



LEALTAD VERSUS VIOLENCIA

AUTOR

Héctor Sevilla Godínez
Universidad de Guadalajara, México.

Cómo citar este artículo:

Sevilla Godínez, H. (2021). Lealtad versus violencia. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 13, 119-130.

Artículo

Recibido 13/03/2021
Aprobado 09/09/2021

RESUMEN

En el presente texto se analizan algunas de las causas de la violencia en el ámbito social, resaltando la relación de la ciudadanía con el Estado. Además, se realizan distinciones entre tipos de violencia y se alude la importancia de encararla, sin trivializarla o normalizarla. Se ofrecen entrecruces de las reflexiones filosóficas de Lévinas y de Ricœur en torno a la violencia y se alude el concepto de lealtad, presentándolo como alternativa ante las conductas violentas. La última parte del texto ofrece diez caminos prácticos y concretos para encausar el malestar y encontrar vías de construcción para la paz.

PALABRAS CLAVE: LEALTAD; SOCIEDAD; ESTADO; CIUDADANÍA; CRIMEN

ABSTRACT

In this text, some of the causes of violence in the social sphere are analysed, highlighting the relationship between citizens and the State. In addition, distinctions are made between types of violence and the importance of confronting it is mentioned, without trivializing it or normalizing it. Intersections of the philosophical reflections of Lévinas and Ricœur on violence are offered and the concept of loyalty is alluded to, presenting it as an alternative to violent behaviour. The last part of the text offers ten practical and concrete ways to channel unrest and find ways to build peace.

KEY WORDS: LOYALTY; SOCIETY; STATE; CITIZENSHIP; CRIME

ENCARAR A LA VIOLENCIA

La violencia ha estado presente en cada etapa de la historia de la humanidad, de manera más visible a través de las guerras. La conducta bélica derivada de la expansión territorial de algunos pueblos en perjuicio de otros, las contiendas religiosas, los combates sostenidos para lograr independencia, las hostilidades arraigadas en las tradiciones culturales de unas comunidades frente a otras, las batallas implícitas en los cambios sociales, el enfrentamiento de grupos con ideologías incompatibles entre sí o la defensa derivada del legítimo desacuerdo hacia la humillación o el sometimiento, son aspectos continuos que se reiteran una y otra vez.

Cada siglo posee su cuota de sangre y está manchado de vísceras y restos humanos en descomposición, cada latido del globo terráqueo ha sido silenciado por el sonido de las armas, el estallido de los gritos, el rugido de la venganza o el sonoro rugir de un cañón. Cada existencia ha pagado su derecho a mantenerse, cada individuo se ha manifestado con violencia al menos una vez en su vida. Esto último abre el debate sobre el estado latente de la violencia en la conducta humana. No hay forma de evadir el rasguño de la violencia, no existe un pasado que no la denuncie o un futuro en el que se garantice su inexistencia.

Es irrefutable nuestro continuo encuentro con la violencia, e incluso en la más inhóspita existencia se mantiene latente la posibilidad de ser violentados o de estar expuestos a la agresión de los demás. No es una opción esquivar la violencia para siempre o negar su presencia, como queriendo creer que así deja de existir. Tal como en nuestras noches infantiles, cerrar los ojos no nos permite evadir la pesadilla. Si acaso algún osado intenta elevarse por encima de la cruda violencia leyendo textos religiosos, no logrará más que envolverse más en ella. Hasta en las narraciones de la Biblia o el Corán se encuentran narraciones violentas, muchas veces fundando, a través de ella, lo que debe ser defendido.

Sin desearlo nos topamos con las fuerzas del Estado que manifiestan violencia hacia los civiles, con asaltos de saldo sangriento, con agresiones interpersonales, con delincuencia organizada, con insultos y hostilidad doméstica, con acoso y hostigamiento laboral, con rabia en las calles y con desarmonía social. Por más que algunos lo sigan soñando, no se trata de esperar por un mundo o una sociedad pacífica y ordenada en todos los sentidos; existen casos, cada vez más numerosos, en los que la violencia es cruenta, desmedida, brutal y maléfica. De todo ello deriva la oportunidad y exigencia de comprender filosóficamente la violencia, repensarla, comprenderla y juzgarla.

No es recomendable la exposición mediática de la violencia, volviéndola objeto de reflectores; por el contrario, si bien es menester una aproximación a la violencia sin miedo a la salpicadura del dolor o la agonía, guardando el pudor y el

optimismo para otros momentos, no corresponde consentirla como un asunto *normal* o como algo irrenunciable que, por ser tan cotidiano, debe ser tolerado sin el menor atisbo de duda o cuestionamiento.

La violencia debe recibir varios tipos de abordajes, entre ellos el filosófico. Es evidente su reiteración en la vida social mediante diversas expresiones, sus devastadoras consecuencias y, en suma, su latencia en cada ser humano. No obstante, no basta con regocijarse en el dolor o en la náusea que genera, sino que es imprescindible tomar conciencia de los vacíos a partir de los cuales se funda la violencia, de las estructuras desde las que logra edificarse. Asimismo, es menester la referencia a la esperanza, una que se mantenga firme a pesar de las balas, los gritos, las bombas, el llanto y el odio.

Encarar a la violencia significa centrar la atención en ella, distinguirla y explorar sus causas. De idéntica importancia es repensar sus posibles beneficios y señalar a los beneficiarios. El mal estado del Estado es un idóneo pesebre de la violencia, en cuanto que la gesta, la propicia, la reproduce y la multiplica. En denuncia de los vínculos conceptuales entre la violencia y el Estado se abordarán las grietas que produce y el escabroso hueco en el que se erige. Con ánimo de edificación, al final del capítulo se esbozarán algunos caminos de comprensión de la violencia, clarificando senderos que coadyuvarán a la discusión filosófica sobre la misma y a las actitudes que ante ella se desprenden.

DISTINCIONES DE LA VIOLENCIA

La violencia genera efectos perjudiciales que son propiciados de manera voluntaria por un individuo o un grupo concreto. A diferencia de otros actos que generan daño, el acto violento se caracteriza por ser voluntario. Si “la violencia es búsqueda de la muerte del otro” (Parent, 1988: 14), en el término “muerte” se ubica el mayor de las laceraciones ocasionadas a otro individuo. También pueden considerarse gradualmente los daños, tal como lo enuncia Keane (2000) al entender a la violencia como una interferencia física realizada en el cuerpo de un tercero, llevándolo a distintas consecuencias que van desde la conmoción hasta la muerte.

Visto así, existe una relación consecuente entre la violencia y el daño. Hay alguien que daña y uno más, o varios, que son dañados, de modo que “la violencia impregna el sufrimiento” (Ricœur, 2006: 61). En ese sentido, Dussel (2012: 50) denomina a la violencia como una “coacción ejercida *contra el derecho* del otro”. El daño provocado de manera voluntaria recibe un señalamiento de orden moral y puede ser asociado a un impedimento de la mejora o progreso del individuo que es violentado. En su texto *El mal*, Ricœur (2006) reconoce que la violencia es un desafío para la filosofía y la teología; el filósofo francés refiere que “el mal moral (...) designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación” (p. 24). A partir de

una representación similar se elaboró la idea de los derechos humanos, es decir, de los que todo individuo merece por el hecho de existir como humano. Una objeción particular ante tal enfoque la ofrece Baudrillard (1997) al referir que “solo existe *derecho a la palabra* si la palabra es contemplada como la expresión *libre* de un individuo” (p. 95); visto así, la violación al derecho de otro hombre consiste en socavar o disminuir su legítima expresión. Por contraparte, si la paz es un derecho, éste ha sido violado de distintas formas en la mayoría de los casos.

Otro tipo de violencia, menos denunciado o percibido, está presente en el ejercicio de la filosofía. Esto acontece cuando se silencian pensamientos filosóficos genuinos en nombre de la supremacía del enfoque eurocéntrico. En ese tenor, cabe denunciar “la mundialización instaurada desde el denominado *Descubrimiento de América*” (Bonilla, 2010: 15). Visto así, “la filosofía de la violencia no debe olvidar jamás la violencia de la filosofía” (Wood, 2005: 27).

Tal como corresponde a la filosofía realizar una demarcación entre lo mítico y el pensamiento, entre la *doxa* y el conocimiento racional, también les pertenece la misión de indagar sobre los finos ligamentos, matices y límites del razonamiento mismo. Una denuncia de ese tipo la refiere con claridad Zambrano (2004) al enunciar la colonización de la razón y el abuso instrumentalista que se realiza al reducir los alcances de la palabra y la poesía.

La violencia en la filosofía o en la cultura es evidente en el aislamiento del que ha sido objeto el contenido reflexivo de varias culturas que han sido menos favorecidas por la exposición o la aprobación filosófica, padeciendo la disminución de su valor y el arbitrario juicio de la descalificación. En algunos círculos académicos, pretenciosos y saturados de alcurnia, es consabido el escrupuloso desprecio a toda consigna que no rinda pleitesía a la reinante delimitación que excluye todo lo que emita algún aroma místico, étnico o metafísico.

También hay violencia cuando se obliga a un ser humano a incluirse en las costumbres o modalidades que reinan en las sociedades actuales. El criterio personal es mermado cuando se fuerza un modelo de vida, se obliga el seguimiento de un enfoque ante la existencia o se impone a toda costa la aceptación de un credo determinado. Esta vorágine de imposiciones se sustenta en un agudo modo de descalificación que al reiterarse se asume como algo *normal*. Extinguir la violencia no requiere del exterminio de las religiones, pero sí la moderación prudente del proselitismo. En ello existe coincidencia con Lévinas cuando dijo en una entrevista lo siguiente “puedo aceptar una teología para mí, pero no tengo el derecho de proponérsela a los demás” (Guwy, 2008: 24).

Un modo alterno de violencia se muestra en la explotación laboral, la cual reduce a hombre y mujeres hasta ser meros instrumentos del enriquecimiento de quienes poseen monopolios y empresas. Esto no es responsabilidad exclusiva de los opresores, puesto que su privilegio también es otorgado por aquellos que consienten la opresión. El obre-

ro que se asume soberano de sí mismo, suponiendo que ha elegido sus excesivas cargas de trabajo en vistas de su prosperidad, se equivoca al justificar su tenue esclavitud. Además, “el exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en auto-explotación. Esta es más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad” (Byung, 2012: 20). Resulta irónico que la sensación de libertad se inserte en las condiciones esclavizadoras que mantienen pujantes al comercio y a la industria.

De lo anterior deriva que todo humano se encuentra en condición de vulnerabilidad, lo cual nos convierte en sujetos-objetos de violencia. El manto de la violencia no solo nos cubre al ser víctimas de quienes se escudan en ella, sino mediante la opción de convertirnos en victimarios. A una conclusión similar llegó Lévinas al asegurar que uno “jamás ha estado libre respecto del otro” (Guwy, 2008: 24).

A contrapelo de estas consideraciones sobre la violencia, existen otras que son apropiaciones equívocas. Un ejemplo de ello es la confusión entre terrorismo y violencia. Si bien el terrorismo requiere de la ejecución de la violencia para hacerse presente, no por ello pueden igualarse entre sí. El primero supone una estrategia para causar un estado de conmoción social, muchas veces por intenciones políticas o en función de destruir el orden; la segunda se sujeta a conductas particulares que no requieren de un objetivo global para ser realizadas. Williams (2010) acota, por ejemplo, que “los sucesos que acontecen en México no son terrorismo, sino violencia del crimen organizado llevada a nuevas profundidades” (p. 16).

Tampoco puede equipararse a la violencia con la presencia del mal, ya sea abstracto, tangible o sustancial. Es pertinente la aseveración de Ricœur (2006) en cuanto que el mal también puede ser visto como “aquello que no debe ser y que la acción debe combatir” (p. 44), lo cual coincide con lo que debe hacerse contra la violencia, pero sin equiparar a la violencia con el mal. De hecho, “sólo el pensar filosófico excluye cualquier fantasía de un mal sustancial” (Ricœur, 2006: 36). Por su parte, resulta pretenciosa la opinión de Kushner (1980) cuando denuncia que “nuestra libertad moral de elegir (...) no tendría sentido si no fuéramos en realidad libres para hacer el mal” (p. 22). Debe considerarse que la violencia es ejecutada a través de un filtro que la presenta como algo deseable. La pauta dicotómica de lo bueno y lo malo no es tan simple como para afirmar que cualquier acto puede ser sometido a la etiqueta moral que elijamos. Tal como no puede equipararse a la violencia con el mal, no es admisible considerar la opción por la violencia como una elección por el mal.

Partiendo de la óptica de Kushner se deriva que la violencia es injusta, porque en su dicotomía de bondad y maldad, la violencia ejercida al bondadoso es injusta. No obstante, de semejante regla surgiría la controvertida justificación de ejercer la violencia contra los que consideremos malvados. Se mantiene irresuelta la vía para determinar la bondad y la

maldad en los humanos más allá de sus actos. La violencia, vista como injusticia, requiere de un parámetro consensuado y universal de lo que es justo; debido a lo distante de tal premisa, no hay juicio que esté exento de parcialidad.

Si consideramos que “fue voluntad de Dios darnos un mundo con leyes naturales que no establece excepción para la gente de bien” (Kushner, 1980: 22), resultaría que Dios mismo sería injusto. La argumentación para escapar de tal contradicción ha consistido en afirmar que la violencia es una prueba que la persona bondadosa debe tolerar. A pesar de lo complejo de tal opción, salvo para aquellos que se han acostumbrado a poner la otra mejilla, está claro que forzarse a la no-violencia, a la no-respuesta, a la no-denuncia y a la no-defensa en nombre de la absoluta tolerancia también resulta violento. Es ruin, como asevera Degregori (1973), proponer la no-violencia violentamente.

La violencia tiene cierto vínculo con la vileza o la infamia, pero a diferencia de éstas últimas, que “consisten en la incapacidad de oponer resistencia a un impulso” (Byung, 2012: 33), supera y recrea el impulso, apoyándose en él. Comparada con la sed, que conlleva la necesidad de ser saciado sin que por eso sea igual al líquido con el que uno se sacia, el origen de la violencia no tiene igualdad con la conducta violenta en sí. Es por esto que la violencia no puede ser admitida como una categoría consustancial a lo humano o un aspecto innato. Verlo así sería tan erróneo como igualar el acto de tomar líquidos con la sed y las condiciones que la provocan. Algunos consideran que las ideaciones que anteceden a la violencia son naturales y espontáneas, pero no son equiparables con la materialización de lo ideado.

En cierta consonancia con la ideación agresiva es procedente señalar la cada vez más notoria simpatía por la violencia. Basta con observar de manera diligente para notar que la violencia es combatida e idolatrada al mismo tiempo. Se dice que es conveniente rechazarla, pero se habla de ella, muchas veces con minucioso detalle, hasta el hartazgo; se señala a la paz como la meta, pero se reitera el conflicto. Existe una tendencia, cada vez más creciente, a rendir culto a la violencia a través de los medios de comunicación, enalteciéndola como si fuese algo digno de emular, atribuyéndole poder o autoridad al violento. La idolatría consecuente la ofrecen varias familias mientras observan en el televisor alguna serie que ensalza al narcotráfico, presentando una imagen heroica de los delincuentes que es admitida sin la menor objeción crítica por los espectadores. Todo esto apunta a lo que concluye Litke (1992): “La violencia es fascinante. Todos la condenan y, sin embargo, aparece en todas partes. Nos atrae y, a la vez, nos horroriza” (p. 161). No es de extrañar que la actuación violenta tenga protagonistas en los diversos sitios y ámbitos que cada uno ocupa.

Ante las concepciones equívocas de la violencia es urgente retornar a la criticidad y consolidar un pensamiento concreto que permita distinguir entre la violencia, la fuerza, la denuncia, la defensa y el coraje fructífero.

CAUSAS DE LA VIOLENCIA

Conviene ser cauteloso frente a las voces que sugieren enfrentar a la violencia de manera inmediata, a costa de lo que sea e incluso siendo violentos. Por principio de cuentas debe distinguirse si entendemos a la violencia como aquello que debe enfrentarse o como el síntoma de un problema mayor, una causa o detonante recurrente que debe ser clarificado. En estas líneas se mantiene la segunda de las posiciones, la de comprender a la violencia como evidencia de deterioros multifactoriales que urge atender. Aun así, enfrentar a la violencia no implica la condena de todo tipo de manifestación violenta, sino, dada la situación, de aquella que resulte perjudicial para los intereses de los ciudadanos.

Aquello que detona la violencia debe averiguarse de manera sistémica. Bergman (2012) refiere que “lo que debe examinarse es el contexto social, político, económico y cultural para explicar las explosiones de violencia” (p. 72). No obstante, un análisis de este tipo requiere de aproximaciones metodológicas que superen la mera estadística, los porcentajes o las cifras, por lo que la situación se agrava si no consideramos “los escasos estudios que analizan de fondo las causas de la violencia de una manera más cualitativa” (Gutiérrez, Magdaleno y Yáñez, 2010: 114). Contamos con datos respecto a la violencia, pero la pregunta central debe dirigirse a las causas de la misma en torno al tejido social que propicia la red que la sostiene. Con tal óptica, también conviene detectar la profundidad y brutalidad de la violencia imperante.

Suelen acontecer cuatro factores dinámicos que sostienen el caldo de cultivo del que surge la violencia: la invalidación, la indiferencia, la inequidad y la humillación. Enseguida se exponen cada una de ellas: *a)* cuando la conducta de un sujeto, sin importar el contenido de la misma, es calificada como nula, insuficiente e inadecuada, de manera constante y reiterada, nos encontramos ante una *invalidación*; *b)* cuando lo que la persona aporta u ofrece no sólo no es aprobado sino que no recibe la atención para ser evaluado, se patentan la *indiferencia*; *c)* en los casos en los que la plataforma de oportunidades de desarrollo muestra diferencias abismales entre unos sujetos y otros, implicando una desventaja insoslayable para algunos de ellos, aludimos a una situación de *inequidad*; *d)* cuando en un grupo se denigra u ofende a uno de sus miembros, exponiéndolo frente al grupo en repetidas ocasiones, apuntamos a la *humillación*. La aparición de cualquiera de estos elementos resulta ocasión de la reacción violenta, no de manera automática, sino como derivación de una constante exposición al factor detonante. El sujeto que experimenta invalidación, indiferencia, inequidad o humillación acentúa en sí un vacío que, al no ser aprovechado para elaborar nuevos significados, deviene en estado situacional del que brota la violencia hacia otros o hacia sí.

Uno de los aspectos que incita la reacción violenta es la sensación de estar ausente del ejercicio del poder. Sentirse invalidado, indigno de atención, excluido o humillado, provoca cierto apego hacia la consumación de la venganza. De acuerdo con Parent (1988), "la palabra nos da el poder, quien la tiene controla su entorno. La impotencia en la comunicación conduce a la apatía y no es el exceso de poder el que desemboca en la violencia, sino su ausencia" (p. 12).

Las desigualdades favorecidas por un gobierno poco vigilante de la equidad de la ciudadanía y transigente con la infraestructura de dominación empresarial provocan reacciones violentas. En ese sentido, "las estrategias de acumulación consecuentan prácticas violentas bajo la figura del despojo, explotación y dominación" (Márquez, Delgado y García, 2012: 192). No se trata de una búsqueda de reivindicación económica, sino de una lucha por la autorendición, una vez que, justamente, se ha perdido la confianza en cualquier tipo de salvación. Bowden (2010) considera que no es usual que la violencia sea vista como un camino para el beneficio económico, sino como una veta para la afirmación de la identidad previamente nulificada.

La violencia deviene en sensación de valía para el desvalido, en vivencia de aparente poder para el débil, en validación de la propia regla para quien no ha sido protegido por las leyes. Esta engañosa vitalización es obtenida, de manera irónica, con la privación de la vida ajena, pero el sosiego se dibuja con frágiles trazos cuando se es dador y creador de caos. Al saberse temido, el violento adopta una identidad que antes no tenía o que es más reconocida que la anterior. La violencia robustece de manera imaginaria el poder y es asimilada como un ajuste de cuentas en el que la víctima no tiene rostro, pero representa a quienes fueron inconsecuente con los intereses del delincuente. Imponerse o evitar ser sometido es una alternativa funcional para hacerse ver y frenar la exclusión, pero se vuelve un problema al convertirse en delito o mancillar los derechos ajenos.

Cuando operan sin límite alguno, la inequidad y la indiferencia provocan el uso de la violencia como estrategia de afrontamiento. Tras no lograr acuerdos o no alcanzar negociaciones oportunas, la violencia es la más indeseada de las consecuencias. En tales disyuntivas, "la violencia es un instrumento de dominio e imposición" (Bergman, 2012: 66). Es por este y otros argumentos que Pinker (2014) propone debatir si la violencia consiste en un rasgo de la naturaleza humana. Tal planteamiento merece una mirada tanto filosófica como ontológica. De acuerdo con Ricœur (2006), "ya no se puede preguntar de dónde viene el mal, sino de dónde viene que lo hagamos" (p. 44). Cabe cuestionar qué entendemos por naturaleza humana. Arendt (2003) resolvió esta encrucijada, al menos en parte, señalando que conviene más hablar de condición humana situada que de naturaleza humana.

En ese orden de ideas, la naturaleza humana consiste en estar *depositada* en un organismo vivo y con las predisposi-

ciones inherentes a los procesos de adaptación a un contexto o sistema particular. Aun los que parecen desadaptados, por pensarse distintos, son parte del sistema en el que habitan aquellos de quienes intentan distinguirse. Así, los grupos delictivos y violentos se acoplan al sistema siendo reactivos al mismo; en ese tenor, su accionar los relaciona ineludiblemente con el sistema. Esto no incluye la conclusión de que el Estado es el culpable rotundo de la violencia, como tampoco es óptimo aludir que la elección por la violencia es producto de deliberaciones del todo individuales y subjetivas. Cada una de las instituciones que conforman el Estado, así como las elecciones que son realizadas por cada individuo, no han logrado favorecer estructuras sociales en la que prevalezca la colisión de alternativas para solucionar los conflictos derivados de un tejido colectivo deficiente.

La violencia es una reacción detonada por el entorno, más que una exposición de la naturaleza. No puede ser connatural porque el individuo requiere de otro con quien actuar de manera violenta. A distinción del hambre, que puede ser experimentada por cualquier individuo sin necesidad de estar rodeado de otros de su especie, la violencia requiere de otro-alguien a quien violentar. En algunos casos, la reacción de defenderse ante el agravio ajeno es espontánea, pero siempre acontece en un plano colectivo. Tampoco hay un rasgo natural en el conflicto, el cual existe de manera contingente o como derivación de la socialización. Si bien la apertura, como carácter de lo humano hacia lo externo, pudiera catalogarse como natural, de ello no se desprende que la violencia lo sea, más allá de acontecer a propósito de dicha apertura. De manera inversa, tampoco puede afirmarse sin sombra de duda la naturalidad de la bondad. Las nociones cotidianas de bondad o maldad, cuando son vistas como derivación de la naturaleza humana, son fantasías derivadas de pensamientos maniqueos insertos en personas deseosas de certezas. En tal catálogo podría incluirse la "afirmación de una bondad inicial de la naturaleza humana" (Guwy, 2008: 23).

La exposición ante el otro produce vulnerabilidad, por ello es aceptable defenderse ante la humillación o redimirse ante el señalamiento público, la desaprobación o la ofensa. La ingenuidad de esperar conductas maléficas en un recién nacido es proporcional a la suposición de que su carácter inicial, más bien amorfo en sentido moral, es suficiente para exigirle una existencia pura y libre de mancha. Tampoco es defendible la idea de una maldad natural que impera anidada en la naturaleza humana, porque su expresión es antecedida más por la exposición y la vulnerabilidad social que por el carácter ontológico de lo humano.

Para Hobbes (1980), las relaciones humanas están vinculadas con el ejercicio del poder, justo por el carácter insaciable de nuestra necesidad de afirmación. Deseamos obtener lo que anhelamos, pero en el camino del merecimiento fundamos la influencia del poder y, en algunos casos, de la violencia. La insatisfacción y el tedio disponen al ejercicio autoritario del poder, de la violencia y el control. De

tal manera, la violencia es una hijastra de la inconformidad, la cual surge del deseo incumplido. Hobbes (1980) refiere que “no existe la tranquilidad perpetua del espíritu mientras vivamos en este mundo, porque la vida en sí no es más que movimiento y no puede haber vida sin deseo” (pp. 129-130).

Los budistas han subrayado desde hace milenios que el desapego podría ser uno de los caminos para desvanecer el apetito por la destrucción. Contrario al desarrollo de conciencia pregonado por los *bodhisattvas*, en nuestras sociedades se ha impuesto el enfoque centrado en lo tangible, el interés por el poderío económico a costa de todo lo demás. En semejante orden de ideas, “la violencia forma parte de la desmesura culpable de la que somos capaces en nuestra progresión personal y colectiva hacia la madurez humana” (Cauchy, 1992: 204).

Otro de los riesgos de la indiferencia es obsesionarse, de manera compensatoria, con la distinción y supremacía ante los demás. Evidencia de ello es el racismo y otras formas de discriminación, todas ellas manifestaciones de violencia social. Baudrillard (1997) denunció que “el racismo carece de fundamento en su pretensión biológica, pero, al objetivar la referencia racial, revela la tentación lógica que está en el centro de todo sistema estructural: la fetichización de la diferencia” (p. 139). Es muy probable que un racista discrimine sin detenerse a considerar que “la alteridad no es diferencia” (Baudrillard, 1997: 136).

En suma, cada una de las causas referidas podría obtener una significación distinta mediante una vivencia más responsable y eficiente del vacío o la carencia. El uso útil que podría darse a cada una de esas latentes advertencias requiere de sensibilidad y capacidad de asombro. Privar de la vida a un individuo representa un acto de ceguera ante la maravilla de la existencia ajena. En el lado opuesto a la óptica del asombro, tan necesaria para la reflexión filosófica, está el aburrimiento que impera en la sociedad por no saber detenerse a contemplar los detalles (Byung, 2012). Esto nos ha conducido a la desatención del otro, a su descuido, a volverlo lejano y ajeno. La nula consideración hacia los sentimientos ajenos y la ceguera ante la dignidad del otro facultan la violencia.

LEALTAD SOCIAL EN ÁMBITOS VIOLENTOS

La lealtad social es lo que sustenta la responsabilidad al constituir su esencia e impulso. Por ello, conviene fusionar la lealtad sustancial con la práctica responsable. Somos leales a la sociedad cuando nos interesamos en conocer la situación de la comunidad en la que estamos arraigados, buscando alternativas de colaboración que beneficien al mayor número de personas posible, de acuerdo con las condiciones de nuestra existencia. Semejante lealtad implica vincularse con los grupos sociales, propiciando vetas de desarrollo para la ciudadanía; todo esto nos exige conocer el pasado de la ciudad o del país y reconocer su potencial de mejora.

Es obvio que las sociedades no están constituidas en su mayoría por individuos desarrollados o dotados con el más alto nivel de conciencia, de modo que la lealtad social se erige en función de la carencia, a partir de las limitaciones que muestra la ciudadanía. Es más sencillo ser leal a una sociedad en la que todos cumplen responsablemente con su labor u ofrecen su talento para la construcción de una comunidad más justa y equitativa; no obstante, incluso en los casos de sociedades problemáticas, la pobreza, la violencia o la ignorancia son factores que ofrecen una oportunidad de mejora y determinan el grado de compromiso que los ciuda-

danos comparten. Enseguida se ofrecen algunos puntos de partida para enfrentar la violencia. En todos los casos se alude tanto a la violencia personal como la social.

CONTACTAR CON LOS HECHOS

La negación de la violencia es un primer obstáculo para enfrentarla y encontrar una solución. Más que alejarse o cerrar los ojos con indiferencia, corresponde contactar con los hechos violentos y reconocerlos para así, desde el núcleo del problema, promover soluciones. Resulta primordial evitar el optimismo ingenuo, la soberbia del que cree que no pasa nada o la ignorancia de quien afirma que no existe ningún problema. Se requiere sosiego para transitar por el denso y oscuro territorio que deviene tras la ruptura de los cuentos de hadas llenos de fantasías y bienestar. En palabras de Baudrillard (1997), “el mundo está tan lleno de sentimientos positivos, de sentimentalismos ingenuos, de vanidad canónica y de adulaciones serviles que la ironía, la burla, la energía *subjetiva* del mal son siempre las más débiles” (p. 117). Cabe ser irónico y deshacer las barricadas que no nos dejan ver.

Contactar con los hechos nos obliga a centrar la mirada en lo tangible, sin desviarla mediante la promesa de mundos futuros que nos esperan, tras morir, repletos de armonía. No basta con evadir los acontecimientos violentos de nuestra propia vida o del entorno social que nos circunda, sino que es oportuno disponerse a mirar la proximidad de tales situaciones. En tal óptica, “la significación en tanto que proximidad es, de este modo, el nacimiento latente del sujeto” (Lévinas, 2003: 215). La formación del individuo y la construcción de su identidad están vinculadas con su apertura al contexto que lo rodea. Esto abre las puertas de la significación, de la cual procede la justicia y la conciencia.

A pesar de que suele pensarse que Lévinas centra su ética en un orden divino, en realidad nunca evade los hechos. Refiriéndose a su propia experiencia, Lévinas expresa de sí lo siguiente: “El hecho de que, sin pronunciar la palabra *Dios*, yo me encuentre en la bondad, es más importante que una bondad que viene simplemente a tener lugar entre las recomendaciones de una dogmática” (Guwy, 2008: 26). Por ende, contactar con los hechos es preferible que evadirlos mediante un planteamiento doctrinal.

VIVENCIA DEL VACÍO

El contacto con los hechos nos permite notar que no concuerdan con nuestra expectativa o nuestra idea de orden, de lo cual se desprende una incómoda experiencia de vacío. No obstante, no debe negarse contraste existente entre lo deseado y lo sucedido, así como entre lo que se quiere y lo que se vive. La vivencia del vacío, sin enfrentarlo o negarlo, nos prepara para la búsqueda de alternativas y estrategias de solución.

La sensación de vacío que se suscita al evidenciar la violencia nos debe conducir a mirar las reformas implementadas en los países en los que se ha logrado obtener cierta estabilidad social. No obstante, la implementación acrítica de las reformas de otros países pierde de vista que estas han funcionado en otros contextos sociales e ideológicos. Si bien es cierto que la adopción puede ser un camino, resulta más recomendable realizar adaptaciones. Mejor aún, la creatividad deberá conducirnos a elaborar estrategias originales y

promover su práctica e implementación. La copia de recetas externas o la ciega acogida de las inventivas extranjeras pueden redituarse una especie de placebo ante el vacío, pero sólo de manera temporal.

MANTENER LA ESPERANZA

Antes se expresó la necesidad de no centrarse de manera exclusiva en la esperanza de un mundo futuro más allá de lo terrenal. Sin embargo, eso no supone que erradiquemos la esperanza tangible o alimentar la utopía de un mundo mejor, con ciudadanos centrados en el bien común. Así, “para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en cada instante por causa de esta misma justicia” (Lévinas, 2003: 268); para ello se requiere de paciencia y reiterar la esperanza, por más que parezca que se avecina su eventual desaparición.

La expresión artística, el fomento de las manifestaciones creativas y la elaboración de instancias que permitan el desarrollo de la sensibilidad ante los acontecimientos son maneras de mantener la esperanza. Mientras exista un artista y un público que acoja sus expresiones, existirá una utopía, un motivo para mantenerse en la lucha. La sensibilidad necesaria para expresar y captar al arte nos conduce a la conciencia de la presencia del otro, de su importancia en el mundo y del sentido de cohabitar una sociedad que, a todas luces, se presenta tantas veces como un espacio hostil.

BUSCAR EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA

Se trata de comprender a la violencia más que arder en deseo de eliminarla sin saber qué es lo que nos transmite de la situación o del sistema en el que vivimos. Si logramos percibir que la violencia es un síntoma, podremos considerar su utilidad y así aprender de su manifestación. Con lo anterior no se propone promover la violencia o favorecer su permanencia, sino considerarla como un indicador oportuno que nos ofrece pistas ineludibles sobre la falacia de nuestros sistemas e instituciones, sobre la precariedad de nuestra forma de interactuar o sobre la ideología que se ha instaurado en la ciudadanía. Por ende, al identificar aquello que no funciona como esperamos, podemos inducir una alternativa de mejora.

Por el contrario, cuando sólo nos centramos en reaccionar animosamente apasionados por el deseo de hacer la “guerra a la violencia”, permanecemos en el ámbito pragmático, perdiendo la oportunidad de indagar en el origen del problema. Actuar con furor, sin prudentes ejercicios de discernimiento previo, atrae consecuencias indeseadas. En su ensayo sobre el mal, Ricœur (2006) distingue la intención de la acción y la especulación. De tal modo, advierte que “la mirada se ha vuelto hacia el futuro, por la idea de una tarea que es preciso cumplir, réplica de la de un origen que es preciso descubrir” (p. 60). Repensar la violencia, por tanto,

responde a la necesidad de apaciguarse un poco antes de tomar acciones premeditadas y beligerantes.

REPENSAR LA VIOLENCIA

En su obra *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche alude la importancia de aprender a mirar, pensar y expresarse, tanto oralmente como por escrito. Esto es contrario a la costumbre de reaccionar de manera intempestiva. Es oportuno meditar en torno a las cosas, más que tomarlas a la ligera. Así como es preciso ejercer una honesta racionalidad para desterrar a los ídolos, es menester una acentuada determinación para hacer frente a la violencia.

Arendt consideró que pensar es un acto complejo, mucho más que solo reaccionar o seguir órdenes. En ese sentido, “contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico” (Arendt, 2003: 348-349). Más allá de intentar erradicar la violencia, conviene analizar si nuestra oposición es violenta y tiránica ante las manifestaciones de los demás. No se trata de permitir la destrucción que otros generan o de suavizar nuestra mirada ante su indolencia, pero debemos cuidar que la reacción envalentonada no conduzca a la proliferación de aquello que buscamos disminuir. Según Lévinas (2003: 259), a los occidentales no les corresponde el rechazo a la violencia de forma automática y reactiva, sino la pregunta concienzuda y responsable que permita evitar la institucionalización de la violencia.

CAMBIO CULTURAL Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS SOCIALES

La lucha contra la violencia es de larga duración, de tal modo que solo será exitosa si logra centrarse en la modificación del orden social. Visto así, es urgente gestar “un cambio cultural donde la ciencia, la tecnología y la educación estén volcados, no a la formación selectiva de capital humano abocado a la maximización de ganancia, sino al objetivo de garantizar con dignidad la producción y reproducción de la vida humana en un ámbito natural y sano” (Márquez et al., 2012: 193). En tal sentido, la reconfiguración conceptual de los códigos simbólicos desde los cuales interpretamos la realidad es una veta imprescindible para la promoción de nuevas condiciones sociales.

Para Žižek (2009), la encomienda reflexiva no debe nublarse en función del horror que nos provoca la violencia y la embestida voluntaria que hacemos contra ella sin permitir su efecto didáctico. De acuerdo con el filósofo esloveno, “el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar. Un análisis conceptual desapasionado de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su

impacto traumático” (Žižek, 2009: 12). Por tanto, la resolución de conflictos sociales requiere que hagamos una pausa para elaborar tácticas sensatas que la favorezcan. En el análisis realizado por Parent (1988) se alude que “para el joven Marx y para los precursores del marxismo, los problemas de la paz y de la guerra se resolverán cuando los conflictos sociales, que son los fundamentales, encuentren su solución” (p. 16).

ACCIÓN ÉTICA Y POLÍTICA MÁS QUE METAFÍSICA

La especulación metafísica nos permite clarificar el orden de las cosas y relacionarlo con la situación del mundo; no obstante, en lo que corresponde a la resolución directa de la violencia, es oportuna y más eficiente la acción ética y política. De tal modo, “sea ética o política, toda acción que disminuya la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros, disminuye el nivel de sufrimiento en el mundo” (Ricœur, 2006: 61). Visto así, no es justificable esperar que otros, o un gran Otro metafísico, resuelva los problemas sociales que han germinado a través de siglos de descomposición estructural.

La mayoría de las acciones realizadas por cada persona están fundadas en lo que Fromm (1980) refirió como “interés propio”; no obstante, a diferencia del interés del verdadero yo, el primero se centra en la apariencia de lo que uno desea, pero no en lo que se busca de fondo. A cada persona le interesa lograr pertenencia y, en ese afán, se recibe una programación social para hacer cosas que, según lo aprendemos, merece la pena hacer. De manera consecuente, “viviendo en medio de una economía mercantil, [la persona] se siente como una mercancía” (Fromm, 1980: 150). Enfrascados en tal ámbito y circunstancia, la acción ética consiste en reconsiderar aquello que cada uno cree que desea, en buscar el auténtico y más intrínseco interés personal. La acción política que deriva de ello consiste en promover y reconocer el derecho individual de indagar por lo que es mejor para uno mismo, siempre y cuando tal intención no consista en la destrucción del otro.

Ni siquiera las acciones éticas y políticas subsisten por sí mismas, no son autosuficientes. Es necesaria la acción filosófica para determinar, tras el discernimiento oportuno, la calidad de los argumentos y silogismos detrás de las conclusiones sobre lo que debe hacerse. Es importante mantenerse crítico ante las propias decisiones y ser congruentes con lo que se elige. De tal forma, “la filosofía no se separa del escepticismo, que la sigue como una sombra que es ahuyentada para encontrarla de nuevo en su camino” (Lévinas, 2003: 249). A su vez, Ricœur (2006) nos invita a que “antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal” (p. 61). Tal actuación surge de la lealtad social.

LEALTAD SOCIAL Y COMPROMISO PERSONAL

No hay forma de mantenerse leal a la sociedad si no se ha adquirido y desarrollado un profundo compromiso perso-

nal con la mejora y con la eliminación de rasgos destructivos en uno mismo. Visto así, “quizá la pregunta apropiada no sea ni la teológica ‘¿cómo Dios pudo permitir que esto suceda?’, ni la moral ‘¿qué hice yo para merecerlo?’, sino la práctica ‘¿qué hago ahora?’” (Kushner, 1980: 25). En ese sentido, en la misma medida en que los ciudadanos asumen su propia responsabilidad son conscientes de la importancia de su lealtad con los demás. Para Lévinas (2001), lo esencial de la conciencia humana consiste en reconocer que “todos los hombres son responsables unos de otros” (p. 133).

La responsabilidad hacia uno mismo y los demás implica canalizar la propia energía hacia lo que debe ser reelaborado. Por tanto, la superación de la destrucción, de la pereza o de la desinformación requiere de nuevas estructuraciones, trabajo disciplinado y disposición para el aprendizaje. La búsqueda de conocimiento es un baluarte elemental en la práctica de la lealtad social. No obstante, algunos individuos requieren de más tiempo para lograr ser responsables de sí mismos, de modo que la espera se vuelve interminable. No hay forma de garantizar que la ciudadanía se responsabilice de sí, pero la disciplina y la tenacidad de algunos es testimonio para quienes no comparten esa cualidad. No habrá responsabilidad colectiva si no se forja al menos una tenue fraternidad.

CONSTRUCCIÓN DE FRATERNIDAD

Lévinas manifestó que en la fraternidad es posible encontrar la libertad. Sin embargo, la disposición al encuentro con el otro no ha sido más utilizado que la descalificación. De nada sirve juzgar a los demás si en la propia conducta no se manifiesta el progreso. La justicia se convierte en abstracción inapropiada cuando sus resultados son efímeros y está sostenida en la arbitraria y alevosa intercesión de los gobiernos corruptos.

La responsabilidad puede construirse de manera sólida si logra ser instaurada como actitud de correspondencia en las comunidades que comparten una meta colectiva. Por el contrario, en los países que se encuentran divididos entre sí, sangrantes hasta la médula por la discriminación y el odio, no existen garantías de que logre edificarse la lealtad nacional. Si aún confiamos en el efecto social curativo de la responsabilidad particular, necesitamos promover la cohesión de la ciudadanía y la equidad.

Cuando los discursos en torno a la paz están desarraigados del dolor del pueblo se convierten en mera palabrería que distrae la atención y aleja la mirada de los urgidos de sosiego. No se trata de mantener la ilusión de los que están ahogados por el caos de la tempestad nacional y anhelan una redención axiológica o un despertar de conciencias advenido por una especie de “nueva era”, se requiere compromiso y estrategias concretas. El compromiso es casi de tinte heroico: construir fraternidad con el diferente, encontrar puntos de unión, aspectos en común, factores de cohesión, dimen-

siones de interacción equitativa y, en suma, favorecer el encuentro con la mutua vulnerabilidad.

HEROÍSMO

La lucha contra la violencia implica una actitud heroica, la propia del que sabe que “la responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*” (Lévinas, 2003: 54). A su vez, Zimbardo (2014: 575-578) señala doce tipos de heroísmo: militar, civil, religioso, político, mártir, directivo, explorador, científico, samaritano, resiliente, burocrático y denunciante. En todos ellos se encuentra el acto heroico. La superación de la violencia, o lograr que su presencia propicie menor daño, coincide con cualquiera de ellos.

El acto heroico se encuentra en los distintos actos que se han mencionado en este último apartado: *a)* contactar con los hechos, permitiendo la consecuente vivencia del vacío; *b)* mantener la esperanza o alimentar la utopía; *c)* sostener la ecuanimidad para indagar por el origen de la violencia y repensarla; *d)* ir más allá del ejercicio comprensivo y enfocarse en el cambio cultural y en la resolución de conflictos sociales, comenzando por el propio cambio y la violencia ejercida; *e)* proceder de manera ética y política para sostener la lealtad social; *f)* construir fraternidad a pesar de las diferencias. El heroísmo es la pieza de sinergia de todos los aspectos previos y es uno de los aspectos que con mayor urgencia necesita ser promovido. Desde luego, el heroísmo se sustenta en la honorabilidad personal.

El humano no es violento por naturaleza, aun considerando que es una de sus manifestaciones constantes. La violencia por la violencia es propia de una especie de *homo violentus*, pero no es correcto englobar lo humano con tal término. Tras constatar que la violencia tiene un motivo particular en cada caso, no puede ser señalada como un elemento sustancial de la naturaleza, si bien es una derivación latente que se detona en la condición de vulnerabilidad del hombre y la mujer que por su naturaleza ineludible están abiertos al mundo social.



REFERENCIAS

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Baudrillard, J. (1997). *La transparencia del mal*. Anagrama.
- Bergman, M. (2012). La violencia en México: algunas aproximaciones académicas. *Desacatos*, 40, 65-76.
- Bonilla, B. (2010). Filosofía y violencia. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 38, 15-40.
- Bowden, C. (2010). *Murder city*. Nation Books.
- Byung, C. H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Cauchy, V. (1992). Las sociedades contemporáneas y la violencia original. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 132, 197-204.
- Degregori, P. (1973). *La "no-violencia" violenta*. Paidós.
- Dussel, E. (2012). Reflexiones sobre *Hacia una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. *Versión*, número especial: *Benjamin y las encrucijadas de la violencia*. UAM.
- Fromm, E. (1980). *Ética y psicoanálisis*. FCE.
- Gutiérrez, P., Magdaleno, G. y Yáñez, V. (2010). Violencia, Estado y crimen organizado en México. *El Cotidiano*, 163, 105-114.
- Willy, F. (2008). "La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas". En A. Alonso, *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Universitat de València.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Penguin Books.
- Keane, J. (2000). *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza.
- Kushner, H. (1980). ¿Por qué sufren los justos? Apuntes para una teología de la tragedia. *Maj´Shavot*, 19(1), 18-25.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros*. Pre-textos.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme.
- Litke, R. (1992). Violencia y poder. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 132, 161-172.
- Márquez, H., Delgado, R., y García, R. (2012). Violencia e inseguridad en México: Necesidad de un parteaguas civilizatorio. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 2(2), 167-197.
- Parent, J. (1988). La violencia y el determinismo filosófico. *Relaciones*, V. 9, (33), 7-26.
- Pinker, S. (2014). *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Paidós.
- Ricœur, P. (2006). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu.
- Williams, P. (2010). El crimen organizado y la violencia en México. *Istor*, 11(42), 15- 40.
- Wood, D. (2005). *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*. SUNY Press.
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía*. FCE.
- Zambrano, M. (2004). *La razón en la sombra*. Siruela.
- Zimbardo, P. (2014). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Paidós.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia*. Paidós.

SOBRE EL AUTOR

Héctor Sevilla Godínez

hector.sevilla@academicos.udg.mx

Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT en México. Labora en la Universidad de Guadalajara (México). Ha publicado 14 libros y más de 100 artículos en revistas de dieciocho países. Es consultor del ORSALC, de la UNESCO.

