



Resumen

El propósito de este escrito es considerar una serie de visiones filosóficas y científicas fundamentales sobre la violencia, empezando por las que suponen la violencia como parte de la naturaleza humana, o como un rasgo seleccionado por la evolución natural; en segundo lugar, presentaré los puntos de vista que la examinan como un fenómeno asociado a determinadas circunstancias sociales; finalmente, mostraré las visiones que analizan la violencia en los complejos laberintos del aparato psíquico o de la mente predatoria, base de las guerras y los procesos delictivos. Luego de esa exposición, procuraré sopesar tales miradas y voy a proponer un adecuado análisis de la violencia a través del enfoque de complejidad creciente.

Palabras clave

Violencia, naturaleza humana, libre albedrío, existencialismo, genética, mentes criminales, factores delincuenciales.




Abstract

Purpose of this paper is present some views fundamental in philosophy and in science on violence: to begin with the outlook to consider the violence as a human disposition, or a trait selected by nature evolution; in the second place, I'll present the violence as a phenomenon associated with social conditions; and, finally I'll expose the violence as a product of the complex labyrinth of the psyche or mind like the ground of wars and criminal processes. After exposure, I propose balance about all of this, and I'll propound one correct analysis of violence, by an approach of increasing complexity.

Key words

Violence, human nature, free will, existentialism, genetic, criminal minds, criminal factors.



¿La violencia tiene justificación?: lo que dicen la ciencia y la Filosofía

*The violence is Justified?:
what says Science and Philosophy*

Walter Beller Taboada¹

1 Adscripción: Profesor-Investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Departamento de Humanidades, Programa de la Maestría en Filosofía.

Profesión: Doctor en Filosofía y Psicoanalista.

Áreas de interés: Epistemología, metodologías cualitativas, sistemas formales.

Dirección electrónica: walterbeller@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de enero de 2011

Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2011

Introducción

Algunos creen que nuestra condición humana tiene tendencia natural a la violencia. Así que cualquier hecho violento –homicidios sangrientos, secuestros brutales, asesinatos seriales o actos terroristas como el S-11, que “sigue siendo por ahora el suceso político e intelectual más importante del siglo XXI”, según Steven Pinker (2007: 15)– se explicaría porque el ser humano, individualmente o en grupo, tiende a ensañarse con sus semejantes al grado de destrozarlos y desgarrarlos física y psicológicamente.¹ Ninguna otra especie alcanza semejantes grados de crueldad en contra de los de su especie.

Por el contrario, algunos otros piensan que la condición humana es tendencialmente bondadosa, pese a las guerras y los odios ancestrales entre grupos o etnias. La historia también documenta actos encomiables y generosos, magnánimos y solidarios. Actos engrandecidos por quienes incluso están dispuestos a entregar su propia vida por alguien que a veces ni siquiera conocen. En tales casos, el ser humano demuestra *su humanidad*.

En el presente trabajo buscamos analizar las razones expresadas por algunos filósofos y científicos sobre la violencia y la condición humana. Equivale a preguntarse: ¿Somos violentos por naturaleza o la violencia humana no tiene nada que ver con nuestra constitución biológica, genética o cerebral? ¿Será la violencia una mera circunstancia social, educativa, lingüística, cultural? ¿Somos libres o no somos libres para funcionar de forma violenta?

El mal no es una deficiencia, es una privación

El filósofo confucionista Hsun-tzu (298-238 a.C.) pregonaba que *el hombre era malo por naturaleza*, inclinado a la ambición, la envidia y

1 De hecho, el libro de Pinker, *El mundo de las palabras, Una introducción a la naturaleza humana*, está dedicado a explicar cómo el lenguaje conforma un *factotum* de la agresividad y la violencia en la raza humana, sobre todo cuando analiza la ignorancia razonable y las amenazas (542-555).

el crimen. No obstante, consideraba que puede reformarse si se somete a la orientación de un maestro, si dobléga sus inclinaciones mediante la disciplina física y mental y si cultiva la humildad paciente y continua. Sólo así vencerá su naturaleza y adquirirá la sabiduría. Sin embargo, la fuerza de la maldad es tan avasallante que nunca estará garantizada la benevolencia en el ser humano.

Por su parte, en el siglo tercero de nuestra era, San Agustín pensaba que el hombre *es malo por naturaleza* a consecuencia del pecado original. Pero el pensador más importante del cristianismo temprano intentaba deslindar al Ser Supremo de esa maldad. Pensaba que todas las cosas creadas por Dios *existen y son buenas* aunque imperfectas. Por el contrario, estimaba que el mal no es ser sino una *deficiencia*: el mal es privación, *defectus boni*, y *puede ser absoluto* (San Agustín, 1986: 12-13). Para él el mal no es una sustancia, no es creación, no es algo positivo sino la *ausencia de bien*. Existe porque Dios nos ha dado el libre albedrío y hemos escogido libremente hacer el mal (hasta el Renacimiento, la violencia será considerada una forma de maldad).

San Agustín se apresuraba a deslindar a Dios del mal aseverando: el Ser Supremo permite el mal, mas no lo crea. Y lo dice en estas palabras: “porque Vos hicisteis al hombre, pero no a su pecado” (San Agustín, 1986: 29). Surge entonces una nueva pregunta que muchos se formulan aún en nuestros días:² *¿Por qué Dios permite el mal? ¿Cómo es que Dios nos ha dado ese poder de elección? Incluso, un ateo replicaría que Dios bien podría haber creado criaturas humanas que eligieran no cometer actos malos (o al menos no tantos ni tan crueles).*

Respondía San Agustín: la maldad es fruto de la libertad. Toda criatura libre tiene la posibilidad de adherirse o no adherirse al querer de Dios. ¿Puede alguien imaginarse que en el plan de Dios esté el que yo robe, mienta, engañe, humille, secuestre, asesine, torture, atormente, abuse del prójimo? El verdadero y único mal es el *mal moral, cuyo único*

2 Durante los acontecimientos del tsunami que destruyó en diciembre de 2004 las costas de grandes áreas de Asia, el periódico español *El País* se saturó en los días siguientes de artículos en los cuales sus autores y autoras cuestionaban exactamente esa misma pregunta.

responsable es el hombre por ser libre. Para San Agustín el mal moral equivale al pecado. En suma, el pecado es el rechazo al amor de Dios y a su plan de amor para el hombre; implica el rechazo al mandamiento de amar al prójimo.

Pero, ¿qué sería el ser humano sin libertad?, se cuestionaba San Agustín. Si no hubiera libre albedrío, entonces ciertamente no habría pecado, nadie transgrediría la ley divina, ni habría maldad en el mundo. Recíprocamente, en ausencia del libre albedrío tampoco *existiría el bien humano*. La bondad, como la salvación, debe ser resultado de un esfuerzo de voluntad, no un regalo, ni una dádiva. Por consiguiente, actuar rectamente es una cuestión de libertad. Actuar malévolamente, también es efecto de la libertad.

San Agustín no trata propiamente la cuestión de la violencia, pero ¿se podría dudar que la violencia constituya un mal, considerando los sufrimientos que produce en el prójimo, cuya expresión más despiadada son las guerras y los crímenes de odio? ¿Quién discute que un individuo extremadamente violento esté arrastrado por una maldad ilimitada? De acuerdo con San Agustín, la maldad (la violencia) radica en la *naturaleza humana*, lastrada por el pecado original.³ Esa condena es independiente de cualquier circunstancia sociológica.

Puesto que el pecado original subsiste, *la semilla de la maldad* seguirá bullendo en el corazón humano. ¿Cuál es la causa de esta elección por el mal? La contestación de San Agustín es que se debe a nuestra imperfección constitutiva, a *nuestra naturaleza* profundamente débil que nos inclina a confundir valores. Por eso señala: “¡Oh corrupción humana! ¡Oh vida monstruosa! ¡Oh abismo de la muerte! ¿Es posible

3 En general, la sociología ha intentado explicar la violencia y el asesinato bajo tres formas distintas. (1) Según el modelo *cultura-subcultura*, las conductas aprendidas mediante valores compartidos (los criminales viven un submundo que es un modo de vida, alimentado por la economía informal y las complicidades de protección gubernamental); (2) De acuerdo con la *interpretación estructural*, la violencia es resultado de la pobreza, la marginalidad, el racismo, la falta de oportunidades y la masificación; por último, (3) la exposición *interactiva* sostiene que las personas son violentas como consecuencias de usos y costumbres de sus interacciones reiteradas durante un conflicto (como si siempre hubiera Capuleto y Montesco en cada región del planeta, como el eterno conflicto árabe-israelí).

que pudo deleitarme lo que no era lícito, no por otra causa sino porque no era lícito?” (San Agustín, 1986: 14).

Por consiguiente, concluye el filósofo cristiano que el ser humano no se orienta *naturalmente* por el bien. Al contrario, se inclina por el amor a sí mismo y se desvía hacia los bienes mundanos. El ser humano jamás superará *por sí mismo* su condición de maldad. Si quiere superar el mal, debe recurrir al apoyo de la bondad divina, único sustento ante la debilidad humana. En otras palabras: para salir del mal el hombre tiene que contar con la providencia y acatar los designios divinos.

Por eso escribe San Agustín: “Mirad, Señor, con ojos de misericordia estas contrariedades de los hombres, y libradnos de incurrir en ellas a todos los que os invocamos; y librad también a los que todavía no os invocan, para que lo hagan, y los libréis enteramente.” (San Agustín, 1986: 16).

En cambio, para un ateo, el único sustento de sus elecciones es él mismo. Como Dios no existe, dice Sartre (1996: 370), los valores no pueden tener consistencia sino por la *existencia humana*. Por tanto, el enfoque existencialista de la violencia significa una vuelta de tuerca de la cuestión. Sartre *niega* la preexistencia de la naturaleza humana, buena o mala. En su trato con los otros, el sujeto jamás tendrá una buena relación: ellos son el infierno.

La violencia como proyecto existencial

Para Sartre la violencia es una figura por antonomasia de lo que llamó *mauvaise foi* (mala fe). Se distingue la mala fe, del engaño y la mentira porque en ambos casos el sujeto *sabe la verdad*, aunque la oculta o la disfraza a otros. Para Sartre la mala fe –y con ella la violencia– no tiene ningún fundamento moral ni psíquico sino exclusivamente *ontológico*, en el sentido existencialista de la expresión. Y es que con la mala fe intentamos ocultarnos a nosotros mismos el hecho insoslayable de nuestra libertad y, por ende, el hecho de que lo que hacemos y lo que somos es siempre consecuencia de nuestra decisión. La conducta de mala fe es la conducta por la que *nos tratamos como cosas*: el rasgo fundamental de las cosas es el de no ser sujetos, el de ser lo que

son como consecuencia de algo ajeno a ellas mismas, el no ser dueñas o autoras de sí mismas, y así precisamente nos tratamos cuando vivimos en la mala fe.

En *El ser y nada* (1996), Sartre propone una teoría sobre la mala fe, basada en su dicotomía entre *el ser-en-sí* y *el ser-para-sí*. El primero es el ser de las cosas, de todo aquello que no tiene conciencia de sí: el cuadro, la mesa, la pluma, el árbol;⁴ en tanto que el segundo se refiere al ser del hombre determinado por su conciencia. El drama ontológico se resume en la confusa, contradictoria y constante tensión entre una y otra condición del Ser. Las circunstancias biológicas, las inclinaciones corporales, psicológicas y sociales del sujeto (su *facticidad*) se oponen a su conciencia y libertad. Éstas abren innumerables posibilidades al sujeto (constituyen su *trascendencia*). Así, las ciencias de la naturaleza sólo pueden estudiar al *ser-en-sí*, empleando el método experimental y observacional, usando los principios de la lógica clásica. Los seres no-humanos tienen naturaleza y están sujetos a leyes causales. Por supuesto, en ellos no cabe hablar de la mala fe.

La ‘conciencia reflexiva’ lo cambia todo: el *ser-para-sí* está abierto a *lo posible*, al futuro, a lo que todavía no es. Las personas podemos soñar, imaginar y desear algo que no existe, que no está en nuestro aquí y ahora. Para lograr nuestros propósitos nos valemos de la negación de lo que está *ante nosotros*, según explica Sartre. El negar lo existente equivale a la introducción de la *Nada* en el mundo, o sea, negarse a quedar reducido al *ser-en-sí*. Por eso, el ser humano es el ser cuya conciencia lo define porque *es lo que no es y no es lo que es*.

La pluma con la que escribo no “eligió” ser pluma (en todo caso, alguien la produjo, pero ése es otro asunto), mientras que yo debo constantemente elegir no sólo qué debo hacer (o no hacer) sino tengo que determinar cómo ‘hacerme a mí mismo’ (construir mi proyecto existencial). La trascendencia del *ser-para-sí* es la libertad, su irrenunciable capacidad de elección. Para Sartre es evidente que el ser humano “está condenado a ser libre”.⁵ Pero la libertad genera *angustia*

4 Recordando el ejemplo que utiliza en su novela *La Náusea*.

5 Su argumento: puesto que aún el no decidir es ya una forma de decidir.

existencial frente a lo posible y frente a la libertad (nadie puede ser responsable de mis decisiones y actos más que yo mismo). Buscando *eludir* la angustia existencial, el ser humano descubre el “riesgo permanente de la mala fe” (Sartre, 1996: 125), una de cuyas formas es, justamente, la violencia.⁶

Para Sartre, los comportamientos y actitudes violentos revelan “compromisos ontológicos” profundos, en el sentido de que entrañan decisiones fundamentales sobre el ser y la realidad humana del otro (la tercera dimensión del ser: el *ser-para-otro*). La mala fe es el intento por esconder la responsabilidad de los propios actos. En este contexto, la violencia consiste en afirmar “la inesencialidad de todo cuanto existe”, algo que sin duda es muy fuerte. En otras palabras, la violencia es una forma de entrar en relación con el mundo y con el prójimo, pero un vínculo en el cual *nada vale*, sólo predomina mi proyecto de mala fe, evitando la angustia existencial. Por eso dice Sartre que la violencia es *nihilismo*.

En efecto, el ser violento implica que *lo otro* —sea un objeto de la realidad o un sujeto— no tiene ningún valor para mí. Nada de lo otro vale para mí y por eso lo puedo destruir, desgarrar, eliminar, a menos que la violencia del otro me detenga. En cierto modo, la mala fe equivale a la frase “el fin justifica los medios”, aunque en términos más radicales, absolutos: el mundo entero es sacrificable (C. Amorós, 2000: 360 y ss). Puedo destruir el objeto, pero tengo que contar con la existencia previa de ese objeto; puedo someter a otro, pero ese otro debe de tener voluntad para evitar ser sometido y debe de tener conciencia para aceptar mi sometimiento. La mala fe es aceptar una realidad para negarla y negar una realidad para aceptarla.

Dicho de otra manera, Sartre evidencia que la violencia reclama “su” “derecho” a la violencia. En el universo de la violencia, *el mundo se reduce a un telón de fondo* que se recorta precisamente para negarlo de modo radical, simplista, plano y unilateral. Esa es justamente la percepción del mundo que parece tener un terrorista que porta entre sus

6 “La violencia no es un medio entre otros, para alcanzar un fin, sino la elección deliberada de alcanzar un fin por *cualquier medio*.” (Sartre, 1981: 180).

ropas la bomba que hará estallar en un santuario, sin importarle nada ni nadie.⁷ ¿Qué es el mundo para este terrorista? Una nada absoluta, una escenografía que no tiene ningún sustento frente a la decisión de “acabar” a cualquier precio con *ese* mundo. Pero debe de contar con la realidad de ese mundo. ¿Qué es una persona para un secuestrador? Nada en absoluto, un simple medio para conseguir dinero y poder. ¿Qué significa el muchacho o la muchacha que se droga para un vendedor de estupefacientes? No significa más que unos cuantos dólares, pues está en calidad de simple “cosa”.

“En suma –escribe Celia Amorós–, la violencia como proyecto frustrado de ser el diablo, ante la impotencia del sujeto para realizarse como sustancia y la imposibilidad de la sustancia de fundarse en el sujeto, opta por la aniquilación de la sustancia en el sujeto. Como, en su proyecto existencial de aniquilación del mundo pone el mundo como necesario en cuanto obstáculo que hay que aniquilar, el violento –la otra cara del estoico resignado– enfatiza siempre la inercia de las cosas, se constituye en afirmación unilateral de ser en cuanto monolítico y resistente a todo cambio. Sin embargo, el violento ha de contar con la riqueza y la complejidad del mundo que no asume sino como mero soporte de sus destrucciones. En su mala fe, pretender hacer de la facticidad, libertad –por el hecho de destruirla– al mismo tiempo que hace de su libertad, facticidad al asumirse, la violencia, como una fuerza natural entre las cosas” (Amorós, 2000: 367).

Sartre describe la posición del violento revelando cómo reclama una suerte de “derecho” supremo, considerando a todos los demás como inesenciales. Y añade Sartre: “no obstante, como la violencia es exigencia y derecho puro, el otro se vuelve esencial porque debe reconocer mi violencia como legítima y justificada” (Sartre, 1996: 132). Entonces, el violento afirma y rechaza, simultáneamente, la libertad en el otro. “Pues la violencia no puede hacerse reconocer sino por medio de la violencia y se ejerce sobre el otro para obligarle a reconocer lo

7 “La violencia [...] no puede definirse sin relación a las leyes que ella viola (leyes humanas o naturales). La violencia representa la suspensión de estas leyes, el ‘vacío de legalidad’. La opresión, por el contrario, puede ser institucional.” (Sartre, 1981: 579).

bien fundado de la violencia” (C. Amorós, 2000: 370). Por eso no hay nada peor para un criminal violento que su víctima no se someta a “su autoridad”. Como en la dialéctica del Amo y el Esclavo, debe mediar un reconocimiento recíproco. Aunque es claro que ese reconocimiento está basado en la asimetría con la que actúa el violento: ninguna igualdad impera entre ellos. El marido violento demanda el reconocimiento de su “autoridad”; ejerce violencia contra su pareja porque asume la creencia de que su pareja “se lo permite”, “lo admite”. Esa es la paradoja: se pide al otro (la víctima) que ejerza su libertad, pero sólo para ser negada inmediatamente por el violento.

Quizá la explicación de Sartre sirva para entender, al menos en parte, las dificultades de cualquier diálogo con secuestradores, terroristas, torturadores, fundamentalistas, maridos golpeadores, racistas, xenóforos, homofóbicos, misóginos, abusadores... Ellos creen que les asiste una suerte de verdad o “derecho” superior, incuestionable; sin embargo, al mismo tiempo, pretenden que ese “derecho” se debe admitir reverencialmente por su interlocutor. De hecho, por lo que se refiere a las tesis fundamentales del existencialismo de Sartre, se puede concluir que las relaciones con el prójimo, violentas o no violentas, *son de plano imposibles*.

La frase: “Todo lo que vale para mí vale para el prójimo”, concierne a la situación donde el otro es aquel que me suprime o tiende a suprimir mi libertad, precisamente para afirmar la suya. En el amor, “queremos apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal” (Sartre, 1996: 502). En el odio, que “implica el reconocimiento de la libertad del otro [...] el odio no conoce sino al otro-objeto y sobre este objeto se concentra. Quiere destruir ese objeto, para destruir al mismo tiempo [...] [su libertad]” (Sartre, 1996: 559-60). Y todavía peor: “Lo que quiero alcanzar simbólicamente al perseguir la muerte del otro es el principio general de la existencia ajena. El otro al que odio representa, de hecho, a *los* otros. Y mi proyecto de suprimirlo es proyecto de suprimir al prójimo en general [...] Por eso el odio es un sentimiento *negro*, es

decir, un sentimiento que apunta a la supresión de otro”⁸ (Sartre, 1996: 561). De ahí la frase de su obra de teatro *A puerta cerrada*: “el infierno son los otros”.

Sin embargo, Sartre se da cuenta que *todas las relaciones posibles con el otro terminan en fracasos*: la libertad, mía o ajena, es inaprehensible y no puede ser limitada ni siguiera por el propio sujeto que ejerce su libertad. La libertad es eterna, aunque los sujetos sean mortales. Pero todo esto se basa en la asunción de que no hay naturaleza (ser-en-sí) sino libertad y conciencia (ser-para-sí) y sólo eso define al ser humano.

En suma, el planteamiento de Sartre es que para aliviar nuestra conciencia de la angustia e intentar eludir la libertad, pretendemos responsabilizar a lo otro de lo que nos pasa; podemos creer que era inevitable –física, psicológica o socialmente inevitable– ser lo que somos o tener lo que tenemos. Por ejemplo, la “excusa” del asesino: “el otro se lo buscó” (?). O bien, al valorar nuestra existencia, podemos alegar que ha sido el destino, o nuestra circunstancia, o la propia sociedad la responsable de lo que somos. Cuando hacemos esto, cuando “nos buscamos excusas” para hacer más llevadero nuestro presente, es cuando tenemos conductas de mala fe. Pero no hay maldad ni bondad innatas: todo en el ser humano es proyecto, incluso esa evasión que es la mala fe. Por eso Sartre no cree en la apuesta hecha por Rousseau.

Antropología del hombre bueno

En contraste con San Agustín, Rousseau escribe en *El Contrato Social* (2007): “El Hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe”. Siglos antes, el filósofo confucionista Meng K’e (371-289 a.C.) consideraba que la naturaleza humana es buena; como el agua en el río, continuará el cauce que le imponga la vertiente que sigue. Pero el agua, en primera instancia, es completamente cristalina y diáfana, como lo es la naturaleza humana.

8 El calificativo ‘negro’ en este contexto se refiere a la supresión total de luz o ausencia de color que equivale a la negación total del otro, cualquiera que sea.

De la misma manera, según el filósofo ilustrado, el ser humano nace pacífico y la sociedad lo vuelve guerrero y violento. Por supuesto, Rousseau mostraba una enconada oposición a la desigualdad de las clases sociales. Afirmaba *la igualdad fundamental* entre todos los hombres (los varones, pues nunca incluyó a las mujeres). Suponía que la igualdad es esencial y natural. No se debe la igualdad a la razón sino *al sentimiento*, a ese sentimiento captado en forma inmediata y que conduce al hombre a realizar acciones sin cálculos, sin fingimientos, sin dobleces y con sinceridad. Esa premisa le lleva a poner en tela juicio el valor que se le había atribuido a la cultura, tomada como un valor supremo por encima de los individuos y sus emociones.

Rousseau establece la idea del contrato social donde son los ciudadanos los verdaderos soberanos del Estado, al cual otorgan su voluntad para que éste adquiera como primordial obligación proporcionarles *seguridad*. Aseguraba Rousseau que para ser ciudadano hay que educarse, abandonar el mundo idílico del hombre ingenuo natural y adentrarse en una pedagogía (El *Emilio*), en la educación de la personalidad humana. No es posible establecer un Estado que haga realidad la igualdad originaria, si el ser humano no ha adquirido previamente el reconocimiento de sus derechos y obligaciones a través de la enseñanza, cuyo propósito fundamental es –según la tradición ilustrada– el desarrollo de las capacidades humanas.

Cierta antropología viene en apoyo de Rousseau. Por ejemplo, Helen Schwartzmann (1986), estudiando la antropología del juego en una isla del Océano Pacífico, constató que los niños no estaban familiarizados con la connotación semántica de las palabras "ganar-perder", en vista de que el juego para ellos implicaba un modo de ponerse en contacto con el mundo circundante, una actividad alegre, llena de fantasía y exenta de vencedores y vencidos. Esto demuestra que la competencia, al no formar parte de la naturaleza del juego, es propia de las sociedades modernas, donde se incentiva a diario el espíritu de competencia entre individuos, concluye el estudio.

La idea central de Rousseau –los hombres son buenos por naturaleza, pero la sociedad los hace violentos– está en la base de las teorías sobre los orígenes de la violencia debidos a los llamados *factores situa-*

cionales, que se piensan como determinantes de la violencia y agresión humanas.⁹ Un ejemplo de ello es el conocido modelo de la *frustración-agresión* (del Grupo Yale). Sostiene, entre otras cosas la tesis: “La agresión es siempre una consecuencia de la frustración”, porque en todos los casos –dicen– “existe siempre un vínculo entre frustración y agresión” (Sanmartín, 2004: 22).

Casi a la manera en que lo podría haber dicho Rousseau, la violencia es producto del aprendizaje social. “Es importante saber cómo se adquieren y mantienen los comportamientos agresivos” (Sanmartín, 2004: 36). El aprendizaje directo (es decir, practicar, y con éxito, la violencia) es la mejor manera para adquirir los comportamientos agresivos futuros. Influye igualmente el aprendizaje indirecto de la violencia (mediante la contemplación de modelos en la familia o en barrio). Un criminólogo señalaba que “cualquier delito (o desviación) es resultado de una gran frustración de las necesidades, bajos inhibidores internos, bajos inhibidores externos, escaso contacto con la realidad y una elevada satisfacción potencial” existentes en el momento en que se comete el homicidio (Ellis y Gullo, 1978: 88).

La idea de la *frustración*, como una causa psicológica que altera el comportamiento, ha echado sus raíces en muchos lugares universitarios y no universitarios. Es frecuente que la escuchemos no sólo como una forma de explicación a la violencia sino inclusive como un medio para su tratamiento terapéutico. Volvemos al punto de Rousseau, lo que los hombres y las mujeres necesitan es educación o, en este caso, reeducación.

Sin embargo, este modelo de frustración no distingue entre agresión final y agresión instrumental, ni entre ataque y defensa; asimismo, desatiende que la frustración puede deberse a otros factores (ansiedades, fobias, complejos obsesivos, etc.) La relación frustración-agresión

9 “Los criminales, en general, pueden distinguirse por su impulsividad, agresividad y su bajo nivel de sociabilidad. Estas características del individuo podrían ser magnificadas o atenuadas por la familia, dado que ésta juega un papel decisivo en la genealogía de la delincuencia.” “Además se encontró que tener relaciones con compañeros criminales era resultado de la ausencia de valor de reconocimiento social, que surge de la falta del lazo de adhesión a los padres.” (Roemer, 2001: 88-89 y 100).

es todavía más problemática cuando se extrapola del nivel personal al nivel colectivo. Además, hoy "sabemos que no es necesario que una persona esté frustrada para que realice una acción agresiva" (Berkowitz, 2010, 95). La agresión puede obedecer a otros factores ambientales.

Las tendencias agresivas tienen que pasar por el filtro de las situaciones sociales en las que se producen. Éstas no son, en sí mismas, estímulos provocadores de violencia; más bien, la violencia se producirá de acuerdo al significado que dichos estímulos provoquen en la persona.

El conductismo ha sido el mejor caldo de cultivo para esas ideas donde la mente o el cerebro funcionan como "caja negra", de modo que lo único realmente constatable son los estímulos y las respuestas que ellos provocan. El condicionamiento operante es una forma de reeducación que hubiera sido apreciado por Rousseau.

En suma, de acuerdo tanto con Rousseau como con *el modelo de frustración y el conductismo clásico*, las raíces de la violencia no hay que buscarlas en el interior de las personas sino en las circunstancias en que se encuentran (Sartre dirá que esa es una concepción de mala fe). La sociedad propicia situaciones que exigen violencia y/o enseña cómo lograr el éxito mediante la violencia.

Por supuesto que es importante analizar no sólo *cómo* se aprende o desencadena la violencia, sino *qué tipo* de violencia se aprende y/o desencadena, *contra* qué o a *quién* se dirige, *qué* efectos produce en la realidad social concreta. Es necesario hacer más estudios de la violencia en la vida real. Hay que llegar a comprender la "dinámica de la violencia" que, promovida por el poder social establecido, causa continua frustración y enseña cómo averiguárselas cada individuo por cuenta propia. Pero falta comprender la constitución de la subjetividad violenta.

El Eros derrotado por el Tánatos

En oposición al romanticismo de Rousseau, Hobbes (quien acuñó la célebre frase del *homo homini lupus*) pensaba que *el estado natural del hombre es la fuerza bruta* (Hobbes, 1950: 70). Su forma de realización es la violencia generalizada en forma de robo y rapiña, de venganza cruel e irracional. La única ley que privaría sería la del más fuerte. Para supe-

rar la situación de guerra permanente, de todos contra todos, los seres humanos pactaron un poder soberano que velara por la convivencia social. La ley y el derecho emergerían como dique pacificador para la violencia natural. Sigmund Freud mantuvo una posición semejante.

En su texto clásico *El Malestar en la cultura*, Freud plantea la idea que el psicoanálisis tiene del ser humano: “El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.” (Freud, 1979: XXI, 11).

Freud no acepta la tesis de la bondad innata; por el contrario, advierte que en el ser humano hay una disposición a gozar haciéndole daño al otro: humillándolo, explotándolo, o se vale de medios directamente físicos: la violación, la tortura y el asesinato. Además, señala que todas estas apetencias existen en *todos* los seres humanos desde el nacimiento. O sea, son tendencias que actúan y nos acompañan desde la “más tierna infancia”.

En 1920, con la publicación de *Más allá del principio del placer*, Freud introdujo por primera vez la pulsión de muerte (*Todestriebe*), en oposición a las pulsiones de vida o Eros (*Lebenstriebe*). Sentencia entonces: “La meta de toda vida es la muerte” (Freud, 1979: XVII, 38), sin negar por completo la tendencia hacia la autoconservación. La pulsión de muerte manifiesta que los procesos psíquicos no están dominados exclusivamente por *el principio de placer*,¹⁰ sino que al menos una parte se sitúa precisamente más allá de ese principio y se asienta en el mecanismo psíquico automático de la *repetición*.

La agresividad es natural en el ser humano. A veces Freud usa el término *Aggressionstrieb* (pulsión agresiva) y otras veces habla de una tendencia de una pulsión abiertamente destructiva: *Destruktionstrieb*.

¹⁰ Como habían creído los hedonistas, los utilitaristas y el propio Freud hasta antes de 1920.

Ambas constituyen solamente una parte de la pulsión de muerte, la cual puede estar dirigida contra los otros o incluso contra uno mismo, como un mecanismo de autodestrucción (*Selbstdestruktion*).

La pulsión de muerte opera en un sentido completamente opuesto a las tendencias vitales evolutivas (que examinaremos más adelante); aunque, al igual que éstas, el mecanismo tanático funciona a espaldas del sujeto y es ajeno a su conciencia. El ser humano no quiere ni puede ni desea saber de su muerte. Sólo sabe –constata– que “otros mueren”. La experiencia de la muerte es impropia, extraña. En 1915 Freud ya afirmaba: “En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad.” [el subrayado es nuestro] (Freud, 1979: XVIII, 290).

En su primera teoría de las pulsiones, Freud subrayaba que el término ‘violencia’ deriva de una raíz indoeuropea que designa, justamente, vida. La pulsión de vida no es, por lo tanto, destrucción ni muerte, sino una apetencia natural de vida, de supervivencia (como ya lo había constatado Darwin). Por el contrario, la pulsión de muerte constituye el retorno a lo inorgánico –a lo que no es vida, a lo que no forma parte de lo vital–; es el arrastre que lleva a “volver allí de donde salió la naturaleza”. La contradicción entre ambas pulsiones suele presionar para que la todestriebe sea desterrada al exterior, a los objetos externos, a los otros.

La pulsión agresiva va siempre mezclada con la sexualidad y puede adoptar cualquier conducta como vehículo de agresión. Y es que como Freud señalaba: “Los hombres, como otros animales, tienden a resolver sus conflictos mediante la violencia” (Freud, 1979: XVIII, 36). La violencia no cesa, no termina, no se acaba. En todo caso, se transforma en violencia institucional; particularmente, se convierte en la violencia ejercida por el Estado.

Freud escribía en carta dirigida a Einstein: se sabe de cierto camino que llevó de la violencia al derecho.

¿Pero cuál camino? Uno solo, yo creo. Pasó a través del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles. «L'union fait la force». La violencia es quebrantada por

la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad. Ahora bien, para que se consume ese paso de la violencia al nuevo derecho es preciso que se cumpla una condición psicológica. La unión de los muchos tiene que ser permanente, duradera. Nada se habría conseguido si se formara sólo a fin de combatir a un hiperpoderoso y se dispersara tras su doblegamiento. El próximo que se creyera más potente aspiraría de nuevo a un imperio violento y el juego se repetiría sin término” (Freud, 1979: XXII, 189).

En otras palabras, *la violencia es inevitable y constitutiva del sujeto psíquico, a nivel individual, y a nivel social se interpreta como la imposición de la voluntad de un individuo o un grupo sobre la mayoría. En contraste, el estado de derecho vendría a ser la violencia de la mayoría contra un individuo o grupo que pretenda imponer su voluntad a los otros a través de la fuerza.*

“El derecho puede entonces adecuarse poco a poco a las nuevas relaciones de poder, o, lo que es más frecuente, si la clase dominante no está dispuesta a dar razón de ese cambio, se llega a la sublevación, la guerra civil, esto es, a una cancelación temporaria del derecho y a nuevas confrontaciones de violencia tras cuyo desenlace se instituye un nuevo orden de derecho. Además, hay otra fuente de cambio del derecho, que sólo se exterioriza de manera pacífica: es la modificación cultural de los miembros de la comunidad; pero pertenece a un contexto que sólo más tarde podrá tomarse en cuenta. Vemos, pues, que aun dentro de una unidad de derecho no fue posible evitar la tramitación violenta de los conflictos de intereses. Pero las relaciones de dependencia necesaria y de recíproca comunidad que derivan de la convivencia en un mismo territorio propician una terminación rápida de tales luchas, y bajo esas condiciones aumenta de continuo la probabilidad de soluciones pacíficas”.

“Es inútil tratar de liberarse de las pulsiones agresivas –concluyó Freud–, hay que intentar desviarlas de modo que no tengan que canalizarse en una guerra” (Freud, 1979: XXII, 196). Romper la ley, o al menos intentar quebrantarla, significa desatar la violencia, desatar la arbitrariedad y dar rienda suelta al goce de la pulsión de muerte. En suma, la violencia es consustancial al sujeto y puede ser un proceso regresivo, a pesar de la existencia de la Ley.

William Golding en su novela *El señor de las moscas* (1998), narra la conducta de un grupo de niños ingleses, quienes luego de sobrevivir a un accidente de aviación en una isla desértica, intentan organizar su propia sociedad lejos del mundo adulto y de los valores ético-morales de la cultura Occidental. Sin embargo, una vez que fracasan en su intento, se transforman en cazadores salvajes y primitivos, cuya única ley es el odio y la violencia. La novela describe la sociedad moderna como si hubiese virado hacia su pasado más remoto, pues el terror planetario y el deseo de dominación suprimen las normas éticas y morales asimiladas, y dan rienda suelta a las pulsiones destructivas, latentes siempre bajo las costumbres civilizadas.

Las bases biológicas de nuestra conducta: los hijos de Caín

A querer o no, Freud abrió una perspectiva diferente para el estudio de la violencia con la idea de la pulsión de muerte vinculada con procesos naturales y psíquicos. Pero le había correspondido a Darwin ser el primero en estudiar y tratar de explicar las bases biológicas de nuestra conducta. Un tema largamente desplazado, por diferentes problemas.

- 1) Prejuicios que niegan la realidad de una naturaleza en el ser humano, quien poseería libertad incondicional y conciencia reflexiva (como es el caso de los idealismos al estilo del existencialismo sartreano) o la idea de que el ser humano es una “hoja en blanco” (como pensaba Locke y sostuvo el conductismo).
- 2) Una concepción que atribuye a la *naturaleza* regularidades explicables por leyes causales (el método de la ciencia natural es la *causalidad*) opuestas a los acontecimientos humanos, culturales,

explicables por motivos, fines y valores, producciones todas regidas por relaciones entre medios y fines (el método de las ciencias sociales o humanas es la *teleología*); o sea, pensar natura y cultura como ámbitos irreductibles.

- 3) La idea de que la injerencia de la ciencia natural en los asuntos humanos es reduccionista, ya que supondría intentar explicar el espíritu, el pensamiento o las intenciones por medio de sus elementos menores o más simples.
- 4) Por último, pero no menos importante, la dificultad de aislar las variables que constituyen esos procesos, tanto a nivel genético, fisiológico como cerebral y conductual.

Sin embargo, los fundamentos fisiológicos formulados a partir de las leyes evolutivas y de la plasticidad neuronal han aportado un extraordinario universo de conceptos científicos que, no obstante estar basados en procesos químicos o neurofisiológicos bastante complejos, no empobrecen nuestro conocimiento de la naturaleza humana. Una biología de la violencia humana ha venido siendo posible, ensanchando así el campo de investigación de los fenómenos humanos.

Hay muchas cosas que hoy sabemos, e incluso forman parte de los temas de nuestras conversaciones, pero casi nunca las conectamos con nuestras preocupaciones sobre la violencia reinante. Por ejemplo, sabemos que *todas las especies* biológicas tienen una naturaleza y responden a una *programación genética*; aún así intentamos encubrirla en el *Homo Sapiens*: al negarnos a aceptar su naturaleza como especie animal, pretendemos que sea un ente abstruso y etéreo, dotado de libertad pura y plasticidad infinita. ¿No se advierte la incongruencia?

En fin, igualmente sabemos que la genética está presente en todo aquello que heredamos como especie, del mismo modo que nuestros caracteres individuales nos han sido legados por nuestros padres y antepasados. Sabemos a la par que la evolución está impresa en cada una de nuestras células y el hecho entraña la selección natural¹¹ y la

11 En biología, la selección natural es el proceso por el cual los efectos ambientales conducen a un grado variable de éxito reproductivo entre los individuos de una población de

selección sexual en nuestra conformación vital. Por consiguiente, la evolución nos coloca en un universo brutal de vida y muerte, de depredadores y presas y, sobre todo, agudamente violento, enmascarado tras imágenes idílicas del hombre primitivo conjeturado por Rousseau y descrito por algunos candorosos antropólogos.

En su libro *El gen egoísta*, sustenta Richard Dawkins: los individuos no obran para maximizar su utilidad personal, sino para *difundir* sus propios genes. Para sobrevivir y difundirse, los genes utilizan a los individuos. Dawkins es elocuente: “el huevo necesita a la gallina para reproducirse”. Un individuo, explica Dawkins, es una máquina de supervivencia “programada para realizar cualquier cosa que sea mejor para sus genes considerados en su conjunto. [...] La selección natural favorece los genes que controlan a sus máquinas de supervivencia de tal manera que hacen el mejor uso posible de su entorno. Ello incluye el hacer el mejor uso de otras máquinas de supervivencia, ya sea de la misma especie o de especies diferentes” (2002: 87).

Es verdad que los genes son unas moléculas y como tales carecen de una moralidad de tipo humano. Los genes siguen únicamente leyes naturales, evolutivas. Razón por la cual los etólogos puntualizan que el comportamiento humano está gobernado en buena medida por esas mismas leyes. Por ejemplo, cuando los seres humanos creemos ejercer nuestros propios principios morales, en realidad estamos obedeciendo las exigencias de nuestros propios genes. Y justamente por eso sobrevivimos como especie y como individuos, contando inclusive con la agresividad y la violencia.

“Sólo sobreviven los hijos de Caín –escribió Francisco Alberoni–. Abel, la sabiduría bíblica nos lo ha dicho, está muerto. Sólo ha que-

organismos con características, o rasgos, diferentes y heredables. Las características que inhiben el éxito reproductivo se hacen menos frecuentes de generación en generación. El incremento resultante en la proporción de los individuos que son reproductores eficaces mejora, a menudo, la adaptación de la población a su ambiente. De esta manera, la selección natural tiende a mejorar la adaptación al mantener aquellas adaptaciones que resultan favorables en un entorno estable (selección estabilizadora), o bien, al favorecer adaptaciones en la dirección adecuada ante cambios ambientales (selección direccional), constituyéndose en un proceso clave en la *evolución* de las especies.

dado Caín, y nosotros somos su progenie. También en la evolución, todos los que son como Abel están muertos. Con Abel no se habría desarrollado la vida. Y entonces, ¿cómo se puede seguir repitiendo que Abel era el bueno y Caín el malo? Una moral que parta de los intereses y de las necesidades, que quiera favorecer la vida, se encuentra en serias dificultades para considerar buena la renuncia, la mansedumbre y el mero amor incondicionado” (Alberoni, 1993: 13). Por consiguiente, somos hijos de quien se ha demostrado capaz de sobrevivir. Quien se ha comportado de otro modo, ajeno a las leyes de la evolución, ya no puede ni hablar.

Ahora bien, la violencia y la agresión son, en esa perspectiva, expresiones de fuerzas instintivas. La agresión es un mecanismo evolutivo y por ende ayuda a la conservación del individuo y al proceso de selección de las especies. Efectivamente, la agresión es un fenómeno natural requerido incluso por la vida misma.

En este sentido, la agresión no es destructiva, es constructiva puesto que está dirigida a la salvaguarda y la evolución de la especie. La biología nos enseña que los efectos perjudiciales terminan por quedar limitados por ciertos “mecanismos de contención”, igualmente innatos. Consiguientemente, la teoría del gen egoísta no debe tomarse como si sólo explicase el egoísmo y por ende el aislamiento de los individuos. También da cuenta de nuestras acciones altruistas, solidarias y filantrópicas.

Según la teoría del gen egoísta, urdimos buenas acciones para bien de los demás y ello fundamentalmente por tres razones: primera, cuando ayudamos a nuestros semejantes, también perpetuamos nuestros genes; segunda, en la medida en que somos buenos con los demás, esperamos y confiamos que ocurra cierta reciprocidad (y muchas veces sucede); tercera, la acción moral fomenta un sentido de superioridad por encima del receptor de nuestras buenas acciones. Somos buenos porque adquirimos conciencia racional de que, a la larga, nuestra acción moral terminará por beneficiarnos a todos. En otras palabras, egoístas o altruistas, no dejamos estar condicionados por *homologías conductuales*, esto es, no dejamos de manifestar rasgos conductuales análogos a especies que tienen una evolución filogenética común.

La solidaridad social, según la teoría del gen egoísta, puede considerarse como un medio para aumentar la difusión de genes similares. Por ejemplo, si un hombre se sacrifica para defender a sus consanguíneos, su padre, su madre, su hermano, su hermana y sus hijos, renuncia a procrear pero, en compensación, favorece una proliferación mucho mayor de unos genes similares a los suyos. Pero también se puede extender a una solidaridad con la especie, como de hecho sucede en multitud de casos registrados por la historia.

No obstante, la violencia está siempre latente. En el libro *El lado oscuro del hombre* leemos:

“El cerebro humano –escribe Ghiglieri– es único en su capacidad cognitiva. Su capacidad de análisis lógico, su experiencia técnica, su percepción y su capacidad de imaginación está a años luz de las de los demás primates. Pero cuando se combina con el legado de la jungla, la agresión provocada por la testosterona que programa un hipotálamo enormemente poderoso y configurado por millones de años de conflictos en relación con el apareamiento y el territorio, esta increíble máquina de pensar se convierte en un combatiente no sólo inteligente sino también agresivo, tan agresivo que emociones tales como la cólera, los celos, el miedo, el deseo sexual, el amor, la pena, la gula inspiran a los hombres a matar” (2005: 75).

Las anteriores explicaciones científicas pueden parecer demasiado crudas o cínicas, o inclusive demasiado inhumanas, como si se quisiera “rebajar” la dignidad humana al nivel de esas moléculas llamadas genes. El problema es que no se responde con argumentos morales o con buenos deseos a las realidades y los datos duros proporcionados por las ciencias biológicas y las neurociencias (cuyas indagaciones aún prometen más impresionantes conocimientos).

Incluso, se puede decir que buena parte del problema de la violencia, en todas sus modalidades, surge justamente por *el desconocimiento que tenemos nosotros mismos de nuestra naturaleza humana*. Por ello, para dominar la violencia es necesario estudiarla, entenderla y reconocer los mecanismos genéticos que la impulsan y avivan, así como las emociones instintivas que la propician.

La violencia en el cerebro

Las neurociencias han demostrado que disponemos en nuestro cerebro de circuitos previamente impresos que nos hacen reaccionar de una manera bastante estereotipada frente a determinadas situaciones: desde el “lucha o huye” –expresión creada por el fisiólogo Walter B. Cannon– hasta comportamientos más elaborados que implican un complejo de memoria-huella mnémica (como pasa con las fobias).¹² Tenemos, pues, circuitos fortalecidos a lo largo de la selección natural evolutiva y ésta ha permitido que sobrevivieran los individuos que lograron mejorar su respuesta al luchar o huir. Los que carecían de esas capacidades no sobrevivieron (como lo señalamos en el apartado anterior).

En suma, a lo largo de los siglos, la especie humana ha adquirido ciertos parámetros que, frente a urgencias, provocan reacciones de modo natural. Son ejemplos ampliamente citados en la literatura científica: la dilatación de las pupilas, la taquicardia, los aumentos de presión y eso que decimos coloquialmente: “se me subió la adrenalina”. Los mecanismos biológicos anticipan que nuestros músculos actúen, ya sea para salir corriendo o para agredir. El componente emocional que acompaña a estos cambios orgánicos pueden ser el miedo o la cólera.

Dichos mecanismos se disparan ante estímulos que percibimos como agresivos, sean o no reales. Se ha descubierto con toda claridad que *la amígdala cerebral* (una parte con forma de nuez que controla las emociones, especialmente el miedo y la agresividad) se activa inmediatamente ante el peligro. Pero como ocurre con todas las estructuras del sistema nervioso, la amígdala cerebral puede funcionar mal y accionarse por estímulos para los cuales no estaba originalmente diseñada. Eso nos pasa con el dolor y con otras tantas cosas de la vida diaria (recuerdos traumáticos que nos dejan su huella más allá de cualquier control racional). Este funcionamiento de la amígdala cerebral explica por qué hay sujetos gratuitamente agresivos. En otras palabras: una amenaza

¹² Un trabajo que describe cómo operan estos mecanismos en nuestro entorno diario es: *La mente de par en par. Nuestro cerebro y la neurociencia en la vida cotidiana*, de Steven Johnson (2008).

física (o percibida como real) propicia que los circuitos nerviosos se activen y coordinen una respuesta física defensiva (ataque o huida) proporcionada. En algunas personas, ello aparece a partir de estímulos externos o por elaboraciones internas inadecuadas, dando lugar a una conducta violenta socialmente inexplicable e inaceptable.

“La evolución de las neurociencias nos ha permitido sondear y desvelar algunos de los más oscuros misterios de la mente humana –escribió Feggy Ostrosky-Solis, investigadora de la UNAM–” (2008: 19). Los resultados alcanzados permiten establecer que quienes matan a sus semejantes son a su vez víctimas de la combinación de factores tanto ambientales como fisiológicos que dan como resultado patrones mentales diferentes a los de la mayoría de las personas.

En *El hombre delincuente en relación con la antropología, la jurisprudencia y la disciplina carcelaria* (2006), Cesare Lombroso introdujo la noción del *criminal nato*. Para Lombroso, *algunos* seres humanos nacen sociables mientras que otros nacen criminales.¹³ Estos individuos son identificables por un conjunto de rasgos anatómicos y antropométricos, como la forma del cráneo (la frente) y ciertas asimetrías faciales (como el tamaño de las orejas).

Siguiendo esas ideas y apoyándose en la *frenología*,¹⁴ muchos científicos creyeron, hasta los inicios del siglo XX, que era posible determinar *a simple vista* quién era un criminal en potencia con tan sólo mirarle el rostro; dicha opinión se ha perpetuado en el imaginario colectivo hasta el día de hoy. Resulta común escuchar en los noticieros que a un cierto delincuente se le nota la maldad "hasta en la pinta", "esa mirada torva no podía ser más que la de un maleante", y un largo etcétera de prejuicios discriminatorios por el físico de los individuos.

No obstante, Lombroso tenía algo de razón, pues se ha comprobado que existen estructuras físicas deladoras de la propensión a la vio-

13 A diferencia de Hobbes o de Freud quienes pensaban que todos los seres humanos somos capaces de las peores cosas.

14 Doctrina psicológica según la cual las facultades psíquicas están localizadas en zonas precisas del cerebro y en correspondencia con relieves del cráneo. El examen de estos permitiría reconocer el carácter y aptitudes de la persona. Mencionada irónicamente por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

lencia, pero no en las facciones de las personas, sino en el cerebro del sujeto violento.

Estudios recientes han revelado que las personas violentas presentan alteraciones neuronales –congénitas o causadas por algún golpe en la cabeza– en la *amígdala* del cerebro o en la corteza órbita-frontal, una región cerebral localizada detrás de los ojos y que está involucrada con la toma de decisiones y cuya función es monitorear lo que decimos y hacemos.

Otro factor desencadenante de la violencia puede ser una deficiencia en la producción de *serotonina*, un neurotransmisor cerebral con influencia directa sobre los estados de ánimo. Se ha probado que cuando dichos niveles son bajos se incrementa la depresión y la violencia (casi el 70% de los deprimidos son irritables y llegan a agredir física o verbalmente a quienes los rodean; el resto reporta que ha destruido o arrojado objetos en ataques de ira). Estudios practicados en asesinos indican que éstos tenían poca producción de serotonina, debido, en algunos casos por abusar de drogas como la cocaína, y en otros por haber sufrido traumatismos craneoencefálicos.

En el fenómeno de la violencia no sólo influyen los mecanismos cerebrales, sino que intervienen algunas condiciones ambientales que, si se presentan en los primeros años de vida, pueden llevar al camino de una personalidad hostil y paranoide, propensa a la violencia. La principal influencia es la relación del infante con la figura materna: cuando las madres son frías y distantes y no logran establecer vínculos afectivos sólidos, los hijos suelen crecer con resentimientos y hostilidad social, recrudescidos en ocasiones en la adolescencia y a veces convertidos en deseos de venganza. Igualmente condicionante puede ser el haber sufrido durante la niñez abuso sexual, maltrato físico, indiferencia o abandono de los padres. Sin embargo, no todos los individuos que se hallaron en las condiciones anteriores se convierten en asesinos o son violentos. ¿Por qué unos sí y otros no?

La biología del cerebro impone ciertos comportamientos agresivos y violentos. Como escribe Feggy Ostrosky:

Se ha descubierto que nuestro grado de impulsividad depende, en parte, de los niveles de serotonina que tenemos en el cerebro. [...] A su vez, nuestra agresividad depende del nivel de testosterona en circulación. [Igualmente, se] han detectado otros casos cuyas acciones violentas tienen como origen ciertas alteraciones genéticas de la persona. [...] El factor común entre ellos resultó estar asociado con la alteración en un gen que contribuye a la producción de una enzima conocida como monoamina oxidasa tipo A. Esta enzima es conocida por la regulación de neurotransmisores como la serotonina y la dopamina, las cuales son muy importantes para la regulación del estado emocional. (2008: 12)

Por supuesto, la química cerebral influye y puede estar en la base de comportamientos expansivamente violentos. Dichos resultados, que se encuentran entre los primeros que relacionan las variaciones genéticas moleculares con la delincuencia, han permitido ampliar bastante la comprensión de la delincuencia y las conductas violentas.¹⁵

Pero no todo se reduce a la química biológica, ya que esos factores pueden permanecer latentes toda la vida de un individuo sin producir en él ningún episodio de violencia. En cambio, el tipo de crianza que reciba una persona, sí puede ser un elemento desencadenante para que se transforme en psicópata.¹⁶

Ahora bien, quienes se dedican a tales estudios son conscientes de que tales investigaciones conllevan una serie de problemas éticos. Por ejemplo, el hecho de establecer, con todas esas herramientas científicas, que determinado individuo es un asesino por causas “genéticas” o por algunas “lesiones cerebrales” o por “excesos” en el funcionamiento

15 En efecto, los expertos en neurociencia hallaron variaciones específicas en tres genes: la monoaminoxidasa A (MAOA), el transportador de dopamina 1 (DAT1) y el receptor de dopamina D2 (DRD2). La MAOA regula muchos químicos neurotransmisores que son importantes en la agresión, la emoción y la cognición, como la serotonina, dopamina y norepinefrina.

16 Se han estudiado mucho los casos de niños que empiezan siendo violentos con sus mascotas o con cualquier otro animalito y luego se convierten en asesinos sanguinarios que no sienten ninguna culpa ni emoción por la realización de sus crímenes.

de la química cerebral, podría usarse como argumento para limitar o disminuir las penas que de acuerdo con la ley deberían pagar. Y es que además de los límites prácticos para investigar directamente sobre el cerebro, se suman las restricciones éticas.

El problema es que se está abriendo una serie de senderos que desconocemos hacia dónde nos impulsarán. Pero ese es un riesgo presente en cualquier investigación científica, como lo señala Patricia Smith Churchland en la tercera parte de su *Neurophilosophy* (1986).

¿Por naturaleza: buenos o violentos?

Después de nuestro pequeño periplo por unas tesis filosóficas y ciertos hallazgos científicos, podríamos preguntarnos: ¿Es el ser humano violento por naturaleza? Creo que la única respuesta que puede darse es: *sí y no*. No somos ángeles ni tampoco demonios, pero participamos de una constitución biológica y psicosocial que comparte atributos manifiestamente contradictorios. Por supuesto, nuestra respuesta presupone, entre otras cosas, afirmar una concepción epistemológica que admita contradicciones y un gradualismo que evite caer en los términos extremos de un problema.

Quienes se amparan bajo los lineamientos de *la lógica clásica* (identidad, no contradicción, tercero excluido) no pueden aceptar la existencia de contradicciones ni de verdades a medias. Para ellos, una contradicción (como expresar que somos *y a la vez* no somos violentos por naturaleza) resulta no sólo racionalmente intolerable sino de plano falsa. Igualmente, para ellos suponer que hay verdades graduales, equivale a confesar que en realidad se están disfrazando falsedades absolutas. Sólo se muestran de acuerdo con proposiciones en blanco o negro, verdad o falsedad definitivas.

Por el contrario, nuestra respuesta (somos *y no* somos violentos por naturaleza) está sustentada en una concepción que asume la existencia de *contradicciones verdaderas*. Dicha concepción se apoya, por un lado,

en lógicas *paraconsistentes*¹⁷ y, por otro lado, se justifica mediante una interpretación gradualista o cumulativista.¹⁸

Desde esta doble perspectiva y de conformidad con los descubrimientos científicos en las neurociencias, no se podría sostener la tajante versión del ser humano como un ser ajeno, por naturaleza, a la violencia. En cierta medida, estamos inclinados y determinados para el comportamiento violento. Aceptar que es verdad hasta cierto punto que estamos determinados para ser violentos, implica que es, asimismo, falso que estemos completamente determinados a actuar de ese modo. Por supuesto, aquí salta el término '*determinación*' cuya incidencia en el pensamiento filosófico y científico ha sido motivo de encontrados debates. Por eso, tenemos que cuestionarnos: ¿de qué determinismo hablamos cuando hablamos de violencia en el ser humano?

- Se habla de un determinismo *biológico* refiriéndose al conjunto de teorías que defienden la posibilidad de dar respuestas últimas al comportamiento de los seres vivos a partir de su estructura genética. Por lo tanto, la conducta, tanto de los animales como del hombre, obedece a formas que han sido necesarias para la *supervivencia* de sus genes, y que se extienden a complejos sistemas sociales adaptados a su más favorable proceso evolutivo.
- Aunque también existe el determinismo *genético*, que tiene dos versiones: una explicación *más fuerte*, que aseveraría que nosotros *no somos libres* porque estamos condicionados o determinados por nuestros genes; y otras versiones *más débiles* para las cuales el determinismo genético solamente sostiene que nuestra

17 Ver, por ejemplo, Graham Priest, *In contradiction, A Study of the Transconsistent* (2006). También véase John Woods, *Paradox an Paraconsistency* (2003).

18 “El cumulativismo es una filosofía de la gradualidad, que insiste en ver como asuntos de grado casi todas las propiedades relevantes de las cosas que nos interesan (sea en el terreno de la praxis, sea en el caso de la teoría pura o aplicada). La tesis central del cumulativismo es el rechazo del todo o nada. El núcleo de esta filosofía es la aceptación de una mezcla de verdad y falsedad, de ser y no-ser, de realidad e irrealidad. No una sola, sino infinitas mezclas, en diversas dosis o proporciones (y con múltiples variaciones también en otros parámetros: aspecto, lapso temporal, etc.)”. Lorenzo Peña, *El cumulativismo*, en D.P. Chico y M. Barroso [eds], *Pluralidad de la filosofía analítica*, 2007.

personalidad y en gran medida nuestro éxito y acciones en la vida están sujetas ante todo a nuestros genes, que serían el factor explicativo principal, pero desde luego no el único, pues todo depende de una multitud de circunstancias.

Es verdad que el determinismo biológico y el genético se han utilizado para apoyar las peores causas de la humanidad. El racismo, el sexismo, la xenofobia, la homofobia, los crímenes de odio y otras lacras han pretendido fundarse en la biología. Y precisamente tales prejuicios y pretextos han acarreado los actos más violentos y crueles de la historia. ¿Quién puede olvidar la asociación del nazismo con la conjetura de la “superioridad racial”?

De modo que es muy explicable el hecho de que numerosos actores sociales y muchos investigadores del área de las humanidades tengan particulares reticencias a todo lo que tenga que ver con la biología del comportamiento y las neurociencias. (Curiosamente, nadie duda de la existencia y eficacia del ADN, de los genes, pero se niega a admitir que tengan influencia en nuestros comportamientos violentos, como si la naturaleza fuera algo esencialmente tranquilo).

Sin embargo, una cosa son los excesos y abusos del biologicismo determinista, y otra cosa muy diferente es querer cerrar los ojos a los más recientes resultados en materia de investigación científica de *la mente en relación con la violencia*.

Algo se ha avanzado en la última década. Por ejemplo, hay quienes –en dominios de las ciencias sociales y la filosofía– están muy conformes con tratar temas de ‘*la bioética*’, tomando en cuenta los avances de la investigación en los campos de la genética, pero resulta sorprendente que al mismo tiempo esos mismos investigadores sean completamente refractarios a los temas abordados por la etología comparada y la sociobiología. ¿En qué quedamos? ¿Sólo apoyamos una parte de los resultados en genética, pero no en lo relativo al vínculo cerebro y violencia?

Determinismo e imprevisibilidad

Por lo que se refiere a las investigaciones ‘naturalistas’ de nuestra conducta, no perdamos de vista que, desde Darwin, la indagación sobre el comportamiento humano pasa por los sentimientos y las emociones (justamente en esa medida los especialistas se interesan por la violencia, como un tipo de afección instintiva), de manera que la agresividad y la ira tienen raíces biológicas y bioquímicas ampliamente estudiadas. ¿Esto significa que carecemos de responsabilidad sobre nuestras emociones y sentimientos?

Antonio Damasio trata el tema del altruismo (la conducta que procura el bien ajeno aun a costa del propio) en su libro *El error de Descartes* (2006). Señala que las acciones altruistas proporcionan a quienes las hacen algún tipo de beneficio: reconocimiento público, honores, prestigio, un sentimiento de legítimo orgullo. Son emociones y las emociones son derivados de funciones y disposiciones cerebrales.

“Los comportamientos altruistas –escribe– benefician a quienes los practican de otra manera que también es importante aquí: salvan a los altruistas de la pena y el sufrimiento futuros que habrían causado la pérdida o la vergüenza de *no* haber actuado de forma altruista. No sólo la idea de arriesgar la vida para salvar a nuestro hijo nos hace sentir bien, sino que la idea de no salvar a nuestro hijo y de perderlo nos hace sentir mucho peor que la idea del peligro inmediato. En otras palabras, la evaluación tiene lugar entre el dolor inmediato y la recompensa futura, y entre el dolor inmediato y el dolor futuro todavía peor. [...] ¿Significa esto que no existe el altruismo verdadero? ¿No es esta una visión demasiado cínica del espíritu humano?” (Damasio, 2006: 208).

Según Damasio, las cuestiones éticas –como el altruismo– se producen por una correspondencia compleja entre lo que *internamente* “creemos, sentimos o nos proponemos” y lo que *externamente* “declaramos que creemos, sentimos o nos proponemos”. Establece: “Las creencias, los sentimientos y las intenciones son en realidad el resultado de muchos factores arraigados en nuestros organismos y en la cultura en la que hemos estado inmersos [...] Si existen razones neurofisiológicas

y educativas que hacen posible que algunas personas sean honestas y generosas, así sea. De ahí no se sigue que su honestidad y sus sacrificios sean un ápice menos meritorios” (*Ibid.*, 208-209).

Lo anterior significa que aunque estamos *hasta cierto punto* determinados por nuestros mecanismos genéticos y cerebrales, también es cierto que estamos condicionados *hasta cierto punto* por la cultura donde nos desenvolvemos. En términos de una lógica paraconsistente, la conclusión que podemos derivar es que *al no estar completamente determinados ni por la genética ni por la cultura, podemos actuar en oposición a una y otra*. No es una cuestión de todo o nada, sino de grados de determinación entre natura, cultura y libertad. Así pues, aunque la biología y la cultura suelen determinar nuestro razonamiento, ya sea de manera directa o indirecta, no lo hacen de forma absoluta y, por tanto, tenemos un margen de libertad. Como dice Damasio, “los seres humanos tenemos realmente *cierto* margen para dicha libertad, para desear y realizar acciones que puede ir a contrapelo de la biología y la cultura” (*Ibid.*, 209).

El mismo argumento se puede aplicar al caso de la agresividad y violencia humanas. Lo cual implica que existe al menos un elemento común al altruismo y la violencia: somos proclives a ambos pero ambos requieren de ejercicio de la libertad. En efecto, para que exista violencia hay factores subjetivos (emociones, funciones cerebrales, testosterona...) y factores objetivos (educación, ejemplos a imitar, contra-valores...), *pero el individuo es responsable de sus acciones*. Desde luego, en algunos casos pueden pesar más unos factores que otros, pero lo que nos enseñan las neurociencias es que siempre *hay cierto grado de libertad* para elegir.

Al mismo tiempo, eso significa reconocer que dichos factores no dejan de influenciarnos y que la labor de la ciencia es esclarecer aún más el conocimiento de los mecanismos que determinan el comportamiento y creencias con las cuales nos relacionamos con el mundo. ¿Somos o no somos violentos por naturaleza? Respuesta: en cierta medida sí y en cierta medida no.

Entonces, ¿tiene o no tiene justificación la violencia?

Por supuesto: hay circunstancias en las que no nos queda otra opción, como cuando defendemos nuestra existencia de una agresión brutal. *La defensa legítima está moral y jurídicamente sustentada*. Estamos hablando de la resistencia activa a una agresión injusta a una persona o a sus bienes, pudiendo producirse incluso la muerte del agresor. En algunas circunstancias, la legítima defensa no sólo es un derecho sino inclusive un *deber* para quien es responsable de la vida de otros, del bien común de la familia o de la sociedad.

En su ensayo *El problema de la guerra y las vías de la paz* (1982), Norberto Bobbio argumenta que el modo más común y convincente de *justificar la violencia* es la afirmación de que la violencia propia es *la única respuesta* en determinadas circunstancias. En consecuencia, la violencia tendría dos modalidades: la violencia *originaria*, es decir, aquella que es ajena a nosotros; y la violencia *derivada*, o sea, aquella que es la única respuesta posible a un acto de violencia. Sólo esta segunda se considera lícita: cumple la doble condición de ser necesaria y extrema. Pero, ¿quién decide cuál es la violencia originaria y cuál es la derivada?, se pregunta Bobbio.

La violencia no es sólo un comportamiento turbador, sino un fenómeno en muchos sentidos –intensamente– paradójico. Es frecuente la aseveración de que es un acontecimiento generado por los *otros*, los extraños, los extranjeros, los enemigos, los que no forman parte de mi familia, los que carecen de “educación, decencia y buenas costumbres”, los que son diferentes a mí, los que profesan “otra” religión, los que tienen orientación sexual “anormal”, los mentalmente enfermos...

La centenaria sugerencia –‘si quieres la paz, prepárate para la guerra’– es elocuente de que la violencia es inevitable ante la existencia de los conflictos humanos. Puesto que los conflictos subsisten y subsistirán, la violencia sigue y seguirá presente. Incluso es un lugar común hablar de que “la violencia genera más violencia”. Y es por eso que en muchísimos procesos violentos no se puede establecer cuál fue la violencia originaria y cuál la derivada.

Por otro lado, cuando las personas afrontan la cuestión de su propia agresividad, tienden a considerarla como algo que les resulta absolutamente ajeno y así negar su capacidad para realizar actos violentos. Sin embargo, es un hecho que la pulsión agresiva no sólo está potencialmente presente en cada uno de nosotros, sino que resulta imprescindible para nuestra sobrevivencia. La violencia es necesaria para defendernos de los ataques de otros. Es por eso que la ética asume esta capacidad cuando establece la justificación moral de la defensa legítima.

Inclusive, la agresividad es necesaria para que podamos acometer empresas de cierto riesgo, para afrontar la lucha diaria en el trabajo y para responder a los desafíos sociales y personales que se nos presentan cotidianamente. Por el contrario, cuando la pulsión agresiva disminuye demasiado o de plano nos falta, nos puede dejar inermes y desprotegidos frente a ciertos acontecimientos de la vida ante los cuales no sabremos responder adecuadamente. La pulsión agresiva es parte de nuestra herencia biológica, nos acompaña desde el nacimiento, y su fuerza puede ser utilizada constructivamente. Es decir, la pulsión agresiva puede ser profundamente destructiva y llevarnos a la eliminación mutua; pero también es útil e inevitable para la construcción de la cultura y para enfrentar nuestra propia naturaleza.

¿Significa que debemos aceptar la violencia y tolerar a los violentos? Por supuesto que no. Una cosa es aceptar que la violencia es algo que nos pertenece y admitir incluso que nos resulta útil para ciertas finalidades de sobrevivencia, pero otra cosa muy distinta es mostrarse conforme con que la violencia dé rienda suelta a todos sus excesos. Precisamente para protegernos de la violencia se han creado las instituciones represivas del Estado. Para prevenir los abusos derivados de la violencia y salvaguardar a los más vulnerables, existen los derechos humanos, que son una construcción tan humana como lo es la agresividad.

La violencia quiere imponerse por la fuerza (física o psicológica) negando los valores sobre los que se edifica la civilización y la cultura. La violencia pretende reducir a “cosa” a las personas, negando su dignidad, lo cual resulta intolerable desde el punto de vista ético y jurídico. Sin embargo, la lucha contra la violencia y sus causas no puede

ser tomada de manera absoluta. Como decía Santiago Genovés –un estudioso de los fenómenos violentos– hay que aprender a “entender más y a juzgar menos”. Lo cual significa que en la medida en que avancemos en nuestro autoconocimiento, tendremos mejores elementos para evitar prejuicios y favorecer un mejor sustento para nuestras instituciones. Entender la violencia, paradójicamente, nos servirá para afianzar mejores condiciones de existencia para todos.

Bibliografía

- Alberoni, Francesco. (1998). *Valores*. Barcelona: Gedisa.
- Amorós, Cecilia. (2000). “Sartre”. *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*. Barcelona: Crítica.
- Berkowitz, Roger. (2010). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Nueva York: Fordham University Press.
- Bobbio, Norberto. (1982). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.
- Capellá, Alfredo. (2001). *Tan humanos. Sobre un ser de luz y sombra*. Barcelona: Herder.
- Damasio, Antonio. (2006). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- Dawkins, Richard. (2002). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- D.P. Chico y M. Barroso [eds]. (2007). *Pluralidad de la filosofía analítica*. Madrid: CICS y Plaza y Valdés.
- Ellis, Albert, y John Gullo. (1978). *Homicidios y asesinatos*. México: Grijalbo.
- Freud, Sigmund. (1979). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ghiglieri, Michael P. (2005). *El lado oscuro del hombre. Los orígenes de la violencia masculina*. Barcelona: Tusquets.
- Golding, William. (1998). *El señor de las moscas*. Madrid: Alianza.
- Hanns, Luiz Alberto. (2001). *Diccionario de términos alemanes de Freud*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Hobbes, Thomas. (1950). *Leviatán [1651]*. Nueva York: Dutton.
- Johnson, Steven. (2008). *La mente de par en par. Nuestro cerebro y la neurociencia en la vida cotidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kartalopoulos, Stamatios V. (1996). *Understanding Neural Networks and Fuzzy Logic*. Nueva Jersey: Press Understanding Science & Technology Series.
- Lombroso, Cesare. (2006). *El hombre delincuente en relación con la antropología, la jurisprudencia y la disciplina carcelaria*. Durham: Duke University Press.
- Ostrosky-Solís, Feggy. (2008). *Mentes asesinas. La violencia en tu cerebro*. México: Quo Libros.
- Pinker, Steven. (2007). *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Priest, Graham. (2006). *In contradiction, A Study of the Transconsistent*. Oxford: Oxford University Press.
- Roemer, Andrés. (2001). *Economía del crimen*. México: Editorial Limusa.
- Rousseau, Jean Jacques. (2007). *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- San Agustín. (1986). *Confesiones*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sartre, Jean Paul. (1996). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- (1981). *Cahiers pour une morale*. París: Ed. Galimard.
- Sanmartín, José (coord). (2004). *El laberinto de la violencia. Causas, tipos y efectos*. Barcelona: Ariel.
- Schwartzmann, Helen. (1986). *Cultural dimensions of play, games, and sport*. Reino Unido: Human Kinetics Publishers.
- Smith Churchland, Patricia. (1986). *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology.