



REFLEXIONES
FILOSÓFICAS
SOBRE
LA VIOLENCIA
EN MÉXICO

Hugo Ibarra Ortiz
Lilia Delgado Calderón
Ricardo Martínez Romo
(coordinadores)

TABERNA LIBRARIA EDITORES



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
tabernalibrariaeditores@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 librería editores

Reflexiones filosóficas sobre
la violencia en México

ISBN 978-607-43-0000-0
9 7860743 00000

Hugo Ibarra Ortiz
Luis (Ricardo) Cisneros
Ricardo Martínez Jasso

(Coordinadores)

Editorial
Calle
C.P.
C.F. México, D.F.
C.F. México, D.F.
C.F. México, D.F.
C.F. México, D.F.
C.F. México, D.F.

Editorial
Calle
C.P.
C.F. México, D.F.

Editorial

Calle
C.P.
C.F. México, D.F.

Editorial
Calle
C.P.
C.F. México, D.F.

CONTENIDO

PRÓLOGO	9
<i>Hugo Ibarra Ortiz</i>	
VIOLENCIA Y PLUTOCRACIA	13
<i>Hugo Ibarra Ortiz</i>	
CARTOGRAFÍAS DE MÉXICO (ALTERNATIVAS FRENTE A LA DEBACLE NACIONAL)	25
<i>Sigifredo Esquivel Marín</i>	
SOBRE LA VIOLENCIA Y EL PERDÓN EN SENTIDO NARRATIVO	51
<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>	

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 aquellos 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, dirigir las, 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 *Übermensch*? 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 su *dialéctica*. 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». Como quiera que sea, el diálogo –literalmente, la ruptura del logos– 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!



REPUBLICA ARGENTINA
LA VIOLENCIA EN MUNDO
de Hugo Berra Gótz
Elisa J. Gótz
R. León Martín Ratto
Completada
se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2010
en los talleres gráficos de Trilce, S. R. L.
con el sistema de impresión digital
y sobre el papel de los productores
de Trilce