



## **VIOLENCIA: POLISEMIA EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL VIOLENCE: POLYSEMY IN THE OCCIDENTAL PHILOSOPHY**

Dr. Antonio Sánchez Pato  
Departamento de Ciencias de la Actividad Física y del Deporte.  
Universidad Católica San Antonio de Murcia  
Campus de los Jerónimos s/n, 30107 Guadalupe (Murcia)  
[apato@pdi.ucam.edu](mailto:apato@pdi.ucam.edu)

### **Resumen**

La naturaleza polisémica de la violencia se hace evidente en la historia de la filosofía: por un lado, ligándola a la cuestión radical, metafísica y teológica del mal; por otro, en su relación, a veces connivencia, con el poder; unas veces, como condición humana, y otras, como corrupción social de la misma. Descubrimos conceptos asociados a ella que indican su deriva epistemológica. La violencia parece ser un hecho irremediable, al tiempo que deseable su extinción.

**Palabras Clave:** filosofía, violencia, poder, mal.

### **Abstract**

Violence polysemous nature is becoming obvious in the history of philosophy: on the one hand, connected to the radical, metaphysical and theological evil; on the other hand, acting in connivance with power; sometimes, as human condition, and others, as social corruption. We have discovered concepts which indicate its epistemological drift. Violence seems to be an irremediable matter, but longing its extinction.

**Keywords:** philosophy, violence, power, evil.

### **Introducción: del logos a la interrupción del discurso**

Lo que ha caracterizado a la filosofía, desde su origen en el pensamiento griego, es el *logos*, el discurso; y éste, es lo contrario de la violencia. Spang (1997) hace notar que desde la Antigüedad y hasta el siglo XVIII la palabra desempeñaba un papel tremendamente importante en ciertos ámbitos; su dominio implicaba, al mismo tiempo, a las facultades más altas del hombre en cuanto ser racional. En este sentido, advierte Reyes (1961, pp. 349-558, cita: 371), "el que deja de razonar con palabras no tiene ya más recurso que la agresión. Por eso hay que ponerse en guardia contra el que enmudece".

En la polis, la fuerza y la violencia estaban reservadas a aquellos que vivían afuera: a los bárbaros y a los esclavos, al ciudadano le competía "ser político", utilizar la palabra y la persuasión. El *logos* fue empleado en el ágora como método de persuasión y como herramienta de búsqueda de la verdad (a través del diálogo representado por la mayéutica socrática). De hecho, los sofistas eran maestros en retórica, y enseñaban el arte de analizar los sentidos de las palabras como medio de educación y de influencia sobre los ciudadanos. Sostuvieron, además, teorías del conflicto e iniciaron la crítica de los hechos científicos, históricos y religiosos.

Protágoras de Abdera, apoyándose en Heráclito y en su visión de lucha de contrarios y necesidad de la guerra, consideraba al hombre medida de todas las cosas, que no hay saber sino opiniones, y que la virtud es la destreza del fuerte.



Gorgias de Leontini, resaltaba las argucias que utilizaban los poderosos para dominar a los hombres, jactándose de que su magisterio consistía en convertir en triunfante el argumento más débil.

Calicles extrajo el concepto de derecho de la fuerza política, afirmando que la ley había sido dada para proteger a los débiles, pero la naturaleza (en animales y en humanos) hace que los fuertes dominen a los débiles, lo cual -entendía- es lo justo. Trasímaco de Calcedonia también consideraba que la fuerza y la violencia son el origen del derecho y de la ley. Comprendía la ley como un instrumento del poder y no como un enunciado racional, tal como debería ser; por lo tanto, no podía garantizar la moralidad. En Critias, la ley era necesaria para amansar a la bestia que hay en el hombre.

En la búsqueda del *arché*, Empédocles de Agrigento descubrió cuatro elementos que componen todo lo existente y que funcionan como opuestos (agua-fuego; tierra-aire). Poco después, Heráclito de Éfeso entendió que la lucha es el motor: la lucha entre contrarios.

Sin duda, la violencia y el conflicto son temas recurrentes en nuestra historia, y han sido articulados y representados a través de las utopías políticas. No obstante, existen posiciones distintas sobre su papel en la historia. De hecho, Ansart (1990, p. 160) considera ilusorio "hacer de los conflictos y, por ejemplo, de la lucha de clases, una especie de ley de la historia", no debemos sobrevalorar su papel. Precisamente, la idea de construir o imaginar un mundo mejor estuvo en la mente de los filósofos más influyentes. Prueba de ello son: la cosmología aristotélica, el pensamiento cristiano (San Agustín, San Anselmo, San Isidoro, Santo Tomás), las utopías del Renacimiento (Tommaso Campanella, Tomás Moro, Francis Bacon), o la conexión entre Aristóteles y el régimen macedonio, Hegel y el estado prusiano, o Heidegger y el nacionalsocialismo.

El tema del conflicto está relacionado en el pensamiento occidental con el origen del universo y con la condición de posibilidad de la propia existencia; el de la violencia, ha pasado por distintas etapas, según el momento histórico, siendo la cuestión del mal tema central en determinadas épocas.

Rousseau, Hobbes, Maquiavelo, Freud o Foucault, han reflexionado sobre la cuestión del mal<sup>1</sup>, origen de la violencia: Por ello, debemos evitar constreñir sus significados, favoreciendo la apertura a otras cuestiones a ella relacionadas.

## **Política y violencia represiva**

Para Platón, el arte de la política es muy próximo a la educación; es el arte de conducir a la sociedad humana, desarrollado mediante la obligación y la violencia, pero también a través de la voluntad de los hombres libres. En la *política*, las causas personales generan comportamientos individuales y abusos de poder de los gobernantes, cuya consecuencia psicológica es principalmente el miedo. Éste actúa sobre los gobernantes, los agentes y sobre los gobernados. Los gobernantes recurrirán a la violencia al sentirse amenazados, para mantenerse en el poder; los

---

<sup>1</sup> En el Antiguo Testamento comienza la reflexión sobre el pecado; desde Santo Tomás de Aquino, la cuestión del mal quede colocada junto a la naturaleza del hombre. El idealismo alemán, de la mano de Schelling y Fichte retoma la cuestión del pecado en la naturaleza humana; antes de ellos, como predecesor e inspirador, Kant.



agentes, recurren a la fuerza ante el temor a ser castigados y perder sus empleos; los gobernados, al correr el riesgo de ser maltratados, diezmados o deportados, recurren a la revolución.

Platón (*República*, Libro VIII) contempla la tiranía como una etapa necesaria en la transición hacia la república, modelo de gobierno ideal. La timocracia, da lugar a la oligarquía, en la cual los ricos mandan, desplazando a los pobres. Hay una oposición fatal entre la virtud y las riquezas, cuyo afán suscita la violencia; unos pocos se convierten en dueños del Estado. Para asegurar sus privilegios se valen de las armas, y los ciudadanos desposeídos viven expuestos a su capricho.

En la tiranía (que devino nefasta para la mentalidad común), la violencia se ejerce como medio para lograr objetivos ilegítimos: el tirano utiliza el fraude y la violencia para alcanzar los fines que se propone (*República*, Libro IX). Para Platón no es legítimo ejercer violencia sobre uno mismo, aunque estaría justificado cuando hay una causa por la que morir, como queda reflejado en la *Apología*, donde Sócrates renuncia a escapar -fugándose de la prisión- a la muerte a que lo ha llevado el sistema político que él mismo defendió. Por ello, pregunta Cebes: "¿Cómo es que dices, Sócrates, por un lado esto de que no es lícito ejercer violencia sobre sí mismo y por otro que el filósofo estaría deseoso de seguir al que muere?" (*Fedón*, 59c-63b).

El propio Sócrates fue objeto de una forma de *violencia represiva*, a través de las acusaciones por su cargo de educar -enseñar doctrinas y habilidades: cosmología y retórica-. Se le acusaba de enseñanzas que niegan a los dioses de la ciudad, y de la enseñanza de la persuasión -saber técnico-, que puede servir para el mal cuando se emplea para engañar en la vida política. Esta peculiar forma de violencia represiva es en realidad un reflejo de la situación social subyacente. Dice Poratti (1998, §13):

(...) se transluce que el mundo concreto cuya apertura es la *pólis* está quebrado internamente, y que para remediar esa quiebra sólo se dispone de una violencia exterior. En una situación así, pareciera que ya no es la potencia de las Leyes la que mantiene el orden -el orden mundano, *cosmos*- sino la prepotencia de leyes represivas.

## **Pecado y voluntad**

Uno de los temas clave cuando hablamos de violencia es la cuestión del *pecado*, que para San Agustín es el origen del mal y presupuesto de la violencia. Entiende que el pecado es una falta que atenta directamente contra la razón, la verdad y la conciencia recta; no sólo ofende a Dios, sino también al prójimo. Lo define como "una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna" (S. Agustín, *Contra Fausto*. 22, 27; S. Tomás de A., *Summa Theologica*, 1-2, 71, 6).

La fuente del bien reposa para él en Dios, a través de la *gracia* que concede al hombre; éste, que perdió la verdadera *libertad* tras el pecado original, conserva el *liberum arbitrium*, que le permite hacer el mal, y al cual nosotros llamamos *voluntad*: "Es la voluntad misma considerada, no como *acto* (a ésta la llama *voluntas*), sino como *potencia* y facultad" (Pegueroles, 1972, p.135).

San Agustín avanza un concepto de *paz* muy actual, que deberíamos retomar: la paz es una exigencia por el respeto que merece la vida humana, no sólo



entendida como ausencia de guerra, y exige: la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la fraternidad.

La paz es la "tranquilidad del orden" (S. Agustín, *De Civitate Dei*, 19, 13). La cuestión del mal está referida en su pensamiento a dos cuestiones: ¿qué es el mal? y ¿cuál es su origen? Debemos hacernos la misma pregunta, referida a la violencia. ¿Qué es la violencia? ¿Cuál es su origen? Pegueroles (1972, p. 79), siguiendo a Jovilet, indica que si algo es malo no lo es porque sí, por lo que es, sino por lo que no es, por su carencia de algo que debería tener. Como dice San Agustín (1972, p. 79), el mal no está en las cosas, el mal físico no existe, sino que está "en el uso inconveniente o intemperante de las criaturas buenas". El mal no está en las cosas, sino en la voluntad y en la acción de quien las usa mal. Se trata del mal moral. El mal es el pecado, o su castigo; y procede del hombre en virtud de la libertad humana, de su voluntad.

Santo Tomás define *ley* como "ordenación de la razón dirigida al bien común promulgada por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad". En estas palabras encontramos la necesidad de regular las acciones para buscar el bien común, teniendo en cuenta que pueden existir leyes imperfectas, injustas, pero que han de someterse al arbitrio de la razón para huir de la violencia que podrían causar: "cuando una ley está en contradicción con la razón se la llama ley injusta, y así no tiene razón de ley, sino que más bien se convierte en una especie de acto de violencia" (*Summa Theologica*, IIIae, q. 93, a. 3 ad 2 um.).

Según Santo Tomás, para el buen obrar hemos recibido de Dios el don de la *libertad*, pero para ser libres se requiere el esfuerzo; el edificio de la libertad necesita los cimientos de la templanza. La violencia representa la coacción, cuando alguien es obligado a querer lo que no es natural para él. Esto es, buscar la felicidad -o sea, el Bien- es una acción libre, que emana de la voluntad, aunque implique la necesidad de la elección:

Pues la libertad de la voluntad se opone a la violencia o a la coacción, pero no hay violencia o coacción en que algo se mueva según el orden de su naturaleza, sino más bien en que el movimiento natural sea impedido como se impide a lo pesado el caer; por lo cual, la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente. (Santo Tomás, *De Potentia Dei*, Qu. 10, artº 5)

## El mal y el Estado

Posteriormente, Maquiavelo descubre el rasgo fundamental del *Estado*<sup>2</sup>: el uso de la violencia. Para ello, se basa en las ciudades-estado del Renacimiento, con todas sus bajezas y miserias, tal como son. No reduce las caras del Estado a la violencia, sino que indica que es una más. De hecho, si el príncipe desatiende el arte de la guerra, estará buscando su ruina. Tanto para los príncipes como para los simples que aspiran a serlo, ese es el único camino para conseguir poder. Sin embargo, admite que hay otras formas para acceder al principado: "cuando un simple ciudadano no por medio de crímenes u otras intolerables violencias sino con

<sup>2</sup> En su acepción actual, Estado Nacional es *el máximo poder organizado en un territorio determinado*, sustentado en tres ejes fundamentales: el monopolio de la violencia; la legitimación (consenso); y, la hegemonía: dirección de la sociedad. La noción de Estado, aunque era habitual en el ambiente político de las ciudades italianas de los siglos XV y XVI, aparece por primera vez explicitada en *El Príncipe* de Maquiavelo.



el favor de sus conciudadanos llega a príncipe de su patria..." (Maquiavelo, 1993, p. 38).

La ética de Maquiavelo no se pronuncia sobre los modos de acceder al poder, apenas censura conductas que hoy consideramos reprobables, pues entendemos que los fines nunca deben justificar los medios. Por ello, no utiliza subterfugios en su descripción del acceso al poder (la gloria y la riqueza): "los hombres proceden de muy distinta manera: uno con precaución, otro con ímpetu; uno con violencia, otro con astucia; uno con paciencia, el otro con lo contrario; y todos con tan distintos métodos pueden lograrlo" (1993, p. 104).

Aunque Maquiavelo, como Locke o Kant con diferentes matices, considere la violencia una "virtud" del gobernante, también verá que en lo individual como en lo colectivo la violencia es el *mal*, manifestación de lo Diabólico. Y ante el mal hay que temblar y lo hay que temer, ya que no existe mayor desgracia para el hombre que la muerte violenta. Ante este estado de cosas, la seguridad se erige como preocupación primera de los pueblos.

## El poder

Para Hobbes (1983, original de 1651), el poder coercitivo del Estado es el instrumento que ha de evitar esa amenaza, permitiendo alcanzar la liberación social consistente en superar el estado de guerra de todos contra todos. El *poder* y la violencia son inseparables, reposando en la naturaleza humana. Debido a la lucha por los escasos recursos, los hombres incurren en una competitividad permanente, cuya consecuencia es la violencia. En la lucha de *todos contra todos*, la violencia es imprescindible para ejercer el poder: sin la espada los pactos no son sino palabras.

La soberanía es para Hobbes la capacidad de decidir y la trasmite el pueblo al soberano, de forma que aquél renuncia a sus libertades a cambio de seguridad. Renuncia que se materializa en un contrato que les asegura la supervivencia. La sociedad detenta la soberanía; el contrato es el convenio o acuerdo que hacen los hombres con su soberano.

Locke y Montesquieu son sus mentores intelectuales, y representan el surgimiento del Estado Liberal. Por ello, Locke explica el Estado a partir de un contrato original, como hace Hobbes. De hecho, considera que destruir la forma de organización de un Estado abre el camino para construir otra; sin embargo, sin el consentimiento del pueblo no se puede erigir ninguna nueva forma de gobierno. Para Locke el consentimiento es necesario ya que todos los hombres son naturalmente libres, iguales e independientes. Con el propio consentimiento, un hombre sacado de un Estado y sometido al poder político de otro, puede alcanzar garantía de seguridad mutua con otros hombres, disfrutar de sus propiedades y protegerse de los agresores.

Para Hobbes, los hombres ceden su soberanía para dársela al soberano; para Locke, la soberanía reside en el pueblo y la ejerce destituyendo a los gobernantes que no cumplen su encomienda. Montesquieu, acuñará las funciones de gobierno, distribuidas en tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial, para contrarrestar la concentración del poder, lo que plantea el interrogante acerca de la posibilidad real de dividir o compartir la soberanía.

## Las leyes



En esta tesitura, Hume, en su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume (2001, original de 1739, p. 356) afirma que el estado de naturaleza "ha de ser considerado como una mera ficción", desligando la cuestión del origen de la sociedad de la problemática rousseauniana y hobbesiana sobre la bondad o maldad de la naturaleza humana.

De todas formas, si los hombres obedeciesen de forma natural "al interés público y experimentasen un cordial afecto no hubieran pensado en limitar a nadie mediante estas reglas, mientras que si buscasen su propio interés sin ninguna precaución caerían de lleno en todo género de injusticias y violencias" (Hume, 2001, p. 358). El objetivo fundamental de las reglas (*leyes*), es escapar de la arbitrariedad y la violencia: "reglas generales que se deben extender a toda la sociedad y que deben ser inflexibles ante la violencia o el favor. (2001, p. 362)

### **Soberanía, autoridad y terror**

Rousseau, en *Emilio o la educación* (1988, original de 1762, p. 100), afirma que "el hombre civilizado nace, vive y muere en la esclavitud: a su nacimiento se le cose en una envoltura; a su muerte se le mete en un ataúd; mientras conserva la figura humana, vive encadenado por nuestras instituciones". Por tanto, el Estado es el mal menor que los hombres pueden darse para alcanzar seguridad y protegerse de las desigualdades sociales. Rousseau, en la misma encrucijada de Locke y Montesquieu, tiene que conciliar la pérdida de libertad individual -de la voluntad del individuo- con la existencia del Estado. La *soberanía* descansa en el conjunto de hombres organizados que conforman la voluntad general; éstos, a su vez, nombran a los mandatarios para que cumplan con lo que se decida en la asamblea general.

En Rousseau (1993, original de 1762, p. 42), la violencia debe ser sustituida por la *autoridad*, no residiendo en la fuerza ni en el razonamiento, sino en el común acuerdo que transfiere al soberano el reconocimiento de su autoridad: "no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, tiene por necesidad que recurrir a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer". El Estado detenta el monopolio de la violencia, no por ley natural, sino por *delegación* de los ciudadanos, quienes renunciando al uso de la violencia -ley del Talión- encuentran el amparo en el Él, protector y sancionador de las conductas desviadas:

(...) en cuanto al poder, éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para poder comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse. (1993, p. 51)

Con la máxima de la bondad natural del hombre, Rousseau incurría: "en un error de ingenuidad, pero tenía razón en que, en toda civilización, y especialmente en la suya, existen factores de decadencia, de degradación" (Baudrillard & Morin, 2004, p. 70). Por ello, más allá de la violencia real, Baudrillard nos acerca un fenómeno de actualidad: el *terror*. No se trata de violencia real, histórica, ya que el terror "no tiene fin, es un fenómeno extremo, es decir, que en cierto modo está más allá de su fin: es más violento que la violencia. (...) La única amenaza real para el sistema es la violencia simbólica, la que carece de sentido y no aporta alternativa ideológica



alguna" (2004, p. 42). La violencia simbólica se dirige más a la mente que al cuerpo de los violentados, de las víctimas, reales y potenciales, que todos podemos ser.

### **La amenaza perpetua y el conflicto de la razón**

Kant sitúa al hombre antes del estado civil, en un estado de *amenaza perpetua*. Es una visión pesimista que olvida que son esos individuos, en estado de naturaleza, los que naturalmente constituirán la sociedad civil:

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza *-status naturalis-*; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser «instaurado» (Kant, 1999, 1; original de 1795).

Más adelante alberga la esperanza de ese cambio, y alcanzar la garantía de paz perpetua, si bien no la encontramos en el hombre, sino "en ese gran artista llamado Naturaleza *-natura dædala rerum-*. En su curso mecánico se advierte visiblemente un finalismo que introduce en las disensiones humanas, aun contra la voluntad del hombre, armonías y concordia" (1999, p. 1).

***Para Kant, sólo es legítimo el Estado instituido bajo el fundamento de la ley. Por ello, postula el conflicto de la razón, cuando durante la Revolución Francesa ha de reconocer que fue la violencia del pueblo la que hizo surgir legalmente una mejor Constitución. A pesar de que ello, afirma que mediante el derecho se podía someter hasta a un pueblo de demonios.***

### **Racionalidad y violencia inevitable**

Hegel, en *Lecciones de filosofía de la historia*, pretende demostrar la *racionalidad* de la historia, aunque no niega que la historia pueda parecer, desde el punto de vista del individuo, "como un tejido de hechos contingentes, insignificantes y mudables y, por tanto, falta de todo plan racional o divino y dominada por un espíritu de desorden, de destrucción y de mal" (Abbagnano, 1982, p. 120). Sin embargo, esta sería una visión finita, propia del intelecto del individuo.

Hegel considera que "el Estado es el fin y los ciudadanos son instrumentos" (1999, original de 1837, p. 101). El individuo no es importante como tal; se justifica en cuanto mensajero o utensilio del espíritu absoluto: sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional y obra según una voluntad universal. Aunque el Estado represente la totalidad individual, la administración de su poder reposa en una casta. "lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo" (1999, p. 122). De ahí al nacional-socialismo más terrorífico, o al extremismo comunista de la izquierda hegeliana, parece haber un paso.

***Hegel defiende la idea de la violencia inevitable en la lucha por el reconocimiento. En la Filosofía del Espíritu, nos indica que el individuo, en el seno de su familia, en la defensa de su patrimonio, ante una ofensa está obligado a una "lucha por el todo". Este razonamiento lo lleva a la necesidad de la ley, y un ataque a la misma debe ser vengado llegando incluso hasta la muerte del ofensor.***



## **Pesimismo, sufrimiento y muerte**

Para Schopenhauer el mundo es voluntad y representación, y lo caracteriza desde el *pesimismo*: "Pues el dolor y las miserias del mundo son algo que pertenece a su esencia, y, por tanto, no se puede obviar; por ello el fin de la propuesta ética de Schopenhauer será llegar a la aniquilación de la realidad" (Rábade, 1989, pp. 11-12). Entiende que el mundo es algo más que un sueño o una visión (una representación); el hombre, sujeto cognoscente, se encuentra fuera de esta representación, aunque su cuerpo se encuentre dentro de él y esté determinado por la causalidad.

En *El amor, las mujeres y la muerte* (1989, original de 1851, p. 231), dice que la vida es *sufrimiento*, y que todo intento por luchar contra la muerte y el dolor es vano, pues la muerte "es la última meta del penoso viaje (...) los sufrimientos y tormentos de la vida pueden aumentar fácilmente hasta tal punto, que incluso la muerte, en la huida de la cual consiste la vida entera, se torne deseable y se apresure uno por libre decisión a ella". La *muerte* es la gran carga que dirige y da sentido a la vida del hombre, siendo también liberación, de tal manera que "lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser humano es el esfuerzo por la existencia" (1989, p. 231).

En este esquema, la felicidad tiene para él un carácter negativo, nunca positivo. Se debe a su concepción del goce como satisfacción de deseos y, por lo tanto, originado en una carencia, en un dolor. De ahí que "la satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad..." (1989, p. 233). El origen de las conductas violentas, para Schopenhauer, está en la propia *voluntad*, que "se exalta con frecuencia hasta un grado de afirmación del cuerpo muy excesivo, que muestra entonces afectos vehementes y violentas pasiones, en el que el individuo no sólo afirma su propia existencia, sino que niega la de los demás y trata de eliminarla cuando se le cruza en su camino" (1989, p. 235).

Debido a la incesante búsqueda de satisfacción de las pasiones, e influido por el pensamiento oriental, propone anular todo deseo, abriendo una vía ascética. El *mal* es la condición de posibilidad del bien; representa la vía ascética que nos puede guiar para anular todo deseo, que es el origen auténtico del sufrimiento: "sólo el mal es positivo, puesto que hace sentir... Todo bien, toda felicidad, toda satisfacción, son cosas negativas, porque no hacen más que suprimir un deseo y terminar una pena" (1989, p. 118). En ocasiones, ese pesimismo se manifiesta con gran crudeza, como un proceso de renuncia que pretende anular los deseos, que son nuestra esclavitud:

Trabajo, tormento, pena y miseria: tal es, durante la vida entera, el lote de casi todos los hombres (...) La muerte es el desate doloroso del nudo formado por la generación con voluptuosidad. Es la destrucción violenta del error fundamental de nuestro ser, el gran desengaño. (1989, p. 120)

## **Revolución, lucha de clases y conflictos**

El papel que la violencia ha tenido y tiene en la *historia* está presente en el pensamiento de Marx y Hegel (1981). Ambos acuñaron la sentencia de que "la





violencia es la partera de la historia". A este respecto Keane (2000, pp. 17-18) entiende que: "su sentencia: "La violencia es la comadrona de una sociedad vieja preñada de otra nueva" expresa ejemplarmente la idea, típica de todas las fases de la modernidad hasta el momento actual, de que la violencia está siempre presente, de un modo u otro, en los asuntos humanos".

La realidad violenta que preside la existencia humana se debe a la contradicción, la oposición, la lucha y los conflictos que se producen en todos los órdenes; las leyes de la dialéctica explican toda la realidad. Basándose en este principio, los seguidores de su sistema entendieron la *revolución* como la forma de transformar radicalmente las estructuras sociales. Así, dice Marx, en *El Capital* (1959, tomo 1, original de 1867, p. 348), que la "única forma de transformar las realidades sociales es hacer la revolución, o sea modificar radical y violentamente las estructuras y relaciones de poder, de riqueza y de formas de ver el mundo".

La realidad violenta de la existencia humana está determinada por la *lucha de clases*, los *conflictos* y contradicciones existentes en el sistema capitalista, y que son el motor de la historia (Cfr.: *El capital*). El marxismo ha entendido la violencia, por un lado, como "consecuencia inevitable del monopolio de los medios de producción"; por el otro, como "estrategia revolucionaria mediante la cual el proletariado cambiará el rumbo de la historia" (Willadino, 2004, p. 119). Con ello, diferencia la "violencias estructural" de la "violencia reactiva". La estructural es definida por Heleno Saña como: "un tipo de violencia que emana no de la agresión física o bélica, sino de sistemas, instituciones y prácticas sociales consideradas como normales por las leyes, y por ello, no castigadas" (2006, p. 151).

### **Guerra, confrontación, venganza, mal y no violencia**

En una posición también de ruptura, Nietzsche "deconstruye" al hombre, colocándolo al nivel del suelo, poniendo de manifiesto su fragilidad (para Pascal sería una "caña pensante"). En Nietzsche (1992, original de 1883-1885I, p.65), la existencia se vacía de sentido, de criterios razonables, volviendo al hombre envidioso y violento contra otros. La *guerra* y la *confrontación* emergen como *modus operandi* en la vida del hombre; "La guerra y el valor han hecho cosas más espléndidas que el amor al prójimo. No vuestra piedad, sino vuestra valentía es lo que ha salvado hasta ahora a los naufragos y periclitantes".

El pensamiento es violencia, según Nietzsche. Pensar es un número elevado a cierta potencia del pensamiento (Deleuze, 1971); debe ser elevado a esta potencia para que se convierta en "el ligero", "el afirmativo", "el danzante". Y jamás alcanzará esta potencia si algunas fuerzas no ejercen sobre él una violencia<sup>3</sup>. Como ya indicaba Heidegger, Nietzsche establece la superación del espíritu de venganza como condición de posibilidad del superhombre y el eterno retorno; dice Nietzsche (1992, original de 1883-1885, p. 119): "¡Sea el hombre redimido de la venganza! Ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza, y un arco iris tras prolongadas esperanzas".

En Nietzsche (1983, original de 1887), como propone Deleuze, debemos distinguir una voluntad de poder afirmativa y otra negativa; a cada una de ellas corresponde un concepto diferente de venganza. Ambas se relacionan con dos

<sup>3</sup> Según Deleuze (1971), Platón, en el mito de la caverna, subordinaba la *paideia* a la violencia sufrida por un prisionero, sea para salir de la caverna, sea para volver a ella.



modelos de vida, una ascendente y otra decadente. Así se establece una división del mundo en dos: bueno y malo. Nietzsche fue el descubridor del *mal* (el espíritu de venganza). En el ámbito ético, hace el descubrimiento de que los males de los seres humanos pasan por la culpabilización. Para ello refiere dos tipos, uno ascendente (el "noble") y otro decadente (el "resentido"), el del poder y la acción y el de la impotencia y la reacción, respectivamente. Es en el resentido donde ubica la culpa y la mala conciencia.

Paradójicamente, Nietzsche descubrió el principio básico de la ética de la *no violencia*: toda persona es inocente (Tejero, 2000). El principio de no culpabilización purga nuestras acciones en un sentido ético, eliminando la postura opositora de la actividad moral. Este principio no parte del valor o la dignidad de la persona ni tampoco de un principio de auto superación, es abstracto y permite la represión y la violencia cuando son necesarias. La no violencia, por la contra, parte del supuesto del *ethos* y el *nomos* de cada persona, que son contenidos concretos, y del principio lógico-ontológico de la *diferencia no oposicional* o relación interior, lo que deja sin sentido a la culpabilización, pues ella depende de la lógica de la identidad y la oposición (Tejero, 2000). En esta línea, la no violencia pretende eliminar la cadena reproductiva cuyas condiciones -ancladas en la violencia anterior- mantienen la violencia.

### Temor y terror

En *Ser y tiempo* (1991, original de 1927), Heidegger, analiza el *temor* bajo tres puntos de vista: a) aquello que se teme, lo amenazador: la nocividad en un determinado paraje, donde no se está seguro, que se acerca dentro de la cercanía, aunque pase de largo; b) el temer mismo: el dar libertad para "herir" a lo amenazador, libertad para acercarse dada la espacialidad existencial del "ser en el mundo"; c) aquello por lo que se teme: el ente mismo que se atemoriza porque en su ser le va él mismo, su existencia; le ofusca y le hace "perder la cabeza".

La apertura del hombre al mundo, que le posibilita poder sentir pavor, está en la base y en los presupuestos de la violencia. Desde nuestro punto de vista, el miedo que al hombre le es propio, el temor y el pavor, que van más allá del instinto de supervivencia que compartimos con los animales, son los elementos que dan cabida a la posibilidad óptica y ontológica de la violencia. Si no pudiésemos *de facto* ser violentados, si fuéramos inmunes a las consecuencias de la violencia, al temor, al miedo y al pavor, todo discurso en torno a esa cuestión carecería de significación existencial. Pero el miedo a perder la vida, la integridad física o moral, convierten al hombre en un ser libre y dueño de su destino. Esta apertura a unos sentimientos es también cierre.

Para Heidegger, el *temor* es un modo del "encontrarse", que se convierte en *espanto* cuando irrumpe en el "ser en el mundo" que "se cura de", que se preocupa por algo y por alguien. El *espanto* es producido ante la amenaza de algo que es conocido y es familiar; pero, en el momento en que lo amenazador es desconocido, el temor da paso al *terror*. Combinados lo amenazador en lo terrorífico con lo espantoso, con lo súbito, se produce el *pavor*. Sin embargo, el "ser temeroso" no deja de ser una posibilidad existencial del esencial "encontrarse" del "ser ahí" en general, que sin duda no es la única.

### El mal y los instintos



La filosofía de Unamuno es la del "hombre de carne y hombre" (1999, p. 21). Este hombre, que es un hermano, está sometido a la lucha por la existencia, lo que convierte la vida en un campo de batalla. Aquí sigue el pensamiento de Darwin. Caín mató a Abel: surgen dos polos -el bien y el *mal*-. Unamuno "invierte los términos en cuanto a culpabilidad y atribuye también responsabilidad a la figura de Abel. Rompe así el maniqueísmo del bueno y el malo" (Padilla, 1985, p. 100).

Para Unamuno, lo que domina en el hombre no son la razón ni las ideas, sino su origen humano, instintivo y fisiológico: "es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizás, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas" (Unamuno, 1999, p. 23).

Unamuno revaloriza los *instintos* y los sentimientos<sup>4</sup>, fundamentos de la propia existencia; son el origen de la sociedad y hacen al hombre en virtud de su origen fisiológico. El hombre muestra una tendencia natural de lucha darwiniana por la supervivencia: la "agresividad trófica" que provoca el hecho de la alimentación. Unamuno (1966, p. 1087) tenía gran respeto por las actividades lúdicas surgidas de instintos elementales: "El juego mismo nos es tan esencial como el alimentarnos, y si el pequeño animal siente hambre y sed, siente también necesidad de desplegar sus energías, de darles libre curso...".

### **Violencia: última razón**

Para Ortega y Gasset (1976), la *violencia* debe ser el último recurso para imponer la razón de la mayoría, nunca el primero; no siendo deseable, sería un mal menor:

Perpetuamente el hombre ha acudido a la violencia: unas veces este recurso era simplemente un crimen, y no nos interesa. Pero otras era la violencia el medio al que recurría el que había agotado antes todos los demás para defender la razón y la justicia que creía tener. Será muy lamentable que la condición humana lleve una y otra vez a esta forma de violencia, pero es innegable que ella significa el mayor homenaje a la razón y la justicia. Como no es otra cosa la violencia que la razón exasperada. La fuerza era, en efecto, la *última ratio*. (1976, p. 114)

En la misma línea de Elias & Dunning (1992), Ortega entiende la civilización como un proceso, en sentido historicista, que busca reducir la violencia postergándola en el discurso a la *última razón*; esto es, el final del discurso mismo y un fracaso de la civilización. Ortega (1976, p. 114) entiende que "la civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*. Ahora empezamos a ver esto con sobrada claridad porque la "acción directa" consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*, en rigor, como única razón".

### **Anti-civilización, violencia del conocimiento, alienación y logos dominador**

Adorno y Horkheimer, a partir de la experiencia individual, sustentan su filosofía en la idea de una sociedad libre de cualquier forma de violencia, de dominio y de resentimiento. Adorno (1987, § 153, p. 48), en *Minima Moralia*, estudia los *mecanismos ideológicos* que aniquilan al individuo:

---

<sup>4</sup> Para Unamuno el hombre, más que un animal racional, es un animal afectivo o sentimental: "Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón" (1999, p. 23).



Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento.

Nos recuerda que la civilización engendra la *anti-civilización*; en ella está instalada la barbarie. Por la desesperación que ello produce, queda garantizada la seriedad, la prudencia y el poder de la reflexión, cuyo reconocimiento asegura la lucha contra el horror (Adorno, 1993). En este "giro" al sujeto sugiere la necesidad de que la *educación* alerte a las conciencias ante la realidad histórica, a través de la autonomía; decir no a lo que viene impuesto desde el principio de masificación, porque anula, aplana las conciencias y adormece la indignación en lo colectivo. En *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno & Horkheimer (1988, p. 75), dicen: "Semejante uso reduce las relaciones entre los hombres a la fraternidad del público de los deportes, que impide la verdadera fraternidad".

En la lucha por la autonomía de las conciencias, huyendo de la masificación, Adorno hace crítica de acontecimientos como el deporte, que eliminan la autonomía debido a la masa que arrastran y a la violencia que engendran. Por ello, "que la fábrica y el palacio de deportes se conviertan dentro de la totalidad social en una cortina ideológica tras la que se condensa la miseria real no resulta indiferente" (1988, p. 5).

En esta línea, animan a decir no a la *glorificación del cuerpo*, como puente para la violencia. Decir no a los procedimientos del deporte que fomenta la agresión, la brutalidad y el sadismo, en lugar de mostrar la caballerosidad y el reconocimiento de la dignidad del otro: "Al exponer siempre de nuevo el objeto del deseo, el seno en el *sweater* o el torso desnudo del héroe deportivo, no hace más que excitar el placer preliminar no sublimado que, por el hábito de la privación, se ha convertido desde hace tiempo en puramente masoquista" (1988, p. 54).

La crítica a la educación, basada en la *violencia del conocimiento*, que veíamos al hablar de la *paideia* griega, queda reflejada en palabras de Adorno (1993, p. 88): "Ha llegado el momento de promover una educación que ya no premia como antes el dolor y la capacidad de soportar los dolores". La *alienación* que provoca la cultura en la sociedad industrial sobre el individuo hace que incluso el tiempo de ocio se asemeje en condiciones al trabajo (Adorno & Horkheimer, 1988, p. 44):

La violencia de la sociedad industrial obra sobre los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural pueden ser consumidos rápidamente incluso en estado de distracción. Pero cada uno de ellos es un modelo del gigantesco mecanismo económico que mantiene a todos bajo presión desde el comienzo, en el trabajo y en el descanso que se le asemeja.

En el cine, "el placer de la violencia hecha al personaje se convierte en violencia contra el espectador, la diversión se convierte en tensión" (Adorno & Horkheimer, 1988, p. 53). La crítica frankfurtiana de la cultura nos invita a reconocer los límites de la Ilustración, el reconocimiento del fracaso histórico de su proyecto moral. Adorno y Horkheimer, tras la II Guerra Mundial, toman conciencia de la dimensión del holocausto nazi que ha llevado a la Humanidad a la autodestrucción. Ya no sólo por el nazismo y el fascismo, sino por el ejercicio mismo de la razón en la historia; el *logos dominador* muestra que el ilustrar e iluminar es a la vez dominar y encadenar. A través de la crítica de la razón instrumental, se pretende dar voz a los mártires anónimos de los campos de concentración, quienes simbolizan la lucha de la humanidad por nacer.



Horkheimer, en *Ocaso* (1984), afirma que el sufrimiento compartido puede abrir las ventanas del alma; la intuición de que el objeto principal de la ética no es el Bien, sino el *Mal*. Manifiesta su rechazo a usar la *violencia*, que es moralmente más puro que el intento de suprimir la violencia por medio de la violencia. La vida del pacifista es más armónica que la del revolucionario, lo que abre la pregunta: ¿Y si la Humanidad se hundiese más profundamente en la barbarie si no existieran los que siempre han luchado violentamente por su liberación? ¿Y si la violencia fuese una necesidad? ¿Y si compráramos nuestra "armonía" de pacifistas con la renuncia a ayudar efectivamente a los otros? "Este interrogante -concluye Horkheimer- rompe la calma" (1984, p. 73).

La cuestión de la violencia buena, las guerras justas, o la violencia como forma de lucha contra la injusticia, no ha sido definitivamente contestada. Sin embargo, tenemos que pensar que la violencia debe reposar en la autoridad de quienes la detentan legitimados por la decisión de una mayoría que surge del acuerdo basado en la ética (aunque no necesariamente). La reflexión filosófica sobre el uso de la violencia debe ir más allá de la legitimación de la misma. La violencia nunca es legítima; no obstante, entendemos que el uso de la fuerza como recurso último para garantizar los acuerdos internacionales escapa a los razonamientos éticos sobre el cariz violento o liberador de tales acciones.

### **Responsabilidad, lucha, conflicto y maldad**

La violencia ha estado ligada a todas las épocas históricas, haciendo mella en el pensamiento filosófico. El pasado siglo, con dos guerras mundiales y un sinnúmero de conflictos de menor calibre sin precedentes en niveles de destrucción, ha provocado que tanto Sartre como Camus concediesen el primado a la existencia frente a la esencia, para revalorizar la vida, la libertad, el instante y la capacidad de elegir.

Adquiere importancia el *self*, que rechaza el determinismo y la visión institucionalizada del sujeto social, trasladando la *responsabilidad* al individuo, volviéndolo más libre y responsable de sus acciones que antes. Se abre una puerta para revertir las situaciones de violencia, más allá de los determinismos culturales que favorezcan su aparición. Las vivencias personales son irrepetibles, separando lo subjetivo de la experiencia social. La capacidad de crear, de hacer y responder novedosamente nos lleva a valorar la necesidad de fomentar la responsabilidad como capacidad autónoma de realizarse a sí mismo en la vida, lo cual no debe llevar a olvidar el contexto intersubjetivo, favorecido por la adaptabilidad. Como recoge Abbagnano (1982, vol. II, p. 359): "Para Sartre la violencia es escasez interiorizada", ante una Naturaleza hostil que enfrenta a los hombres entre sí, aunque une a unos contra otros.

Sartre entendía el existencialismo como una doctrina que hace la vida de los hombres una empresa posible. El hombre está abandonado, no encuentra en sí mismo ni fuera de sí a qué apegarse; solo en el mundo, se hace responsable de su existencia, de su carga y de la necesidad de tener que elegir, decidir; ya no caben disculpas para él, no hay determinismos: el hombre está condenado a ser libre. Ante tal responsabilidad, el desamparo y el abandono del sujeto lo llevan a la agresividad y la violencia contra los otros. La *Lucha* y el *conflicto* quedan recogidos por Sartre (1986, pp. 102-103) de forma ejemplar:



- Heinrich: Por el mismo Dios. Dios ha querido que el Bien fuese imposible sobre la tierra.
- Goetz: ¿Imposible?
- Heinrich: Absolutamente imposible. ¡Imposible el Amor! ¡Imposible la Justicia! ¡Anda, trata de amar a tu prójimo y cuéntame luego lo que sucede!
- Goetz: ¿Y por qué no habría de amarlo, si tal fuese mi capricho?
- Heinrich: Porque basta que un solo hombre odie a otro para que el odio vaya contagiando de uno en uno a la humanidad entera.

La bondad y la *maldad* habitan conjuntamente en el corazón del hombre, ambos en lucha y tensión, lo que hace que el hombre sea capaz de todo, de lo bueno y de lo malo.

### **El poder, el uso de la violencia, la fuerza, la autoridad y el terror**

Desde la filosofía política, Hannah Arendt ha realizado una genealogía del *poder* y la violencia ligada al conflicto. La cuestión del poder está asociada a la del Estado, así como a la del monopolio del *uso de la violencia*. El proceso civilizador (Elías & Dunning, 1992), auspiciado por muchos sociólogos e historiadores, parece estar íntimamente relacionado con estas cuestiones: la disminución del umbral de tolerancia a la violencia, la autocensura y el autocontrol de las pulsiones más básicas, la repugnancia ante las escenas de violencia y otros espacios ganados por lo social frente a lo individual.

Keane (2000) se plantea una problemática inseparable de las sociedades democráticas: si bien, por una parte, al aumento actual de reivindicaciones y movilizaciones pacifistas en todo el orbe parece restar el ejercicio del monopolio del poder a los estados, por otra, ya desde Platón (*La república*, libro VIII, sección 563<sup>a</sup>) se conoce la tendencia y la inercia de las democracias a generar conductas violentas. Para Keane (2000, p. 56), la sociedad civil está caracterizada por la incivilidad, en el sentido de que "*en todas las formas conocidas de sociedad civil existen fuentes endógenas de incivilidad* (la cursiva es del autor)". Toda sociedad democrática, al contrario de lo que predijo Kant, puede convertirse en un campo de batalla donde los violentos campen a sus anchas amparados por las libertades civiles.

Para Arendt, a pesar de que el siglo XX ha sido el siglo de las guerras y la violencia, destacan la eficacia de las acciones *no violentas* y el permanente interés teórico de distinguir para comprender. La violencia, a diferencia del poder, es muda, y a ella están ligadas las armas y la lucha, apareciendo en el momento en que acaba el discurso. Así, al utilizar la palabra como arma de violencia, se huye de la virtud que entraña el discurso, convirtiéndolo en clichés como los que se usan en el lenguaje vulgar y rutinario.

El "*sentido común*", entiende Arendt, nos permite que podamos vivir juntos, debido a esa capacidad de controlar y ajustar nuestros propios argumentos a los de otros, lo que supone un mundo común en el cual cada uno tiene su lugar. Sólo cuando fracasa éste, en nuestra necesidad de comprensión, aceptamos el razonamiento lógico como sustituto. Ahora bien, esta capacidad interna, independiente de la experiencia, es incapaz de comprender y por sí sola es estéril.



Arendt separa el poder de la violencia. Esquirol (1994, p. 39), en esta línea, afirma que "el reto de la política siempre es el poder, nunca la violencia". Para Arendt, la *violencia* es particularmente humana, constante en la historia de la humanidad. Sólo la acción del hombre sobre el hombre mismo es susceptible de calificarse de violenta; sobre los animales, se trataría de acciones crueles. Y no sólo eso, la violencia se "disfraza" de discurso (mediante la retórica), por lo que debemos estar alerta para evitar que domine el mundo. En esta línea, Weil (1967) nos advierte de que la violencia es siempre una interrupción del discurso, y que el discurso es siempre una interrupción de la violencia.

Esta visión de la violencia, como unida a la historia, se ha instaurado en el pensamiento político desde la filosofía hegeliana y marxista, considerándola necesaria para lograr el cambio histórico y el progreso. Tal justificación histórica de la violencia también la enarbolan pensadores posteriores de la talla de Sorel, Pareto y Sartre. Sin embargo, para Arendt la violencia es más el arma de las reformas que de la revolución, y aunque la fuerza y la violencia tengan probada eficacia histórica, la no violencia representa un juicio crítico frente a la violencia histórica: "Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande". (1993, pp. 39-40).

Para Arendt, la guerra es una forma de violencia que opera al margen de la política y del poder, en oposición a la máxima de Hobbes (1983, p. 223): "durante el tiempo que los hombres viven sin un poder, que les obligue a todos al respeto, mantienen la condición que se llama guerra; una guerra de todo hombre contra todo hombre". Entiende que el poder es una relación entre los hombres. Aunque en la práctica la violencia, la persuasión, la amenaza o la recompensa sean manifestaciones del poder, habitualmente la idea de *poder* se identifica con la coacción. No así para Weber, para quien el poder político implica el monopolio de la violencia, erigiendo a la violencia como su medio específico. En Arendt (1993, p. 223):

El *poder* sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

Diferencia "poder" de "fuerza", siendo el primero un potencial y la segunda una entidad mensurable. Así se aparta de Proudhon, para quien ambos eran la misma realidad. Esquirol (1994) comparte esta visión del pensamiento de Arendt, considerando que establecer como sinónimos poder, violencia, autoridad y fuerza, provoca una confusión que desfigura los conceptos. Así lo expresa Arendt (1993, pp. 145-146):

(...) nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como "poder", "potencia", "fuerza", "autoridad" y, finalmente, "violencia" -todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran-. (...) Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos (...) sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden.

Retoma, pues, el sentido griego de la *polis*, donde las cosas se decían a través de palabras y de la persuasión, y no con la fuerza y la violencia. La idea de la *libertad* reside para ella en el propio concepto de la *polis*. Junto a estos conceptos,



establece el sentido del término *autoridad*, basado en el reconocimiento incuestionable por parte de los que tienen que obedecer, siendo innecesarias, en tal situación, la coacción o la persuasión.

La violencia se vale de instrumentos que amplifican la potencia humana. Si bien la autoridad requiere reconocimiento y subordinación por parte de quienes deben obedecer, el poder es, para Arendt, una acción humana concertada. Insiste en que a pesar de que estos conceptos aparezcan combinados en la realidad cotidiana, siendo difícil aislarlos, no son lo mismo. De hecho, "políticamente hablando lo cierto es que la pérdida del poder se convierte en una tentación para reemplazar al poder por la violencia" (1993, p. 156). Cuando la violencia adquiere la forma de *terror*, desaparece el poder, y la comunicación, la identidad y la personalidad de los sometidos. Sin embargo, el "terror no es lo mismo que la violencia; es más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario sigue ejerciendo un completo control" (1993, pp. 156-157).

Weber entendía que en el Estado moderno se producía una relación de dominación de hombres sobre hombres, sostenida por medio de la violencia considerada legítima, lo que para Arendt implica subordinar la violencia a la política o la economía, convirtiéndola en un medio. Para ella, poder no es sinónimo de dominación, aunque reconoce la relación que existe entre el poder y la violencia. Reconoce la importancia de la violencia durante todo el siglo XX, pero es partidaria de las acciones no violentas, a las cuales considera más eficaces que las violentas en la vida social; por ello, manifiesta la necesidad de distinguir entre esos conceptos afines para comprender la realidad de la violencia.

Para Arendt (1993, p. 223) el poder es capacidad humana para actuar de manera concertada, "el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan". En la sociedad contemporánea desaparece el diálogo en lo público, por impersonalidad y falta de responsabilidad personal. El poder político no puede convivir con la violencia: donde existe *poder* no cabe la violencia. Ávila (2004, p. 2) lo resume: "Tiranías, totalitarismos, absolutismos, son en definitiva relaciones de dominación y de violencia que se han instaurado porque la mayoría no ha ejercido el *poder* del que hubiera sido capaz".

### **Conocimiento y poder**

También Foucault se interesa por el poder, en su relación con el *conocimiento*. Entiende el *poder* como algo que circula, que no está fijo o anclado en un punto único, sino que se disemina por toda la estructura social. De esta característica del poder surge la posibilidad del nacimiento de *micropoderes*, lo que implica la existencia de resistencias. Para Willadino (2004, p. 21), Foucault nos muestra que "vivimos en una sociedad disciplinaria en la cual la violencia (en sus diversas manifestaciones) sigue siendo entendida (y utilizada) como un mecanismo fundamental para el control y el ordenamiento social". Con ello, nos indica que la obediencia de las normas no se basa en la solidaridad y la convivencia, "sino principalmente por las consecuencias dolorosas que su incumplimiento puede generar. Aquí, violencia y poder se mezclan produciendo exclusión, temor y alienación" (2004, p. 121)

### **Conclusiones**





Tras este recorrido por algunos representantes de la historia de las ideas, observamos que los filósofos se han preocupado por la cuestión de la violencia desde distintas perspectivas. Por un lado, ligándola a la cuestión radical, metafísica y teológica del mal; por otro, en su relación, a veces connivencia, con el poder; a veces, como condición humana, otras, como corrupción social de la misma.

Descubrimos conceptos asociados a la violencia que indican la deriva epistemológica necesaria para avanzar en el vaciado del concepto: política, violencia represiva (Platón); pecado, voluntad (San Agustín); Estado, mal (Maquiavelo); poder (Hobbes); leyes (Hume); soberanía, autoridad, delegación, terror (Rousseau); amenaza perpetua, conflicto de la razón (Kant); racionalidad, violencia inevitable (Hegel); pesimismo, sufrimiento, muerte, mal (Schopenhauer); revolución, lucha de clases, conflictos (Marx y Engels); guerra, confrontación, venganza, mal, no violencia (Nietzsche); temor, terror (Heidegger); mal, instintos (Unamuno); violencia, última razón (Ortega); mecanismos ideológicos, anti-civilización, educación, violencia del conocimiento, alienación, logos dominador, mal (Adorno y Horkheimer); responsabilidad, lucha, conflicto, maldad (Sartre), poder, uso de la violencia, acciones no violentas, violencia, fuerza, libertad, autoridad, terror (A. Arendt); conocimiento, poder (Foucault).

Estudiando un fenómeno tan universal, transversal a la historia, la conducta y el conocimiento humano como es el de la violencia, da la impresión de que las ciencias se disipan. No sólo por la dificultad de la aprehensión del fenómeno de forma global, sino también porque nos damos cuenta de que las aproximaciones desde las distintas ciencias, cargadas de método, parecen destruir -disgregar-, en lugar de construir el concepto.

La violencia parece inaprensible para el conocimiento humano, como lo son algunos sentimientos: el amor, la felicidad, etc. Exceden todo estudio, todo intento de domesticación por parte del entendimiento humano. Esta situación, que nos parece delirante, nos coloca a nosotros mismos entre el ser y la nada, ante la angustia, la náusea... Es posible que estos conceptos existencialistas sean fronterizos con la violencia misma.

La violencia parece ser un hecho irremediable, al tiempo que deseable su extinción. Es difícil saber si es consustancial o inherente a la existencia. Parece más un concepto, una condición de posibilidad, que una limitación. Sin ella, no habría mundo, no habría vida, ni tan siquiera habría paz, antítesis de la guerra y expresión máxima de la violencia.

Sin embargo, a pesar de lo dicho anteriormente, las conductas efectivas que participan de la violencia, como sustrato último de las mismas, devienen histórica y socialmente conductas aceptables o reprobables sobre la base de un criterio ético que emana de la voluntad, el concilio y el acuerdo de la mayoría. Con ello nos referimos al concepto normativo, legal o histórico de violencia, de lo permitido y/o sancionado en un momento dado. No estamos diciendo con eso que tal criterio fundamente desde un punto de vista moral o religioso lo bueno y lo malo. Para evitar caer en un relativismo ético, entendemos que debe existir un fundamento metafísico, independiente del acuerdo y de la voluntad de la mayoría. En esta tesitura, sí es posible definir, acotar, concretar y hasta condenar la violencia.

## **Bibliografía**

Abbagnano, Nicolas, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Hora, 1982.



- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, Madrid: Alfaguara, 1987.
- Adorno, Theodor, *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- Ansart, Pierre, *Las sociologías contemporáneas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- Ávila, Francisco José, *El rol político de la tecnología: una crítica a la racionalidad moderna*, Tesis doctoral, Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, 2003.
- Baudillard, Jean y Morin, Edgar, *La violencia del mundo*, Barcelona: Paidós, 2004.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1971.
- Elias, Norbert y Dunning, Eric, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Engels, Friedrich, "El papel de la violencia en la historia", en: Marx, Carl & Engels, Friedrich (eds.), *Obras Escogidas*, Moscú: Editorial Progreso, 1981, pp. 396-449.
- Esquirol, Josep, *En Torno a Hannah Arendt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: Fondo de cultura económica, 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid: Editora nacional, 1983.
- Horkheimer, Max, *Ocaso*, Barcelona: Anthropos, 1984.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana* [Edición Electrónica], Diputación de Albacete: Servicio de Publicaciones, Gabinete Técnico, 2001.
- Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Edición digital basada en la edición de Madrid, Espasa Calpe, 1979.
- Keane, John, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Barcelona: Ediciones Altaya, 1993.
- Marx, Karl, *O Capital*, Rio de Janeiro: Civilizaçao Brasileira, 1959.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza editorial, 1983.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Así habló Zaratustra*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992.
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid: Espasa Calpe, 1976.
- Padilla, Manuel, *Unamuno Filosofía de encrucijada*, Madrid: Cincel, 1985.
- Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona: Labor, 1972.
- Poratti, Armando, "Sabiduría y enseñanza en la ciudad en crisis (Platón, Apología 18a7-20c3)". *World Congress of Philosophy*, Boston, Massachusetts, 1998, Agosto (Extraído el 16 de septiembre, 2005 del sitio Web de *The Paideia Archive*: <http://www.bu.edu/wcp/index.html> y luego <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciPora.htm#top>)
- Rábade, Ana Isabel, *Schopenhauer*, Barcelona: Península, 1989.
- Reyes, Alfonso, *La antigua retórica. Obras completas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*, Barcelona: Hogar del libro, 1988.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Barcelona: Ediciones Altaya. 1993.
- Saña, Heleno, *Antropomanía. En defensa de lo humano*, Córdoba: Editorial Almuzara, 2006.



El Búho  
Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).  
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.  
Publicado en [www.elbuhoo.aafi.es](http://www.elbuhoo.aafi.es)

- Sartre, Jean Paul, *El diablo y Dios*, Madrid: Alianza, 1986.
- Schopenhauer, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid: Edaf, 1989.
- Spang, Karl, *Fundamentos de retórica literaria y publicitaria*, Pamplona: Universidad de Navarra EUNSA, 1997.
- Tejero, Rafael, "¿Supera Nietzsche el espíritu de venganza?", *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, VIII (2000) (Extraído el 5 Julio, 2003 de <http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa8/ALFA8.HTM>)
- Unamuno, Miguel, *Obras completas*, Madrid: Escelicer, 1966.
- Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza editorial, 1999.
- Weil, Éric, *Logique de la Philosophie*, París: Vrin, 1967.
- Willadino, Raquel, *Procesos de exclusión e inclusión social de jóvenes en el contexto urbano brasileño: un análisis de trayectorias de violencia y estrategias de resistencia*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004.