexistencia de un organismo situado por encima de los Estados individuales, siempre en conflicto, queda como un sueño... Circunstancia que conduce a Weil a observar que el espíritu no se impone «por las buenas»: «El espíritu no se impone a la realidad por medios morales de manera idealista: la informa por su acción en el mundo, inconsciente, violenta, casi natural; si fuera de otro modo la historia resultaría, en efecto, terminada, la razón regularía todas las razones en una organización universal en verdad, y por ello realmente humana» (p. 106). Bien entendido que el espíritu no coincide con la conciencia moral de un individuo; incluye la parte «violenta, natural e inconsciente» de los pueblos, el devenir efectivo de la historia. Admitido lo cual no podemos dejar de sospechar de la realidad de ese espíritu: ¿no será un *wishful thinking* del filósofo? En verdad, independientemente de la réplica que encontremos en Hegel, estamos ante una teología secularizada. Porque la primera respuesta que da, de su puño y letra, es la del «gran hombre»: «nada grandioso se ha realizado en el mundo sin pasión». No ha de sorprender el gran predicamento que a Hegel se le reserva en el psicoanálisis. En la *Filosofía del derecho* no le llamará así sino «héroe»:

«la bondad nada puede hacer en suma contra la violencia de la naturaleza». Violencia natural o civil *versus* violencia política, o violencia espiritual frente a violencia espontánea, o violencia racional contra violencia bruta: la razón, que es «bondadosa», *no puede nada* contra la violencia del mundo. En el fondo, Hegel piensa en la irrupción o insurgencia de una voluntad (inconsciente) de orden opuesto al desorden de lo real; y esto no ocurre como algo lógico. Mal que le pese, al filósofo no le salen todas las cuentas, pues *no todos* los sujetos dan por hecho que, sin Estado, no podrían subsistir. Se les coacciona, de ahí que ninguna sociedad pueda vivir sin su *populacho*. Sin su *multitud*.

II

El gran problema con el idealismo es que arranca de, y desemboca en, abstracciones. Sin embargo, con Hegel se alcanza cierto nivel de concreción: el «hombre» es un ser de necesidades... ilimitadas. De allí su diferencia con el animal. Que sea un animal social significa que inventa sus necesidades. Pero al hacerlo queda prisionero de ellas; al final, no existe como «hombre» sino como pieza o engrane de una maquinaria que ya no comprende dado que satisface sus propias necesidades de maquinaria. Así Hegel le allana el camino a Marx. La alienación tiene un origen material. Más necesidades que satisfacer involucran una mayor dependencia, es decir, una mayor esclavitud. Y se encuentra, por otra parte, la cuestión de la «multitud sobrante», que es, respecto del Estado, pura negatividad: descartada la beneficencia, la sociedad *no sabe qué hacer* con esa «clase» que ella misma produce sin quererlo. Weil llega con esto a su conclusión: el Estado *debe* ser ético, pero no lo *es*. «La reconciliación no se realiza entre las naciones ni en el interior de los Estados: en el interior como en el exterior dominan la situación de naturaleza

y la situación de violencia, y el Estado nacional y soberano es incapaz de resolver los problemas de la humanidad como no logra resolver los problemas de los hombres» (p. 131). Una conclusión ciertamente amarga: nada es como debe. ¿De qué o de quién depende entonces la reconciliación? Hegel, lo hemos visto hasta el cansancio, es cristiano; lo cual significa que la fuerza de la religión se ha volcado hacia lo humano. «La tierra ha devenido *para el hombre*», dirá en la *Filosofía de la historia del mundo*. Con el cristianismo, el hombre ha transformado la Tierra en Mundo. ¡Y no precisamente para bien! No para el hombre, pero es claro que menos para la tierra. Aquí el diagnóstico de Weil se invierte: no es que el ideal del Estado no se haya realizado, sino que, con todas sus particularidades y defectos, lo ha logrado con creces. En otros términos, la violencia de la razón no sólo no suprime o erradica o atenúa a la violencia de la naturaleza, sino que la potencia, la desnaturaliza, la vuelve loca. Hegel piensa, a diferencia de Marx, quien ya sólo espera la rebelión del proletariado, que el Estado aprende de sus errores. En ambos casos, ello no obstante, la violencia es racional; para uno como transformación gradual del Estado, para el otro como dirección de la vanguardia del Partido (o del proletariado). Es racional aunque para uno la historia consista en la guerra entre los Estados nacionales y para el otro en la lucha de las clases sociales. En ambos casos se trata de lo mismo: elevar las pasiones a un estatus racional, lo que significa: canalizarlas, dirigirlas, servirse de ellas. En ambos, pues, el asunto es pensar *técnicamente* la violencia. Más que materialista, Marx es posibilista: quiere lo mismo que Hegel, pero *de verdad*. Por eso propone pasar de la filosofía a la técnica. Por desgracia, Weil no externa su opinión al respecto; todo lo plantea como interrogante. Sea como fuere, la pregunta esencial persiste: ¿es necesaria la mediación de la violencia (moral) para obtener la (humana) satisfacción? Si la respuesta se

decanta por la negativa, no será de extrañar nuestro desapego de la raigambre judeocristiana del problema. Todo cambia con ello. ¿Lo único que uno quiere es satisfacerse? Tal vez nuestra idea es asaz peyorativa: por «violencia» haríamos bien en entender otra cosa. Entre otros, el psicoanálisis ha abordado el tema despojando el vocablo de estas vulgares adherencias. «Hay una violencia instintiva que no tiene nada que ver con la agresividad, el sadismo o el odio», observa, por ejemplo, Jean Bergeret (Mijolla, 2007, 1382). Es inherente a la vida, y no implica en todos los casos ni destrucción ni sometimiento ni domesticación de otras vidas. Casi puede decirse que, a nivel del instinto o de la naturaleza, violencia no hay: sólo existe la diferencia de fuerzas; que el pez grande se coma al chico no tiene en absoluto una carga moral. Si Hegel quiere llevar el cristianismo al seno del Estado, o Marx quiere abolirlo, esto sí conllevará violencia. ¿La conlleva el *Urbemensch*? La pregunta no es retórica: ¿es violenta la voluntad de poder? Cuando Deleuze habla de ejercer violencia contra lo ya pensado, ¿se refería a la misma violencia moral en la que Hegel cifra la evolución del Estado y Marx el (necesario) ajuste entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción? No se necesita ser Baudrillard para advertir que el resultado ha sido infinitamente contraproducente: el mundo está ahora más allá de la violencia. Ni siquiera hay un discurso que sepa decir lo que ocurre. Después del atentado al *World Trade Center* de New York estamos a una distancia inenarrable del Benjamin de *Para una crítica de la violencia*: ateridos de miedo, mudos de espanto. Pero en realidad se trata, en el fondo, de una violencia metafísica: la ejercida por un alma abstracta pero inmortal sobre la inermidad concreta de los cuerpos. No hay violencia más terrible que esa.

III

Hanna Arendt se quejaba, a fines de la década de los sesenta, que el problema de la violencia apenas atrajera la atención de los intelectuales. El siglo XX fue de una violencia sin paliativos, pero en éste no se ve que vaya a amainar; todo lo contrario. Ahora es cuestión de arrasar con la tierra, no sólo contra los presuntos enemigos humanos. La violencia aumenta, no disminuye, con el avance de la potencia tecnológica. Ella es parte de la ecuación fin-medios, por lo que se puede afirmar que la técnica, en general, es violencia: hacer de cualquier cosa un medio equivale a declararle subrepticamente la guerra. No extrañará que esa violencia sea además arbitraria, pues el hecho de adueñarse de la tierra y explotarla ni siquiera amerita una reflexión. Después de todo, Dios (el de la Biblia) ha obsequiado a los hombres con su fecundidad. Pero la tierra no es infinita, y su riqueza tampoco es homogénea. Arendt toma nota de que la guerra no escapa a la violencia, pero en absoluto es su única forma. El hecho es que la violencia ha llegado a ser «demasiado obvia» para una consideración específica. Se ha vuelto un elemento propio, cotidiano, del período conocido como la «guerra fría». Pero en relación con la revolución y las izquierdas históricas, ella ha cumplido un papel ambiguo, pues Marx pensaba que la violencia era un subproducto deleznable, no asignable a una voluntad o una consciencia clara de cambio social. No es la opinión de los marxistas: ni Mao ni Lenin ni Sartre estarían completamente de acuerdo. En la lógica del último, y con el trasfondo de la guerra de Argelia, el mejor europeo es el europeo muerto. ¡Jamás podría Marx escribir algo semejante! Para la politóloga, la guerra nuclear ha cerrado un capítulo de la historia: el juego ha cambiado de raíz. La generación nacida después de la bomba atómica ya no es como las demás: es espontáneamente pacifista.

En general, a esta generación le asquea toda forma de violencia y de autoritarismo, pero además se ha dado cuenta del factor destructivo de la ciencia y la técnica. «En suma, la producción aparentemente irresistible de técnicas y máquinas, lejos de amenazar el desempleo para ciertas clases, amenaza la existencia de naciones enteras y posiblemente de toda la humanidad» (*Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México, 1970, p. 21). Esto es algo que la juventud, dice Arendt, lleva, en lugar de ser una mera ideología, encajado en los huesos. Por eso arremete contra Sartre, cuyo don de palabra es empleado para radicalizar a los estudiantes siguiendo la inspiración de Franz Fanon y olvidando las lecciones de Marx. Ninguna rebelión ha logrado invertir una situación oprobiosa, aunque tal sea la (muy cristiana) idea. Arendt llega a sonar aquí incluso reaccionaria. ¡La revolución es cosa muy seria para dejársela a los desheredados! La intelectual toma posición contra la violencia revolucionaria porque ella, la violencia, no es en absoluto revolucionaria. Ni siquiera es necesaria mucha teoría para constatarlo. Lo decisivo, no obstante, es saber que la sociedad sin clases imaginada por Marx, interpretada en clave de la secularización de la escatología cristiana o del mesianismo judío, es un engendro del Siglo de las Luces. Desde luego, forma parte de la ideología del progreso. No hay acontecimientos. Todo está «ya ahí». Sin embargo, ¿hay algo más inesperado que una revolución moral protagonizada por los estudiantes? Queda muy claro que la generación de posguerra está hasta cierto punto vacunada contra la ciencia y la erudición por la erudición. Pero lo cierto es que la raíz de la violencia sigue siendo oscura. No hace falta remontarse a Max Weber o a León Trotsky para saber que la existencia del Estado implica el monopolio de la violencia legítima (o supuestamente legítima). Está en su definición, y no es necesario comulgar con el marxismo para concederlo. Hay Estado, hay violencia. Se verifica

una conexión necesaria entre la violencia, el poder y el Estado: el asunto es imponerse. Es notorio que aquí no se ha establecido ninguna distinción entre poder y dominio. El poder consiste en lograr que mi voluntad, por las buenas o por las malas, se establezca. Si mi voluntad choca con otras voluntades, y ese choque es en verdad inevitable, el poder se mide por mi fuerza para que esas voluntades no se impongan. Para Arendt, se ha llegado, con la burocracia, al peor sistema posible: allí ningún hombre se hace responsable. Lo denomina «el Gobierno de Nadie», y lo califica como la peor de las tiranías. No es muy difícil saber de dónde viene todo esto: obviamente, de la moral cristiana que estipula la relación mandato-obediencia o el vínculo orden-sumisión. A ellos, a los cristianos, les parece lo más natural del mundo. Por supuesto que hay otras ideas del poder. La politóloga señala al respecto una especie de paradoja: «La forma extrema del poder es Todos contra Uno; la forma extrema de la violencia es Uno contra Todos» (p. 39). ¿Qué quiere implicar con esto sino que la violencia es inefectiva porque es siempre la de una minoría insignificante? Es menester distinguir los términos, pero que normalmente no se haga traslucir el predominio de la concepción cristiana: todo se reduce a eso, a una cuestión de dominio. Por ello Arendt efectúa sus distinciones: el *poder* es social, el *poderío* individual, la *fuerza* es natural o social, la *autoridad* se inviste, la *violencia* se ejerce... A lo que se refiere es al hecho de que ningún Estado puede sostenerse mucho tiempo únicamente merced a la violencia. Su esencia no está contenida en ella, pero sí lo está en el poder. Es por ello que ningún poder necesita justificación, pero sí legitimidad; esta particularidad es lo contrario de la violencia, que puede justificarse pero nunca llegará a ser legítima. Las distinciones de Arendt se hallan orientadas a separar y aun enfrentar el poder respecto de la violencia: a fin de cuentas, quien tiene el primero no precisa de la segunda. De

aquí que lo opuesto a la violencia no pueda ser la no violencia sino, justamente, el poder. Éste es constructivo, aquélla mienta precisamente la imposibilidad, la impotencia de construir algo.

IV

Se puede, como lo está aquí Hanna Arendt, estar en contra de una interpretación demasiado zoológica de la violencia. A los etólogos no les falta razón pero sus argumentos son, según la exnovia y exalumna de Heidegger, innecesarios. Esta decisión en su contra conlleva una crítica de la violencia moral, sea religiosa o sea científica. Es mucho más violento no sentir nada, dice ella, que experimentar furia. El ejemplo de Fanon continúa sirviendo para este análisis: la proximidad de la muerte le otorga un raro fulgor a la existencia. La amenaza de muerte que pesa sobre los conjurados les proporciona a éstos una notable sensación de vitalidad. Con todo, esta sensibilidad le parece pernicioso; se trata de temas antiguos presentes en Sorel, en Pareto, en Bergson y en Nietzsche. En el fondo, es una biopolítica de corte fascista: muere aquello que no tiene la potencia necesaria. Si la vida es creatividad, poco beneficio suministra lo débil y alicaído: es preciso derribarlo. Es éste el precio de una concepción organicista de lo político. Se da un conflicto entre el interés privado y el interés público, pues hay una diferencia muy notable de escala: es la mortalidad de una vida concreta frente a la institución, que, *ceteris paribus*, perdura. La violencia tiene dos características básicas: es producto del desfase entre el corto y el mediano plazo y siempre justificará los medios en función del fin. Arendt vuelve a la idea del principio: no hay peor tiranía que la del Gobierno de Nadie. A mayor burocracia, mayor la tentación de la violencia. Ésta es irreductible conforme se cierran las vías de acción. El nudo se tensa: no es nada irracional que la violencia se presente como única alternativa.

Conservemos y reafirmemos al respecto esta noción: no es el poder, sino la impotencia, la que genera violencia. La filosofía política, además de mostrar la claridad de su apreciación (es un mal) y la ambigüedad de sus implicaciones (o bien desata la sed de venganza o bien suscita la resignación), ha propuesto cuatro modelos principales: a) de la mano de Rousseau, se le concibe como resultado de la *corrupción*; b) de Sade a Wilhelm Reich y de Marx a Trotsky, como *liberación*; c) de la Ilustración al positivismo, como efecto de la *ignorancia*; d) de Heráclito a Hegel (y, en parte, a Nietzsche), se le reconoce en *sudialéctica*. La pregunta permanece la misma: ¿es erradicable? Esto conduce a aporías. Por ello se le ha tendido a considerar una especie de constante antropológica. Sergio Cotta distingue entre una violencia pasional y una racional: mientras que la primera es impulsiva, imprevisible, discontinua, breve y desmesurada, la segunda, propia de grupos y aparatos, sería todo lo contrario: la razón subordinada a la intención de despersonalizar al adversario. En concreto, es violencia si despoja al otro de su carácter humano: de su capacidad de pensar y de actuar. El sujeto es un mero objeto. Pero el sujeto o el agente que la ejerce, ¿prosigue su existencia como sujeto, como persona? Escasamente. Es algo en verdad muy inestable: «La despersonalización se vuelve así recíproca, al alienar cada uno al otro: la convivencia se hace imposible» (, 2001, p. 846). No es extirpable, pero sí, según el propio autor señala, *ritualizable*; es perentorio restablecer el diálogo. Pero el diálogo, se valdría interrogar, ¿no es violento? El lenguaje mismo, ¿no podría ser visto como la continuación de la violencia por otros medios? Pareciera que en filosofía sólo se saben y se pueden dar vueltas en torno de Platón. Es difícil negar que el diálogo sea una forma de la violencia. Una forma «convivencial». Comoquiera que sea, el diálogo –literalmente, la ruptura del lógos– es el único medio disponible para atajar la violencia

física. Así, por lo demás, podría leerse a Platón y sus *Diálogos*: como una interrupción de la violencia física tanto como de la violencia lógica (o metafísica). Es que, desde este y otros puntos de vista, la violencia es congénita; no se necesita ser Freud para comprobarlo. Donald W. Winnicott, por ejemplo, sostiene que sin violencia no hay posibilidad de maduración psíquica. En otros términos, sin el dolor que causa el otro al creer o suponer que soy yo mismo, no habría identidad, ni mundo, ni humanidad. Ni siquiera habría lenguaje, que como es archisabido desde Lacan, es el discurso del otro. Las notas del sujeto violento son típicas: intolerancia, dogmatismo, infalibilidad, colonización, destructividad, invasividad, autoritarismo... ¡Parece que se está describiendo o a un sacerdote o a un mal maestro de filosofía! El otro nunca llega a ser sujeto; es, cuando mucho, una víctima. Sólo existe por y para su victimario: éste gobierna desde su mente. ¿No se da algo así en el aprendizaje del *lógos*? No se requiere que el que actúa de victimario sea un sujeto de carne y hueso; la misma Hanna Arendt insiste acerca del «Gobierno de Nadie», y el discurso filosófico bien que puede ocupar lugar semejante. Total: de acuerdo con esta teoría, el sujeto violento ni siquiera detesta al otro por ser otro, sino por ser demasiado parecido a sí mismo. «Porque el desafecto, o incluso el odio, que manifiesta el sujeto violento por el otro remite al desafecto u odio que se tiene a sí mismo, persiguiendo pues en el afuera lo que rechaza en el interior» (Amenabar, 2006, 597). Desde esta perspectiva, la violencia existe mientras el yo está confundido y no permite la entrada de lo real, es decir, de la diferencia. No es sencillo. Incluso el poeta recela. Lo real duele. Pero es la única cura, que la hay. ¿Será cierto? Porque se nos dice que la violencia de hoy no es la de ayer: se ejerce contra otros sujetos por otros sujetos. Los posmodernos no son como los modernos; no son, como dice Zygmunt Bauman, productores/soldados, sino consumi-

dores/jugadores. ¿Todos? Estas teorías, por ser sociológicas, son exageradas; como si no hubiera ya obreros, como si no hubiera ya soldados, como si la guerra fuera total y excluyentemente virtual. Es un efecto de la innovación; pero hay muchas cosas que no han cambiado. ¿La guerra se ha convertido básicamente en una lucha de imágenes? ¡Esto también es violencia!



Caberna Libreria
Editores

REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE
LA VIOLENCIA EN MÉXICO

de Hugo Ibarra Ortiz,
Lilia Delgado Calderón
Ricardo Martínez Romo
(Coordinadores)

se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2019,
en los talleres gráficos de Signo Imagen.

Email: simagendigital@hotmail.com

Cuidado de edición a cargo de los coordinadores.

500 ejemplares



