
VIOLENCIA, DERECHO Y RELIGIÓN EN EL
PENSAMIENTO DE BALLESTEROS, ŽIŽEK
Y HAN. ACUERDOS Y DESACUERDOS.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Aproximación a la realidad de la violencia* II.a. *Ballesteros: la violencia como 'patología de la otredad'.* II.b. *Žižek: la violencia inherente al 'estado normal de las cosas'.* II.c. *Han: violencia de la 'negatividad' y violencia de la 'positividad'.* III. *El Derecho la violencia y la no-violencia* III.a. *Ballesteros: el Derecho como no discriminación y no violencia.* III.b. *Žižek: el Derecho como instrumento de opresión del capital.* III.c. *Han: el Derecho como instrumento de la no-violencia.* IV. *Corolario final: las religiones y la violencia.* IV.a. *Ballesteros: el perdón como presupuesto de la no violencia* IV.b. *Žižek: el ateísmo como camino hacia la paz.* IV.c. *Han: el papel ambivalente de la religión.*

Resumen: Este artículo trata el pensamiento de tres de los principales autores que han tratado con mayor profundidad el tema de la violencia en nuestro tiempo: Jesús Ballesteros, Slavoj Žižek y Byung Chul Han. A partir del estudio de sus escritos se comparan las convergencias y divergencias de los autores en temas como el papel del derecho o la religión ante la violencia.

Palabras clave: Ballesteros, Žižek, Byung Chul Han, violencia y derecho, violencia y religión.

Abstract: This article exposes the thoughts of the three principal authors that have talk about the topic of violence in our time: Jesus Ballesteros, Slavoj Žižek and Byung Chul Han. From the study of their writings, the convergences and divergences in topics such as the role of the law or religion in the face of violence.

Keywords: Ballesteros, Žižek, Byung Chul Han, Violence and law, violence and religion.

I. INTRODUCCIÓN

Numerosos han sido los autores e innumerables las obras que han analizado desde las más diversas perspectivas el tema de la violencia¹. No obstante, en lo que llevamos de tercer milenio, tres son los autores cuyas aportaciones sobre esta cuestión, a nuestro juicio, han afrontado el análisis de la violencia con una mayor densidad filosófica: asumiendo el enorme legado doctrinal e integrándolo en la singularidad del actual contexto social, económico y político: Ballesteros, Žižek y Han. La singularidad de las monografías que estos tres autores han dedicado al tema radica en que, partiendo de enfoques muy diferentes, sin embargo convergen en la mayor parte de sus diagnósticos. Determinar, en líneas generales, los acuerdos y desacuerdos entre estos autores y sus tesis sobre la violencia es el objeto fundamental de este trabajo.

El primero de estos autores, atendiendo la cronología de las obras, es el profesor Jesús Ballesteros. En su obra *Repensar la paz* (Madrid, 2006), recogiendo la esencia de diversos trabajos suyos de comienzos de los ochenta, expone con detalle las tres formas básicas de violencia que, a su juicio, han ido incrementando progresivamente su presencia en la sociedad: la *explotación económica* (manifestada fundamentalmente en la explotación del otro reducido a pura mercancía), la *violencia lúdica* (manifestada en la reducción del otro a puro objeto de goce o deseo) y la *violencia política* (bajo las formas de totalitarismo, terrorismo y fundamentalismo). El segundo de estos autores, Slavoj Žižek, publicaba poco después otra importante obra titulada *Violence* (London, 2008), en la que identificaba dos tipos básicos: la *violencia objetiva* (basada en la imposición de un standard de normalidad social)

¹En este sentido cabe destacar, entre otros muchos, los que provienen del análisis marxista, como el de Engels (*El papel de la violencia en la historia*, 1863) o Merleau-Ponty (*Humanismo y Terror*, 1968); los del sindicalismo revolucionario como George Sorel (*Reflexiones sobre la violencia*, 1908); hasta los clásicos trabajos de Walter Benjamín (*Sobre la crítica de la violencia*, 1921) o Hannah Arendt (*Sobre la violencia*, 1969) y, a finales del siglo XX, los de René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 1995) o John Keane (*Reflexiones sobre la violencia*, 1996).

y la *violencia subjetiva* (alteración de ese estado de cosas, que no siempre supone un mal). Entre una y otra identifica también la económica, la política y, especialmente, la religiosa. Finalmente, el tercero de los autores, Byung Chul Han, en uno de sus ensayos más densos, *Topología de la violencia* (Múnich, 2015)² aborda el tema primando la dimensión *subjetiva* y afirmando la actual invisibilidad e interioridad de la violencia, derivada de la nueva estructura social basada en el rendimiento y la positividad. El presente trabajo, además, analiza la relación entre el Derecho y la violencia tal y como la plantean estos tres autores, constatando un sustancial acuerdo entre Ballesteros y Han respecto a la esencial no violenta del Derecho, frente a Žižek que lo considera un instrumento de opresión del capital. Finalmente, como corolario, se apunta el profundo desacuerdo en cuanto a la esencia ‘no violenta’ de la religión y al papel que ésta juega en la construcción de la paz. Ballesteros destaca la aportación de las religiones que denomina ‘abiertas’ (como el cristianismo), mientras que Žižek considera el fenómeno religioso como esencialmente violento. Para Han, la religión juega un papel ambivalente: en las sociedades premodernas fue causa de violencia y al mismo tiempo fue un instrumento para prevenirla. En la sociedad tardomoderna ha sido absorbida por el capitalismo.

II. APROXIMACIÓN A LA REALIDAD DE LA VIOLENCIA

a. Ballesteros: la violencia como ‘patología de la otredad’

En el primer capítulo de su monografía *Repensar la paz*³, el profesor Ballesteros, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia (España) aborda el problema de la violencia, desarrollando y profundizando en las ideas que ya había apuntado muchos años antes (1973) en su artículo *El derecho*

²El original en alemán se titula *Topología der Gewalt*, Múnich, 2013.

³Ballesteros, Jesús, *Repensar la paz*, Madrid, EIUNSA 2006, p. 17-60.

como *no-discriminación y no-violencia*⁴. Su análisis parte de un presupuesto fundamental: la idea de violencia, tanto en su epistemología como en el uso ordinario que se hace de la palabra, remite a la negación del respeto debido a una persona o a una regla. Y ése es –a su juicio– el distintivo específico de la realidad de la violencia, lo que la distingue del simple uso de la fuerza: “la omisión del respeto exigido”⁵. De ahí la posibilidad de que pueda obligarse a alguien a hacer algo que no desea, mediante el uso de la fuerza, pero que tal comportamiento no pueda calificarse como ‘violento’, porque podría justificarse apelando a razones legitimadoras como el mantenimiento de la paz o la seguridad, o incluso el propio bien de la persona coaccionada. De igual modo, también cabe concebir un ejercicio de la violencia sobre otros sin el recurso a la fuerza física, en el cual la carencia del respeto debido proviene de una situación de prepotencia de la persona que ofende o maltrata. Así pues, Ballesteros desliga conceptualmente la violencia del plano inmanente de la simple coacción física y la sitúa en un plano trascendente: el *reconocimiento* y el *respeto*. La esencia última de la violencia no sería otra cosa que “la negación del reconocimiento debido a la persona por el mero hecho de ser tal, como negación de lo que en la persona hay de sagrado e inviolable: su vida y su dignidad personal”⁶. La negación del imperativo de la dignidad de la persona humana supone la negación del respeto al otro como sujeto de derechos inalienables⁷.

Así pues, cabría decir que Ballesteros concibe la violencia como una ‘*patología de la alteridad*’, como un modo ‘*patológico*’ de relacionarse con el otro, al margen del imperativo moral kantiano que impulsa a tratar a todo ser humano como un fin y nunca como un medio. Eliminando el respeto (el reconocimiento del otro como sujeto con dignidad y derechos) el otro aparece como un ser que puede ‘usarse’ (para el goce sensible o para el

⁴Ballesteros, Jesús, “El Derecho como no-discriminación y no-violencia”, *Anuario de filosofía del derecho*, n° 17, 1973-1974, p. 159-166.

⁵Ballesteros, Jesús, *Repensar la paz*, cit., p. 17.

⁶*Ibidem.*, p. 17-18.

⁷*Ibidem.*, p. 19.

lucro) y que puede ‘dominarse’. A partir de ahí, Ballesteros da un paso más en la concreción de la esencia de la violencia y afirma que con ella se trata también de eliminar la *resistencia* del otro; es decir, “la violencia pretende hacer de los hombres animales domesticables para cualesquiera fines y para ello debe eliminar toda rebeldía”⁸. En ese sentido, Ballesteros establece una significativa asociación entre los términos (y las realidades) de la ‘resistencia’ y la ‘no violencia’, de modo que la resistencia aparece allí donde hay violencia. Y también establece una asociación entre las nociones de ‘resistencia’ y ‘duración’. De modo que, según afirma, una de las formas más sutiles de penetración de la violencia es el intento de destruir todo lo que ‘dura’, invitando al hedonismo *instanteísta*, como el medio más fácil y eficaz para eliminar toda ‘resistencia’⁹.

En definitiva, para Ballesteros, cabría identificar tres formas fundamentales de violencia, que pasan por la reducción del *otro* a mero objeto de *uso*, o bien a mero objeto de *goce*, o bien a mero objeto de *dominación*. A partir de estas tres formas básicas, Ballesteros establece una triple tipología de la violencia: la ‘violencia económica’ (uso), la ‘violencia lúdica’ (goce) y la ‘violencia política’ (dominación)¹⁰.

En primer lugar, Ballesteros advierte una estrecha conexión entre economicismo y violencia. Conexión que deriva de convertir los fines en medios y los medios en fines. La sobrevaloración de los medios –el dinero y la propiedad en general– conduce a la falta de respeto por lo esencial: la vida y la dignidad de las personas. La inmoderada atención al *tener* lleva al completo olvido del *ser*. La desmesurada preocupación por las cosas conduce a la violencia sobre las personas. De ahí que la esencia última de la violencia economicista consiste precisamente en la venta de lo que no es alienable, reduciendo al otro a un objeto de uso o de explotación¹¹. Ballesteros toma como referencia el aná-

⁸*Ídem.*

⁹*Ídem.*

¹⁰*Ibidem.*, p. 20.

¹¹*Ibidem.*, p. 23.

lisis marxista clásico de la ‘alienación’, considerando que realiza un diagnóstico acertado, puesto que el capitalismo propugnaba la reducción de la vida del trabajador a pura mercancía. Pero, al mismo tiempo, Ballesteros denuncia la insuficiencia de ese análisis, señalando que Marx tampoco superó el planteamiento capitalista, al reducir al hombre a mero “*animal laborans*” privándole de toda dimensión ontológica o metafísica. Para Ballesteros, Marx acertó en su denuncia de la venalidad de la sociedad capitalista inicial, pero su construcción teórica no fue capaz de superarla. Su concepción del hombre como mero ‘sujeto social’ no le permitió concebir la existencia de algo verdaderamente *inalienable* en la persona y, por tanto, no comprendió que sólo desde el reconocimiento de algo ‘sagrado’ en el hombre (lo inalienable) cabe oponerse a la violencia que supone vender o comprar lo inalienable¹².

También considera acertado Ballesteros el diagnóstico inicial de Marx sobre el carácter alienante del trabajo (venta del cuerpo de la persona que generaba esclavitud), basado en las condiciones inhumanas en las que éste se desarrollaba en la originaria sociedad industrial. Pero señala el error de Marx al fundamentar esa alienación sobre la distinción irreductible entre trabajo *manual* e *intelectual*; distinción que por sí misma le impedía atisbar vías para superarla, puesto que humanizar el trabajo consistía precisamente en superar esa dicotomía. En ese sentido, Ballesteros apunta al papel que la tecnología ha desempeñado como instrumento para la ‘desalienación’ del trabajo y el fin de la explotación laboral, algo que Marx no pudo (o no supo) prever. En efecto, el desarrollo tecnológico reclama por sí mismo que el *proletario* deje de serlo, al exigirle conocimientos técnicos que antes no le eran necesarios. Con ello, el trabajo integra necesariamente ambas dimensiones (manual e intelectual); de ahí que haya fracasado la profecía marxista de la progresiva proletarización y que sean las clases medias las que se hayan extendido en la sociedad postindustrial¹³.

¹²*Ibidem.*, p. 25.

¹³*Ibidem.*, p. 26-32.

Ballesteros apunta, sin embargo una paradoja, al analizar la nueva senda por la que discurre la *violencia económica*. Ya no viene determinada por la explotación laboral sino que discurre justamente por el camino contrario: por la senda del *no-trabajo*; es decir, la marginalidad y la exclusión. En la sociedad actual –afirma–, al menos dentro de los países desarrollados, la explotación económica del trabajador ha dejado de ser la violencia por antonomasia para dejar paso a otra forma de violencia: la *marginación económica*. Esta manifestación es consecuencia del nuevo enfoque del capitalismo basado en la generación de ‘excedentes’ humanos en el ámbito laboral y la financiarización de la economía. Desde esta perspectiva, el hombre ha pasado de ser un objeto de uso y explotación a ser un objeto de ‘desecho’, muy en sintonía con las denuncias del papa Francisco sobre la actual ‘cultura del descarte’¹⁴.

En segundo lugar, alude Ballesteros a la que denomina ‘*violencia lúdica*’, ligada a una reducción del otro a objeto de ‘goce’. El origen de esta segunda manifestación de la violencia lo señala en la reducción de la razón a su dimensión puramente instrumental, que impide al sujeto plantearse cuestiones relativas al sentido y a la teleología y lo conducen al *narcisismo*. El narcisismo supone una exclusiva y absoluta afirmación de yo y un absoluto desprecio del otro en cuanto que otro; es decir, su reducción a puro objeto instrumental de consumo o de deseo que culmina en la violencia. Ballesteros asume el análisis de Daniel Bell (*Las contradicciones culturales del capitalismo*) para denunciar el *esteticismo* propio de la sociedad occidental actual, asumido por el capitalismo en forma de *consumismo*; es decir, la obsesión por conseguir la satisfacción inmediata del deseo. La paradoja del capitalismo actual es evidente: exige máximo sacrificio y esfuerzo en la producción, mientras alienta un modelo de vida desenfrenado, consumista y hedonista, que acaba

¹⁴*Ibidem.*, p. 32 y Ballesteros, Jesús, “La insostenibilidad de la globalización existente: de la financiarización a la ecologización de la economía y de la sociedad”, en *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, Vol. I – Número 8 – Febrero de 2012 – p. 15-36.

por generar violencia al reducirlo todo, incluso a la persona, a objeto de consumo¹⁵.

Ballesteros señala tres causas fundamentales de la '*violencia lúdica*': la exaltación del 'juego' como sentido único de la vida; la reducción del tiempo al instante (el 'instanteísmo') y la eliminación de la distinción entre lo normal y lo anormal en el plano lógico y en el psicológico. En el primero de estos elementos, la referencia fundamental para Ballesteros es Frederick Nietzsche, en cuya obra considera condensado el sentido más profundo de la concepción estético-lúdica de la vida, que hoy se impone en la sociedad occidental. La exaltación de la figura del *niño* en la obra de Nietzsche nada tiene que ver con la humildad del hombre ante Dios, propia del pensamiento cristiano. Lo que Nietzsche exalta en el niño es, destaca Ballesteros, la ausencia de sentido de culpa y de temporalidad; en definitiva, la visión de la vida como juego y goce del instante, su vivir más allá del bien y del mal. Una exaltación de la imagen del niño que provoca hoy la masiva presencia de actitudes infantilizadas en la sociedad, que no son más que la pervivencia en los adultos de las actitudes de los niños¹⁶.

Para Ballesteros el *esteticismo* consiste en preconizar la exclusividad de la dimensión lúdica, desvalorizando la diferencia entre realidad y representación. El juego (que en el niño siempre es una representación) reemplaza a la propia realidad, porque la vida ya no tiene otro sentido que el juego. Pero si la realidad es un juego (una representación) entonces la representación se pone también por encima de cualquier norma moral. Ya los románticos, como Schiller (*Cartas sobre la educación estética del hombre*) habían colocado el estadio estético por encima del moral, como también lo hicieron los autores de la izquierda freudiana: Reich, Marcuse, N. Brown, etc.; o los de la antipsiquiatría, como Laing, Cooper, Foucault, Deleuze, Derrida, etc.

Ballesteros señala a Artaud y el movimiento *Living Theatre* (el teatro debe pasar a la calle) como el detonante que rompe de

¹⁵*Ibid.*, p. 35.

¹⁶*Ibidem.*, p. 37-38.

facto la separación entre escenario y vida real. A partir de ahí, buena parte de la «violencia callejera», de lo que se llamó la «pandilla dionisiaca», puede atribuirse a esta visión lúdica de la vida en la no se distingue entre fantasía y realidad y que desconoce el respeto al otro, ya que se actúa guiado por un exclusivo afán de juego y diversión. De este modo, la representación teatral de la violencia se transforma en la violencia como representación teatral. Aparece así la violencia '*iocandi causa*'; es decir, un tipo de violencia ligada a la diversión, al juego, sin buscar siquiera coartadas; una violencia que es la más brutal por cuanto que es enteramente gratuita y que remite a la idea nietzscheana de la 'dimensión festiva de la crueldad'¹⁷.

La segunda de las causas de la violencia lúdica aludida por Ballesteros es el *instanteísmo*; esto es, la reducción del tiempo al instante presente. Con ello se escamotea la diferencia esencial entre el hombre y el animal. La primacía del instante impide al sujeto conectar con el pasado (olvida su condición de criatura, de heredero de un legado) y le impide también conectar con el futuro (situar la vida en clave de proyecto, reduciendo sus actos a mera reacción ante impulsos o estímulos). La primacía del *instante* y la primacía del *instinto* tienden a animalizar la vida humana. Es decir, la reducen a maximizar el goce del instante presente: satisfacción inmediata de los deseos rechazando todo aplazamiento de la gratificación. De ahí que el único mal a evitar sea el dolor, porque constituye un sinsentido al frustrar la pulsión por el goce. Ballesteros señala esta concepción instanteísta de la vida como fundamento de la aceptación social de dos de las formas más extendidas de violencia lúdica en nuestro tiempo: el aborto y la eutanasia¹⁸.

La última causa generadora de *violencia lúdica* la encuentra Ballesteros en el 'permisivismo', concebido como la eliminación de la diferencia entre lo *normal* y lo *anormal* en el plano lógico y en el psicológico; algo que conduce a negar la realidad misma de la 'perversión'. La abolición de la ontología y la consiguiente

¹⁷Ibidem., p. 38-42.

¹⁸Ibidem., p. 42-44.

liberación del sentimiento de culpa permiten e incitan a realizar todo tipo de perversiones. La pornografía, que no es otra cosa que una exhibición de toda clase de perversiones sexuales, representa el paradigma de esta violencia lúdica. Citando a Gabriel Marcel, Ballesteros afirma que la pornografía es en sí misma violencia antes que sexo¹⁹.

Finalmente, Ballesteros desarrolla un tercer tipo de violencia que denomina '*violencia política*'. Señala dos formas en las cuales se manifiesta en nuestro tiempo: el totalitarismo u opresión ejercida desde el poder establecido (ligado a genocidios, campos de concentración, tortura, deportaciones, tribunales políticos, la pena de muerte...) y el terrorismo o violencia realizada desde zonas ajenas al poder, pero que aspiran a detentarlo (ligado a secuestros, atentados, y amenazas de todo tipo). En el fondo, totalitarismo y terrorismo son dos caras de un mismo fenómeno con un mismo fin: conseguir la alienación total del individuo a la comunidad política o al grupo que pretende representarla. En el totalitarismo se ha producido ya esta situación de total sumisión de la persona al Estado y el despoje de sus derechos. El terrorismo aspira a eso mismo, al pretender que la persona se sienta «vendida» y acabe entregando todos sus derechos al poder²⁰.

Para Ballesteros, la violencia política tiene siempre un carácter *colectivo*. Mientras que el actor de la violencia económica o la violencia lúdica tiende a ser el individuo, aquí siempre hay un '*nosotros*' en virtud del cual se actúa: la nación, la clase, la raza... Es una colectividad a la que se trata de dar sustantividad propia y convertirla en un TODO. Desde esa perspectiva, la violencia política resulta mucho más grave que la económica porque, además de la expropiación de lo *corporal* o lo *material* del hombre, supone también la «expropiación del alma»²¹.

La violencia política –afirma Ballesteros– tiene además un carácter *purificador* o *redentor*. Mientras que la violencia lúdica

¹⁹*Ibidem.*, p. 44-46.

²⁰*Ibid.*, p. 46.

²¹*Ibid.*, p. 48.

apela a la espontaneidad y al impulso, fruto de una concepción cínica del mundo que ignora la seriedad de la vida, la violencia política se presenta como *soteriológica* (salvadora), es decir, obsesionada por erradicar el mal, lo que conduce al *fanatismo*. Siguiendo la estela de Marcel, Ballesteros define al fanático como un individuo falto de vida interior, ‘vacío’ por dentro, que nunca puede ser un solitario porque su total extroversión necesita del grupo (del nosotros) para rellenar ese vacío. Al producirse una identificación emocional con el *nosotros*, el reconocimiento del otro se restringe a los miembros del grupo, lo que genera indiferencia o incluso odio hacia el que no es de ‘los nuestros’, que acaba asumiendo el perfil de ‘chivo expiatorio’ (como sucede en todo genocidio). Por otra parte, se produce también una identificación acrítica de la verdad con las ideas del grupo. Apunta aquí Ballesteros una importante diferencia entre el creyente (siempre abierto a profundizar en la verdad) y el fanático (siempre encerrado en un credo excluyente). En definitiva, para Ballesteros, la violencia política remite en última instancia a la creencia en un historicismo cerrado y absoluto, que no acepta la existencia de un juicio que trascienda la historia²².

²²El creyente es alguien consciente de que no posee la verdad, sino que en cierto modo es la verdad la que le posee a él, en la medida en que supone una conexión con una realidad trascendente que es un Dios personal. Eso mismo le indica que la verdad ha de buscarse y acatarse pero que a mas podrá descifrarse en toda su profundidad, siempre tendrá una comprensión limitada, nunca llegará a poseerla del todo. El fanático, en cambio, es alguien que ha eliminado su relación con lo trascendente y se considera en posesión de toda la verdad y con absoluta legitimidad para imponerla. En esa línea, Ballesteros afirma que, en el fondo, el fanático y el totalitario son nuevos ‘gnósticos’, en la línea de Joaquín de Fiore, que sostienen la existencia de leyes inexorables que presiden el desarrollo de la historia y que acaba por afirmar la divinización de la propia historia. Autores posteriores como Lessing, Fichte, Schelling, Hegel, Hess, Marx o los teóricos del Tercer Reich, según justifica en un amplio desarrollo, han seguido la estela del joaquinismo, asumiendo de un modo u otro su periodificación de la historia en tres edades o reinos. (*Ibid.*, p. 49-59).

b. Žižek: la violencia inherente al 'estado normal de las cosas'

El planteamiento desarrollado por Slavoj Žižek, en su obra *Sobre la violencia* (2008)²³ coinciden en algunos aspectos sustanciales con el pensamiento de Ballesteros, aunque el tratamiento que Žižek hace de la cuestión en esta obra está lejos de la sistemática y estructura que ofrece Ballesteros²⁴. El conocido y polémico filósofo esloveno, que podría ubicarse en lo que él mismo denomina la 'post-izquierda' (una especie de síntesis entre el post-marxismo y la postmodernidad decadente con ribetes de nihilismo), en cierto modo, también identifica el fenómeno de la violencia como una 'patología de la alteridad'; pero lo hace fundamentalmente en clave de 'superestructura', muy congruente con el análisis marxista. La auténtica realidad de la violencia no reside, para Žižek, en la estridencia de los actos de terror y de crimen, los disturbios civiles o los conflictos internacionales. Estas señales constituyen un modelo de violencia que denomina 'subjetiva', pero que no son sino un 'señuelo fascinante', excesivamente visible, del que hay que distanciarse para poder captar el 'trasfondo'; ese núcleo invisible y silencioso –la violencia *objetiva*– inherente a lo que percibimos como 'el estado normal de cosas'. Como más tarde dirá en el *Epílogo* de esta obra: "es difícil ser realmente violento, realizar un acto que perturbe con violencia los parámetros básicos de la vida social"²⁵. Si no tenemos en cuenta esta violencia *invisible* no seremos capaces de entender lo que parecen ser explosiones *irracionales* de violencia *subjetiva*²⁶.

Este es el ámbito de análisis que Žižek considera fundamental y prioritario y que, sin embargo, queda habitualmente olvidado frente al poder mediático de las manifestaciones *subjetivas*

²³Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Madrid, Austral 2009, p. 23. El original inglés se titula *Violence*, publicado por Booket, Londres 2008.

²⁴Esta obra de Žižek compendia seis ensayos (tal y como se recoge en el subtítulo) por lo que el tratamiento del tema resulta menos académico, a pesar de que el autor los ha organizado con la pretensión de dotar a la obra de una mínima unidad y coherencia.

²⁵Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, cit., p. 244.

²⁶*Ibidem.*, p. 9-10.

de la violencia; en especial, las crisis humanitarias, el terrorismo, etc., que imponen una actuación inmediata, pero que impiden reflexionar sobre el ‘trasfondo’, sobre el substrato que genera las condiciones de posibilidad de esos actos. De ahí que, en una actitud polémica y provocadora, Žižek afirma la necesidad de ‘distanciarse’ de las víctimas y resistir la tentación de implicarse, de ‘actuar’; proponiendo la actitud de ‘esperar y ver’ para hacer un análisis paciente y crítico²⁷. Lo que necesitamos ante tantas imágenes y representaciones mediáticas de la violencia es –afirma rotundo– (como hizo Lenin después de la catástrofe de 1914, retirándose a un lugar escondido de Suiza para leer la ciencia de la lógica de Hegel) retirarnos y aprender qué causa esa violencia²⁸.

En esa dimensión *subjetiva* de la violencia, como veremos más adelante, el análisis de Žižek es mucho más pobre y genérico que el de Ballesteros, porque no alcanza a identificar la importante dimensión *lúdica* señalada por éste. En realidad, todo acto violento de un sujeto contra otro (o contra otros) es para Žižek un acto de violencia *subjetiva*, sea cual sea la causa que lo origine y los medios que utilice. Y todos esos actos le parecen en sí mismos irracionales (de ahí que no le susciten demasiado interés analítico). La única explicación que cabe encontrarles pasa por identificar el substrato sistémico que los provoca, en el cual encuentra Žižek el auténtico núcleo ‘objetivo’ de la violencia. En todo caso, en cuanto que ‘patología de la alteridad’, mantiene como eje fundamental del acto violento la despersonalización del otro; la abolición del concepto de *prójimo*, en cuanto que *próximo*. Aunque –según afirma– esto solo resulta patente, visible, en acciones paradigmáticas como el Holocausto, los gulags o las torturas de Abu Ghraib²⁹.

Para Žižek, la violencia *subjetiva*, esa moderna ‘patología de la alteridad’, tiene su raíz en el planteamiento fallido de la ‘tolerancia liberal’, que afirma respetar al ‘otro’ pero lo hace mientras que ese otro no sea realmente ‘otro’; es decir, mientras no se acerque *demasiado* llegando a invadir mi espacio. Ese

²⁷*Ibidem.*, p. 15-16.

²⁸*Ibidem.*, p. 18.

²⁹*Ibidem.*, p. 20-23.

planteamiento, en lugar de respeto o reconocimiento, lo que ha generado es miedo al otro, respaldado por un derecho a permanecer a distancia segura de los demás³⁰. Se ha producido una reducción de todos los humanos a la ‘nuda vida’, a la condición de *homo sacer*, un ser que se proclama sagrado pero que puede ser excluido de cualquier derecho. Puesto que –según afirmamos– limitamos a un conocimiento abstracto del sufrimiento, nos resulta más difícil torturar o presenciar la tortura de un individuo que permitir el lanzamiento de una bomba que puede causar a miles y miles de personas una muerte mucho más dolorosa. Seguimos condicionados éticamente por las reacciones emocionales e instintivas ante el sufrimiento que presenciamos: disparar a alguien nos parece mucho más repulsivo que apretar un botón que mata a miles de personas³¹. De ahí que, para Žižek, la violencia se mide por la ‘proximidad’ de la víctima; en última instancia se reduce a la *abolición de la dimensión del prójimo* (con toda la carga judeocristiana y freudiana del término). En el acto de violencia la víctima deja de ser un *prójimo* y se convierte en un objeto de cálculo utilitario del sufrimiento³².

Žižek critica el universal *respeto a la otredad*, proclamado por Lévinas, afirmando que provoca una faceta *anversa*, absolutamente contraria a la consideración del prójimo como el otro imponderable que merece nuestro respecto incondicional. Se trata de la figura del enemigo-otro imponderable, el enemigo que es el otro absoluto, que ya no es honorable, sino alguien cuyo razonamiento nos es absolutamente ajeno, de modo que no es posible ningún punto de encuentro con él sino solo su exterminio. Ciertamente Lévinas no tenía esto en mente, pero su noción ‘traumática’ de prójimo la preparó. Por horrible que pueda sonar, afirma Žižek, el abismo de otredad del que emana el imperativo ético de Lévinas tiene el mismo origen que la figura nazi del judío como el enemigo-otro subhumano³³.

³⁰*Ibidem.*, p. 57.

³¹*Ibidem.*, p. 58-59.

³²*Ibidem.*, p. 61-62.

³³*Ibidem.*, p. 72-73.

De este modo, el 'otro' ya no es otro ser humano, con una rica vida interior llena de historias personales que dan sentido a su vida, puesto que una persona así no puede ser un enemigo. "Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado". El paradigma literario de esta tesis es el Frankenstein de Mary Shelley. La autora, en la mitad del libro, le deja contar al monstruo la historia desde su propia perspectiva. Porque el monstruo no es una cosa, sino que está plenamente subjetivizado. Es un asesino que se revela profundamente herido y desesperado, ansiando encontrar compañía y amor. Pero esto tiene un límite: ¿Hitler puede ser calificado como enemigo porque su historia no fue escuchada? Hay algo que nunca deja de sorprender a la conciencia ética ingenua: ¿cómo es posible que la gente que comete actos terribles de violencia contra sus enemigos pueda desplegar una cálida humanidad y una sincera preocupación por los de su grupo? Así lo constató Hannah Arendt respecto de los nazis. Y así lo constataron respecto de Stalin, Beria o Malenkov sus respectivos hijos: a esos tres monstruos los calificaron como padres cálidos, cariñosos, familiares, honestos, trabajadores³⁴. En este aspecto, Žižek conecta con la figura del *fanático* y su 'vacío interior' que señalaba Ballesteros en su descripción de la violencia *política*: el respeto y reconocimiento hacia el otro sólo se realiza frente a los del grupo (los 'nuestros'), mientras que el odio al ajeno no se percibe como tal sino como defensa ante quien representa una amenaza al propio grupo³⁵.

En la dimensión *objetiva* de la violencia, Žižek alude a dos tipos: la violencia *simbólica*, encarnada en el lenguaje y sus formas (con su imposición de un determinado universo de sentido) y la violencia *sistémica*, constituida por las consecuencias catastróficas del funcionamiento del sistema económico y político³⁶. En esta manifestación *sistémica* (la superestructura de la violencia que, paradójicamente, se mantiene oculta, invisible).

³⁴Ibidem., p. 62-64.

³⁵Ballesteros, Jesús, Repensar la paz, op. cit., p. 126-128.

³⁶Žižek, Slavoj, Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales, op. cit., p. 26-

Žižek también coincide sustancialmente con Ballesteros (violencia económica y política), al afirmar que si bien es cierto que la violencia *subjetiva* provoca la demonización de quien la ejerce, la violencia *objetiva* está enraizada en los orígenes mismos del sistema capitalista. Žižek lo afirma sin ambages: “el destino de un estrato completo de población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa solipsista del capital, que persigue su meta del beneficio con la indiferencia sobre cómo afectará dicho movimiento a la realidad social... es la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes en la vida real. Es ahí donde reside la violencia *sistémica* fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socio-ideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus malvadas intenciones, sino que es puramente objetiva, sistémica, anónima”³⁷.

Žižek asume el clásico análisis marxista: “en un mundo que se define por el intercambio de mercancías, los individuos en su vida cotidiana se perciben –al igual que los objetos que encuentran– como algo contingente [...] El capitalismo no es simplemente el ‘universal en sí’, sino el ‘universal para sí’, en cuanto que se trata de un poder que socava todos los mundos de vida particulares, sus culturas y tradiciones, capturándolos en su vórtice [...] Por ello Badiou afirmó que vivimos un tiempo *desprovisto de mundo*: la universalidad del capitalismo reside en el hecho de que el capitalismo no es el nombre de una civilización, de un mundo cultural-simbólico específico, sino que es el nombre de una máquina económico-simbólica neutral que opera en cualquier mundo... El problema del capitalismo no es su secreto prejuicio eurocéntrico (el capitalismo ya ha roto su cordón umbilical con Europa) sino el hecho de que es realmente universal, una matriz neutral de relaciones sociales”³⁸.

Con relación a la violencia *simbólica*, Žižek cuestiona a

³⁷Ibidem., p. 23.

³⁸Ibidem., p. 180-187.

quienes entienden la globalización como una oportunidad para el planeta de ser un espacio unificado de comunicación para toda la humanidad, porque muy a menudo no advierten el lado oscuro de su propuesta. En efecto, si el prójimo se reduce a una ‘cosa’, a un intruso traumático, cuando se acerca demasiado lo que provoca son reacciones agresivas. Aquí Žižek coincide con Sloterdijk en que más comunicación lo que significa, sobre todo, es más conflicto. Por ello afirma que la actitud de ‘comprender al otro’ debe incluir también la actitud de ‘apartarse del camino del otro’ manteniendo una distancia apropiada³⁹. En este sentido discrepa radicalmente de quienes afirman la importancia del lenguaje para la no-violencia. A su juicio se equivocan quienes sostienen que el diálogo, el debate, el intercambio de palabras, supone siempre un mínimo reconocimiento de una parte por la otra, aun cuando revista cierto nivel de agresividad. Žižek sostiene todo lo contrario: el lenguaje está infectado por la violencia, porque se produce bajo circunstancias contingentes *patológicas* que distorsionan la comunicación simbólica. Citando a Hegel, afirma que en toda simbolización siempre hay violencia, porque el lenguaje simplifica el objeto y lo reduce a una única característica. Cualquier espacio de discurso –Lacan- está basado en una imposición violenta e irracional por parte del ‘significante-amor’ cuyo único fundamento es ‘porque lo digo yo’. En el encuentro con el otro (incluso Lévinas lo reconoce) no hay reciprocidad absoluta. La intersubjetividad siempre está desequilibrada. El discurso de la igualdad (el otro yo) –afirma- está sostenido siempre por un eje asimétrico de amor frente a esclavo⁴⁰.

Como decíamos al principio, para Žižek como para Ballesteros, la violencia subjetiva representa una *patología de la alteridad*. Supone la despersonalización del otro, el despojarle de la condición de prójimo y convertirlo en cosa, en un objeto, en un enemigo. Precisamente por eso, para Žižek, constituye una ‘*ingenuidad ética*’ pensar que la no-violencia puede surgir del encuentro con el otro (basado en el imperativo ético lévinasiano del res-

³⁹Ibidem., p. 76-77.

⁴⁰Ibidem., p. 78-80.

peto). Por un lado, porque el encuentro intersubjetivo siempre es asimétrico y, por tanto, desconfiado, temeroso o dominador, y siempre tiene su referencia en la dialéctica amigo-enemigo. Y, por otro lado, porque el lenguaje encierra en sí mismo la imposición violenta de un universo de sentido (el significante-amor de Lacan) sin el cual no cabe la comunicación. Por ello, toda comunicación es siempre coactiva y violenta. Solo se comunica cuando no hay miedo, cuando al otro se le considera amigo, cuando acepta los referentes simbólicos de nuestro lenguaje (nuestra concepción del bien, de la verdad, de la libertad...); en definitiva, cuando se somete.

c. Han: violencia de la 'negatividad' y violencia de la 'positividad'

La tercera reflexión sobre la violencia que analizamos comparativamente aquí es la realizada por Byung-Chul Han en su ensayo titulado *Topología de la violencia* (2016)⁴¹. Este filósofo alemán, de origen coreano, que ha irrumpido poderosamente en el panorama filosófico contemporáneo, comparte con Žižek muchas claves del análisis postmarxista de la sociedad, sin embargo denuncia el nihilismo galopante por el que ésta se desliza espoleado por una mutación del capitalismo que ha convertido al sujeto en explotador de sí mismo⁴². Han, mucho más sistemático que Žižek, tiene bastantes puntos de contacto expreso con éste, pero su análisis tiene más originalidad y calado al identificar la que denomina violencia de la '*positividad*', propia de nuestro tiempo: un tipo de violencia que ya no es externa y visible como en las sociedades arcaicas o en la primera modernidad, sino que se ha convertido en interior e invisible, asolando y destruyendo al sujeto autoexplotado de la sociedad tardomoderna.

Han también comparte con Ballesteros la idea general de que la violencia es una patología de la otredad, pero ese análisis lo limita al ámbito de las sociedades premodernas y al de

⁴¹Han, Byun-Chul, *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder 2016.

⁴²Así lo expone en otras obras suyas como *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia*, *La agonía del eros* o *Psicopolítica*.

las sociedades modernas del primer capitalismo ('disciplinarias'), en las que se verifica la que denomina la 'violencia de la negatividad'. Para Han, la violencia ha ido experimentando una mutación histórica desde la pura exterioridad hasta la casi completa interioridad. En primer lugar, asume una manifestación 'macrofísica', que se presenta como negatividad; es decir, "estableciendo una relación bipolar entre el yo y el otro, entre dentro y fuera, entre amigo y enemigo. En general, suele producirse de un modo expresivo, explosivo, masivo y materialístico. Forman parte de ésta, la violencia arcaica del sacrificio y de la sangre, la violencia mítica de los dioses celosos y vengativos, la violencia de la muerte del soberano, la violencia de la tortura, la violencia exangüe de la cámara de gas o la violencia viral del terrorismo"⁴³. Coincide expresamente con Žižek, en que esta violencia macrofísica puede tomar una apariencia más sutil y expresarse, por ejemplo, como violencia lingüística. "La violencia de una lengua hiriente también remite, como la violencia física, a la negatividad, pues resulta di-famadora, des-acreditadora, de-nigradora, o des-atenta"⁴⁴.

Según explica Han, en la antigüedad la violencia social era externa, flagrante, impúdica, basada en la relación del sujeto subordinado con el soberano. En esa relación, la vida o la muerte se deciden unilateralmente desde la instancia revestida de autoridad, poder y fuerza. A este tipo de sociedad la llama "*de la decapitación*", pues la voluntad que decide todas las coordenadas de la vida es absolutamente ajena al sujeto, y el poder se ejerce con un carácter absoluto e implacable. En la Modernidad, sin embargo, la violencia directa se retira del escenario político y va perdiendo legitimidad en casi todos los ámbitos sociales. Se queda sin un espacio de *exhibición*. Las ejecuciones se desarrollan en lugares a los que no tiene acceso la comunidad pública. La pena de muerte deja de ser un espectáculo. El campo de concentración también es una expresión de esta transformación topológica. No es un escenario de la violencia letal, pues no se en-

⁴³Han, Byun-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 11.

⁴⁴*Ibidem.*, p. 12.

cuentra en el centro, sino a las afueras de la ciudad. El escenario de la violencia sangrienta, que caracteriza a la *sociedad soberana*, deja paso a una cámara de gas limpia y exangüe, ajena a la mirada pública. En vez de mostrarse con ostentación, la violencia se esconde pudorosamente. Aun así, sigue ejerciéndose, aunque no se exponga públicamente. No llama la atención. Carece de lenguaje o simbología. Se ejecuta como un exterminio sordo y mudo. El *lager* es un no lugar. En eso se diferencia de la prisión, que todavía sigue siendo un lugar. Se desplaza de lo visible a lo invisible; de lo directo, a lo discreto; de lo físico, a lo psíquico; de lo material, a lo mediado; de lo frontal, a lo viral. La evolución de las sociedades hacia el modelo de sociedad '*disciplinaria*', supone el mantenimiento de las relaciones externas de poder y dominación, pero ya no de un modo tan impúdico, en función de la fuerza bruta, sino sobre todo proyectando ese poder sobre el interior del sujeto, sobre su conciencia, tratando de desarmar su resistencia y haciéndolo dócil al poder. Esta evolución está relacionada con el modo de producción capitalista. El poder ya no se manifiesta con la sangre (la *decapitación*) sino que ahora se manifiesta desde el capital, cuya voluntad se impone sobre las masas trabajadoras. Han denomina a esta sociedad "*de la deformación*", por su capacidad para moldear a su antojo las necesidades (fundamento de la explotación capitalista) y la identidad de los sujetos involucrados⁴⁵.

Pero la aportación más importante de Han radica en su concepción de la violencia en la actual *sociedad tarde-moderna*. Heredero de una tradición marxista, Han sigue contemplando la violencia económica como la raíz y el fundamento de toda violencia. Pero Han va más allá de los presupuestos clásicos del capital afirmando que la violencia ya no se ejerce desde fuera, ya no existe una dominación externa, sino que la violencia se ejerce desde la libertad, desde dentro del propio sujeto; cada individuo la ejerce sobre sí mismo, para convertirse en un sujeto competitivo en el mercado. Con ello se genera el fenómeno de la *autoexplotación*, por virtud de la cual el ser humano ejerce su libertad

⁴⁵*Ibidem.*, p. 13-16.

para encarcelarse a sí mismo en un individualismo que satisface las demandas del capital y de la globalización. Han caracteriza a esta sociedad como la “*sociedad del rendimiento*”, que produce fenómenos psíquicos tan característicos como la depresión o el ‘burnout’ y el déficit de atención por hiperactividad⁴⁶.

Mientras que en las sociedades que nos antecedieron la violencia operaba por *negatividad*, incitando –según una metáfora muy usada por Han- una reacción inmunológica, de defensa, ya que las líneas de confrontación eran claras, hoy día la violencia se genera por un exceso de *positividad*, que desplaza la violencia al interior de uno mismo, a pesar de las apariencias de prosperidad y libertad que prevalecen en el imaginario. Han asume aquí gran parte del pensamiento de Foucault, con relación a la violencia estructural y a la presencia del poder en las relaciones de la sociedad *disciplinaria*. Pero va más allá afirmando que Foucault no tuvo tiempo de asistir a la emergencia de una sociedad en la cual las relaciones de poder se difuminan y se interiorizan, en las que la ideología y las líneas de confrontación han desaparecido, y en la cual la transparencia elimina toda subjetividad negativa o crítica con el sistema que uno ha interiorizado⁴⁷. Esta *violencia de la positividad* es la que Han llama sistémica. Y, al igual que Žižek, considera que se ha ocultado y permanece invisible, configurando el ‘estado normal de las cosas’.

Han descarta que la esencia de la violencia radique en lo que Girard denomina la ‘rivalidad mimética’: las cosas solo adquieren valor si son objeto del deseo de muchos, por tanto, uno quiere poseer lo que los demás también quieren poseer. De este modo, la «mímesis de apropiación» generaría un conflicto violento. Han afirma lo contrario: hay cosas que se desean por su valor de bienes primarios –el agua- y otras por su valor intrínseco –el dinero-. Han no tiene dudas al respecto: la economía no está regida por un principio de mímesis sino por un principio capitalista⁴⁸. Desde su análisis postmarxista, Han sostiene que

⁴⁶*Ibidem.*, p. 21.

⁴⁷*Ibidem.*, p. 28-31.

⁴⁸*Ibidem.*, p. 39.

en esta '*sociedad del rendimiento*' el valor de la realidad y de los individuos se establece sobre la base de su producción económica y de su contribución al crecimiento del sistema, pero con ilusión de libertad y con disposición para el consumo. Ya no cabe hablar de un capital explotador que ejerce violencia sobre un trabajador explotado. Para lograr una explotación desde la libertad, la sociedad requiere de los sujetos su *autoexplotación*; es decir, una paradójica realidad en la que *víctima* y *verdugo* son lo mismo; esto es, ejercer una violencia íntima contra uno mismo –Han la denomina *violencia microfísica*– que nos lleva al cansancio, al infarto social y a la depresión, la enfermedad por excelencia de esta sociedad⁴⁹.

La supresión de la negatividad no significa la desaparición de la violencia, puesto que la positividad también genera violencia sin necesidad de enemigos ni de dominación. Lo hace a través del exceso de positividad que se manifiesta como sobre-capacidad, sobre-producción, sobre-comunicación, hiper-atención e hiper-actividad. La violencia de la positividad es, para Han, mucho más funesta que la violencia de la negatividad, pues carece de visibilidad y publicidad y por ello deja a la sociedad y al sujeto sin defensas inmunológicas. El *sujeto de rendimiento* propio de la Modernidad tardía es libre, puesto que no se le impone ninguna represión mediante una instancia de dominación externa. Pero, en realidad, goza de tan poca libertad como el sujeto de obediencia de la sociedad disciplinaria. Si la represión externa queda superada, la presión pasa al interior provocando la depresión. La violencia se mantiene constante. Simplemente se traslada al interior. La *decapitación* en la sociedad de la soberanía, la *deformación* en la sociedad disciplinaria y la *depresión* en la sociedad del rendimiento son estadios de la transformación topológica de la violencia⁵⁰.

En definitiva, para Han, lo que caracteriza y singulariza la violencia en la actual sociedad tardomoderna podría categorizarse como *la desaparición de la otredad*. El sujeto de rendimiento

⁴⁹*Ibidem.*, p. 41-46.

⁵⁰*Ibidem.*, p. 58-61.

adolece de un 'narcisismo extremo' que le convierte al mismo tiempo en actor y destinatario de la violencia. Es el propio sujeto el que ejerce violencia contra sí mismo. La violencia se ejerce sobre el yo, desde el propio yo. La perspectiva de Han podría insertarse en la tipología propuesta por Ballesteros (uso, goce, dominación) pero sin bipolaridad: no hay una patología de la otredad sino de la *yoidad* o *mismidad*. De lo que ahora se trata es del uso, goce y dominación del yo por parte del propio yo. Una autoexplotación narcisista del yo hasta la extenuación, para conseguir ser competitivo en un mercado global que sobre todo compra y vende subjetividades.

Para tratar de explicar el proceso psicológico que ha provocado esa interiorización de la violencia autoexplotadora, Han acude a Freud y a su concepción de la *melancolía*. La identificación del sujeto con el objeto perdido (el amante) transforma el sadismo en masoquismo. A través del rodeo del castigo y el maltrato a sí mismo, el yo se venga del objeto originario. La melancolía es una relación perturbada y enfermiza de uno consigo mismo. Freud la interpreta como una relación ajena, como una relación con el otro. La violencia, que la melancolía se inflige a sí misma sería, para Han, una *violencia de la negatividad*, pues está dirigida al otro en el yo. El otro en mí es la fórmula de la negatividad alrededor de la cual se organiza el psicoanálisis de Freud⁵¹. El aparato psíquico de Freud es un aparato de dominación represivo y coactivo que opera con mandatos y prohibiciones, que subyuga y oprime. Es como una sociedad *disciplinaria*, con muros, barreras, umbrales, celdas, fronteras y atalayas. El psicoanálisis, tal y como Freud lo plantea, solo cabe en sociedades represivas como la antigua sociedad *soberana* o la sociedad *disciplinaria* de la primera modernidad, que fundan su organización en la negatividad de la prohibición y el mandamiento⁵².

Sin embargo, el verbo que define a la sociedad del *rendimiento* no es el deber freudiano, sino el *poder*. Este cambio social comporta, para Han, una reestructuración interior. El *sujeto de*

⁵¹Ibidem., p. 72.

⁵²Ibid., p. 74.

rendimiento de la Modernidad tardía posee un psiquismo muy distinto del *sujeto de obediencia* sobre el que versa el psicoanálisis de Freud. El aparato psíquico de Freud se rige por la negación, la represión y el miedo a la transgresión. El sujeto de *rendimiento* de la Modernidad tardía es muy pobre en negación. Es un sujeto de la afirmación. Por eso, para Han, estaríamos ante un “yo” posfreudiano. El yo freudiano se manifiesta en el cumplimiento de un deber. En eso coincide con el sujeto de obediencia kantiano. En Kant, la conciencia moral ocupa la posición del *super-yo*. El sujeto moral kantiano, como sujeto del deber, reprime todas las inclinaciones placenteras en favor de la virtud, pero el Dios moral recompensa su ardua tarea con la felicidad. El sujeto de *rendimiento* de la Modernidad tardía no se dedica al trabajo por obligación. Sus máximas no son la obediencia, la ley y el cumplimiento del deber, sino la libertad, el placer y el entretenimiento. Ante todo, espera que el trabajo le resulte placentero. No acepta un mandato del otro, más bien se obedece a sí mismo. Es un ‘empresario de sí mismo’. De este modo, se deshace de la negatividad del demandante otro. Esta ‘libertad frente al otro’ no solo es emancipadora y liberadora sino que se convierte en una relación *narcisista* con uno mismo, responsable de muchas de las perturbaciones psíquicas del sujeto de *rendimiento*. Por otra parte, citando a Sennet, han constata que la ausencia de un vínculo con el otro genera una crisis de la gratificación, puesto que la gratificación como reconocimiento requiere la instancia del otro o de un tercero. No es posible recompensarse a uno mismo o reconocerse a uno mismo. En Kant, la instancia de la gratificación es Dios. Pero las relaciones de producción contemporáneas no generan gratificación⁵³.

Han subraya también, de la mano de Sennet, la diferencia psicológica entre el *amor propio*, que todavía está marcado por la negatividad, en tanto que desprecia y rechaza al otro en favor del yo y el *narcisismo* en el cual se desdibuja la frontera con el otro. Quien sufre un trastorno narcisista se hunde en sí mismo, pierde la conciencia del otro. Y si se pierde del todo la relación

⁵³*Ibidem.*, p. 78-82.

con el otro, lo que sucede es que no se puede constituir una imagen sólida del yo. De manera que el sujeto narcisista está incapacitado para concluir nada porque eso es lo que hace posible que siga estando en relación exclusiva consigo mismo. Han completa aquí el diagnóstico de Sennet afirmando que el narcisista no es simplemente que esté incapacitado para concluir nada, es que la *sociedad del rendimiento* está basada precisamente en el inacabamiento de todo, en que nada pueda concluirse, en que siempre haya nuevas metas que alcanzar, para que aumente constantemente el sentimiento del yo. No es que el narcisista no pueda llegar a un final, es que el inacabamiento favorece el crecimiento, porque acabar no es económicamente rentable. Es la diferencia que existe entre la **histeria**, enfermedad típica de la represión, la prohibición y la negatividad y la **depresión**, enfermedad típica del exceso de positividad, de la incapacidad de decir *no*, pero no como consecuencia del deber sino como consecuencia de pensar que *se puede todo*⁵⁴.

La enfermedad depresiva del sujeto de rendimiento contemporáneo procede de la excesiva, exagerada y pesada relación con uno mismo, que toma rasgos destructivos. El sujeto de rendimiento está cansado, harto de sí mismo, agotado de la guerra consigo mismo. Incapaz de desplazarse fuera de sí mismo, de dirigirse al otro, de confiarse al mundo, se recoge en sí mismo, lo cual, paradójicamente, lo conduce al socavamiento y al vaciamiento del “yo”. Se consume en una *rueda de hámster* en la que da vueltas sobre sí mismo cada vez más rápido⁵⁵.

También los nuevos medios y técnicas de comunicación diluyen el ser para el otro. El mundo virtual es pobre en alteridad y resistencia. En los espacios virtuales, el yo prácticamente se puede mover sin el ‘*principio de realidad*’, que sería un principio del otro y de resistencia. En los espacios imaginarios de la virtualidad, el yo narcisista se encuentra fundamentalmente consigo mismo. La virtualización y la digitalización comportan cada vez más la desaparición de lo real, cuya característica es precisamen-

⁵⁴*Ibidem.*, p. 91-94.

⁵⁵*Ibidem.*, p. 96.

te la resistencia que presenta a los deseos del sujeto. El ego de la Modernidad tardía emplea gran parte de la energía libidinal en sí mismo. El lívido restante se reparte y se dispersa entre contactos y relaciones cada vez más pasajeros. Los ‘amigos’ de las redes sociales cumplen la función, ante todo, de aumentar el sentimiento narcisista, al dirigir la atención a un yo que se presenta como mercancía al consumidor. El sujeto de rendimiento tiende a la depresión porque “está agotado de su soberanía”, ya no tiene fuerzas para ser el señor de sí mismo⁵⁶.

En definitiva, la violencia no surge únicamente de la negatividad de la oposición o del conflicto, sino también de la positividad del consenso. La *totalidad* del capital, que parece absorberlo todo hoy en día, presenta una violencia *consensual*. El sujeto de rendimiento, en realidad, compite consigo mismo y cae en la compulsión destructiva de superarse a sí mismo. Ya no se trata de superar al otro o de vencerlo. La lucha pasa por uno mismo. Pero el intento de vencerse a uno mismo, de querer superarse a uno mismo, para Han, resulta mortal. El sujeto de rendimiento se proyecta en el *yo ideal*, mientras que el sujeto de obediencia se sometía al *super-yo*. Proyección y sometimiento son dos modos de ser muy distintos. Del *super-yo* surgía un impulso negativo (prohibiciones), mientras que del *yo-ideal* surge un impulso positivo sobre el yo. Pero ante la imposibilidad de acceder a ese yo ideal, uno se percibe como deficitario, como fracasado, y se somete al autorreproche. Del abismo entre el yo-real y el yo-ideal surge una autoagresividad. El yo se combate a sí mismo, emprende una guerra contra sí mismo. La sociedad de la positividad, que cree haberse liberado de todas las fuerzas ajenas, se somete a las fuerzas destructivas propias. En lugar de una violencia de causa externa, aparece una violencia autogenerada, que es mucho peor que cualquier otra, puesto que la víctima de esta violencia se cree libre⁵⁷.

⁵⁶*Ibidem.*, p. 100.

⁵⁷*Ibidem.*, p. 100.

III. EL DERECHO LA VIOLENCIA Y LA NO-VIOLENCIA

a. Ballesteros: el Derecho como no discriminación y no violencia

La definición que el profesor Ballesteros hiciera del Derecho como ‘no-discriminación y no-violencia’, en su artículo de 1973⁵⁸ -luego desarrollada en la monografía *Sobre el sentido del Derecho*⁵⁹- constituye uno de los ejes fundamentales de su pensamiento y una de las contribuciones más relevantes y lúcidas que se han hecho en estos últimos tiempos al debate sobre el concepto de Derecho.

Ballesteros se opone a una línea de pensamiento positivista, que va desde Ihering hasta Kelsen y que se perpetúa en el realismo jurídico escandinavo, según la cual el Derecho, de una u otra manera, acaba por identificarse con la fuerza, la coacción y la violencia, aunque pueda hacerlo sustentado por una más o menos amplia legitimación social⁶⁰. Siendo la fuerza la esencia del Derecho, resulta imposible considerarlo como un instrumento para contener o erradicar la violencia, y esa sería la explicación de que ésta continúe estando presente en todas las sociedades y tienda a incrementarse en la medida en que el Derecho asume manifestaciones más represivas.

Ballesteros deja claro que la violencia tiene unas causas *subjetivas* (situacionales y de talante moral de los sujetos) en las que el Derecho no puede inmiscuirse directamente sin conver-

⁵⁸Ballesteros, Jesús, “El Derecho como no-discriminación y no-violencia”, *Anuario de filosofía del derecho*, N° 17, 1973-1974, p. 159-166.

⁵⁹Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del Derecho*, (1ª ed.) Madrid, Tecnos, 1984, p.119-136.

⁶⁰Esta línea de pensamiento sostiene que la fuerza no es un recurso sino el objeto mismo del Derecho. (Rudolf Ihering, *El fin en el derecho* (1883), Pamplona, Analecta 2005: “Una regla desprovista de coacción es un contrasentido, es un fuego que no quema, una antorcha que no alumbrá” (p. 188-203). Hans Kelsen, *Teoría General del Derecho y del Estado* (1949), México, UNAM, 1995: “la esencia de lo jurídico consiste en la propia sanción, lo jurídico se identifica por el castigo” (p. 135-140). En el positivismo moderno es Alf Ross, *Sobre el derecho y la justicia*, Buenos Aires, Eudeba 1997, quien afirma contundentemente “la dificultad de distinguir entre un orden jurídico y un régimen de violencia (p. 135-136).

tirse en instrumento de violencia. Tan sólo indirectamente puede contribuir a su desarraigo. Al Derecho le corresponde luchar contra las causas *objetivas* (socio-políticas) de la violencia. Es decir, combatir contra lo que denomina ‘personificación del mal’ (estrechamente conectado con el *narcisismo colectivo*) y para lo cual reivindica la preponderancia de tres grandes principios que delimitan la especificidad de lo jurídico frente a otras formas de acción social: la presunción de inocencia de todo individuo; la formulación positiva del clásico principio romano ‘*neminem laedere*’ (no dañar) que cabe identificar con el ‘respeto universal a todo otro’ y el ‘reconocimiento de todo otro’ como un igual a mí⁶¹.

Ballesteros no concibe el Derecho como un instrumento represivo (como el exponente de una presunta ‘violencia legítima’); al contrario, lo concibe como “un medio al servicio de la paz”⁶², cuya esencia no consiste en castigar o reprimir, sino en proclamar (institucionalizar) un modelo específico de ‘alteridad’ en las relaciones humanas, basado en el *reconocimiento* y el *respeto* de la dignidad inalienable de todo ser humano. Hasta el punto de que sólo cabría calificar como Derecho aquellas manifestaciones normativas que garanticen realmente la dignidad humana⁶³.

Para Ballesteros, el Derecho no es una realidad meramente instrumental, al servicio del poder⁶⁴, sino que responde a una auténtica exigencia antropológica: garantizar que la sociabilidad natural del ser humano se fundamente en aquello que Heidegger denominó como ‘*fürsorge*’, esto es, en el respeto y el reconocimiento del otro (de todo otro) como otro ‘yo’; erradicando las

⁶¹Ballesteros, Jesús, “El Derecho como no-discriminación y no-violencia”, cit., p. 161-165.

⁶²*Ibidem.*, p. 159.

⁶³Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del Derecho*, cit., p. 121-126.

⁶⁴De hecho denuncia la perversión que supone subordinar el Derecho a la política, porque con ello pierde su entidad propia y su universalidad, acabando por reducirse al ordenamiento positivo impuesto por el Estado, que fácilmente degenera en un régimen de fuerza o coacción (Ballesteros, Jesús, “El Derecho como no-discriminación y no-violencia”, cit., p. 161).

dimensiones ‘narcisistas’ de la alteridad⁶⁵. Para Ballesteros, afirmar la igual dignidad de todos los seres humanos exige el reconocimiento de ‘todo *otro* como un igual’, de ahí que nadie pueda ni deba ser discriminado. Desde esta perspectiva, el Derecho se presenta como el instrumento que garantiza la ‘no-discriminación’. De igual modo, esa dignidad otorga a todo ser humano la condición de valor absoluto y de fin en sí mismo, lo cual le hace merecedor de un respeto absoluto. La exigencia de ‘respeto a todo *otro*’ supone, necesariamente, erradicar la violencia de las relaciones humanas. En este sentido, el Derecho aparece como el instrumento necesario para la erradicación de la violencia (cualquier tipo de violencia). Y, en tanto que la discriminación puede (y debe) ser considerada como una forma de violencia, ya que supone privar arbitrariamente al otro de algo que le es ontológicamente debido, cabría afirmar que el sentido último del Derecho, su esencia más primaria, radica en garantizar la ‘no-violencia’. Así pues, el núcleo más profundo del fenómeno jurídico radica en “impedir la violencia e intentar desarraigarla”⁶⁶.

En definitiva, en el pensamiento de Ballesteros, el Derecho y la violencia son dos modos antitéticos de concebir la *alteridad*: bien desde el respeto y el reconocimiento del otro, o bien desde la instrumentalización y el dominio del otro. Así pues, desde esta perspectiva, al igual que el Derecho cabría calificarlo como

⁶⁵Ballesteros asume las tesis del ‘narcisismo’ expuestas por Freud, que lo identifica como la actitud del que sólo se concibe a sí mismo como sujeto, negando esa condición a cualquiera que no sea él mismo. En el narcisismo, el otro aparece siempre como un objeto de deseo para su uso, goce o dominación. Apunta también Ballesteros a la idea freudiana de ‘narcisismo colectivo’, actitud que se produce en aquellos grupos sociales encerrados en sí mismos, cuya identidad radica en una falsa conciencia de superioridad y desprecio hacia ‘todo otro’, a quien se excluye y se utiliza. Desde esta perspectiva, el otro aparece como un objeto de violencia, entendida ésta no sólo como agresión directa, sino como aquella situación en la que se impide a la persona satisfacer sus necesidades básicas. En el ‘narcisismo colectivo’, las relaciones de reconocimiento y respeto sólo existen entre los miembros del grupo, entre aquellos que se reconocen como ‘los nuestros’; pero hacia el resto de seres sólo se verifican relaciones de dominación. Todo ‘otro’ que no pertenezca al ‘nosotros’ (que no sea de los nuestros) aparecerá como objeto, nunca como sujeto (Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del Derecho*, op. cit., p. 127-128).

⁶⁶*Ibidem.*, p. 165.

garantía de una alteridad basada en la *fürsorge*, la violencia podría calificarse como una ‘patología narcisista de la alteridad’, a la que ya nos hemos referido en el apartado anterior.

b. Žižek: el Derecho como instrumento de opresión del capital

La vinculación del Derecho con la no-violencia constituye, como dijimos, una aportación original y novedosa del pensamiento de Ballesteros, que procede de otorgar al fenómeno jurídico una positiva dimensión antropológica (establecer un modelo de alteridad que respeta la dignidad humana) apartándose de las concepciones que lo reducen a un mero instrumento represivo sometido a la política (al servicio del poder). Y es justamente en esa clave como lo concibe Žižek, identificando el Derecho con el conjunto de reglas que constriñen el comportamiento; formando parte de esos elementos institucionales represivos (agentes sociales) generadores de una ‘violencia sistémica’, que ya no es atribuible a individuos concretos (violencia *subjetiva*) sino que es puramente *objetiva* y anónima –constituye la “vida real”- cuyos procesos y catástrofes encuentran su clave en la “danza metafísica autopropulsada del capital”⁶⁷.

Siguiendo a Balibar, Žižek identifica una violencia “ultraobjetiva” o sistémica, inherente a las condiciones sociales del capitalismo global y que implica la creación *automática* de individuos desechables y excluidos⁶⁸. Desde esa perspectiva, el Derecho no puede concebirse sino como uno más de los mecanismos que utiliza el capital para imponer socialmente las condiciones más favorables a su autoreproducción y expansión global. El capital y su conversión en la forma universal del mundo son las claves desde las que Žižek entiende que vivimos sometidos a una violencia objetiva, sistémica, anónima, que se impone desde los propios parámetros de la ‘normalidad’ social (funcionamiento del sistema económico y político), que tiene consecuencias a menudo catastróficas, pero que nos resulta *invisible* (como la

⁶⁷Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., p. 23.

⁶⁸*Ibidem.*, p. 25.

materia oscura del universo) porque la estridencia de la violencia subjetiva (el bombardeo mediático de las crisis humanitarias) “se experimenta en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas *normal* y *pacífico*”. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a ese estado de cosas ‘*normal*’⁶⁹.

No obstante, para Žižek, las reglas del Derecho no representan más que una simple forma abstracta y, en cuanto tal, siempre revestida de una cierta universalidad. Las auténticas coordenadas de lo que él denomina “*nuestro mundo de la vida*” (que entronca con esa “sustancia étnica particular” que se resiste a la universalidad) están constituidas por las *costumbres*. Ellas representan la normatividad vivida. Žižek afirma que “todo orden legal o todo orden de normatividad explícita debe basarse en una red compleja de *reglas informales* que nos dicen cómo debemos relacionarnos con las normas explícitas: cómo debemos aplicarlas, hasta qué punto podemos tomarlas literalmente y cómo y cuándo se nos permite, o incluso se nos solicita, ignorarlas”⁷⁰. Esas *reglas informales* constituyen el instrumento dominador de la costumbre. Las costumbres de una sociedad son las ‘meta-reglas’ acerca de cómo cumplir y aplicar las reglas explícitas. Pero en ellas se encierran, para Žižek, el substrato de la violencia objetiva, sistémica, invisible, que impregna los parámetros de la ‘normalidad’. Las costumbres son, por definición, instrumentos de coacción. Lo que las costumbres indican es, sobre todo, cuándo no tenemos que emplear una elección que se nos ofrece y cuándo estamos obligados a hacer algo, pero pretendiendo que lo hagamos como una elección libre. “Pensemos –dice Žižek– en todas esas educadas sugerencias que se hacen con la evidente intención de que sean rechazadas: es una ‘costumbre’ rechazar tales ofrecimientos y quien los acepta comete una burda torpeza”⁷¹. Lo mismo vale para muchas situaciones políticas: se nos ofrece la posibilidad de elegir, pero a condición

⁶⁹*Ibidem.*, p. 10.

⁷⁰*Ibid.*, p. 189.

⁷¹*Ibid.*, p. 190.

de que realicemos la ‘elección correcta’. Se nos recuerda que podemos decir no, pero lo que se espera es que no lo hagamos y que digamos con entusiasmo que sí⁷².

En esa línea, una de las estrategias de los regímenes totalitarios es tener regulaciones (leyes criminales) tan severas que, si se tomaran literalmente, todo el mundo sería culpable de algo. Pero luego, su pleno cumplimiento siempre se suaviza. De este modo, el régimen puede aparecer como compasivo. Pero el régimen mantiene siempre viva la amenaza permanente de disciplinar a los sujetos: no te pases demasiado porque en cualquier momento podemos reprimirte. Con esto se produce la paradoja de que los regímenes totalitarios son por definición regímenes de la misericordia y la benevolencia; toleran las violaciones de la ley puesto que el modo en que se desarrolla la vida social real necesariamente viola la ley. El ejemplo paradigmático estaba en el art. 113 del Código penal de la antigua Yugoslavia, en virtud del cual podía condenarse a cualquier escritor o periodista, tipificando la siguiente conducta: *“quien presentase de forma falsa los logros de la revolución socialista sembrando tensión o descontento en el público”*.

Añade Žižek que los problemas planteados en los años del gobierno de Yeltsin en Rusia provienen precisamente de esto: las normas legales eran perfectamente conocidas y permanecieron prácticamente idénticas en su literalidad, lo que se desintegró fue la compleja red de normas implícitas que sostenían el edificio social. En la URSS todo el mundo sabía lo que tenía que hacer si querías tener una mejor atención médica, o un nuevo apartamento, si te llamaban a declarar, etc. Todos sabían lo que tenían y no tenían que hacer ante cada situación. Tras el colapso, la gente experimentaba una cotidiana frustración porque esas normas tácitas se habían difuminado y ya nadie sabía qué tenía que hacer, cómo reaccionar, cómo adecuarse a las reglas explícitas. Una de las causas del ascenso de las mafias y del crimen organizado fue precisamente proporcionar un sucedáneo de legalidad. El sistema del Estado era ineficaz, las garantías que te ofrecían las mafias eran absolutamente fiables. El proceso de

⁷²*Ibidem.*

estabilización realizado por Putin supuso la emergencia de una progresiva transparencia de unas nuevas normas no escritas⁷³.

Para Žižek, el nivel más elemental del intercambio simbólico está hecho de los llamados ‘gestos vacíos’, ofertas hechas pero pensadas para ser rechazadas. En Japón los trabajadores tienen derecho a 40 días de vacaciones al año, pero se espera de ellos que no usen ese derecho y que disfruten como máximo de la mitad.

Las costumbres son la materia de la que están hechas nuestras identidades. En ellas reflejamos y promulgamos nuestra percepción de lo que somos. Merced a su transparencia son el medio mismo de la violencia social. Žižek habla del *inconsciente institucional*, ese trasfondo obscuro constituido por las costumbres que es lo que en realidad dificulta, cuando no impide, el cambio social. Por eso el lema de toda revolución radical coincide con la cita de Virgilio que Freud eligió como inicio de su obra la interpretación de los sueños: ¡“*Acheronta movebo*”: moveré las regiones infernales: Que alguien ose perturbar el substrato de los apuntalamientos silenciados de nuestra vida cotidiana! (199-200).

Las costumbres son, para Žižek, un trasfondo silencioso, pero omnipresente; son el inconsciente institucional de cada sociedad, indispensable para que ese ‘*mundo de la vida*’ pueda reproducirse. Al efecto, recurre a tres comparaciones: una musical, una cinematográfica y una literaria. En el terreno musical invoca la partitura de *Humoresque*, la obra maestra para piano de Robert Schumann, que debe interpretarse teniendo en cuenta la ausencia gradual de la voz en sus compases, es decir, se trata de una composición con la línea vocal reducida al silencio. Una especie de ‘voz interior’ añadida por Schumann a la partitura, como una tercera línea entre las dos del piano (mano derecha y mano izquierda): una melodía vocal ‘no vocalizada’. El auténtico pianista debe tener un especial *savoir-faire* para interpretar las notas existentes de modo que el oyente sea capaz de discer-

⁷³*Ibidem.*, p. 191.

nir el eco de las notas silenciosas acompañantes⁷⁴. En el terreno cinematográfico, Žižek alude al ‘código rojo’ responsable de la muerte de un marine de los Estados Unidos, que da lugar a un singular juicio en la película *Algunos hombres buenos*, de Rob Reiner. Se trata de una regla no escrita de la comunidad militar que autoriza a dar una paliza nocturna clandestina a un compañero cuando se ha saltado alguna norma ética de los marines. Ese ‘código rojo’ es ‘ilegal’, constituye una transgresión de las reglas militares explícitas (por eso debe aplicarse clandestinamente, para permanecer silenciado), pero al mismo tiempo es el medio para garantizar la cohesión interna del grupo. Violando las reglas explícitas, el código rojo representa el ‘espíritu de la comunidad’ en su estado más puro, ejerciendo una fuerte presión sobre los individuos para que actualicen su identificación con el grupo. A diferencia de la ley ‘escrita’ este código es en esencia oral. “Estamos –afirma Žižek– ante una manifestación obscena del *superyó* freudiano. Mientras la ley explícita se sostiene sobre el padre muerto en cuanto que autoridad simbólica, el código no escrito se sostiene gracias al obsceno espectro del ‘padre primordial’ freudiano”⁷⁵.

Finalmente, en el terreno literario, se remite al personaje de Kurtz, el ‘padre primordial’ freudiano, de la novela *El corazón de las tinieblas*, de Conrad, magistralmente recreado por Coppola en el film *Apocalypse Now*. Kurtz no se presenta como el resto de un pasado bárbaro, sino como el resultado necesario del poder occidental moderno en sí mismo. Kurtz era el soldado perfecto, pero a través de su sobre-identificación con el sistema del poder militar, se convierte en una figura excesiva que el propio sistema debe eliminar. La obra revela la comprensión íntima de cómo el poder genera su propio exceso, un exceso que debe aniquilar en una operación que imita aquello contra lo que lucha. La misión de Willard de asesinar a Kurtz no consta en los registros militares: “nunca ocurrió”, le dice el general que le da las instrucciones. Esas son las operaciones reales pero silenciosas del poder, que

⁷⁴Ibíd., p. 201-202.

⁷⁵Ibíd., p. 207.

éste nunca admite. Sólo en esta clave, afirma Žižek, pueden explicarse las torturas de Abu Ghraib. No fueron simples actos de maldad de algunos soldados pervertidos, fueron actos ordenados, manifestación de obscenos ‘códigos rojos’. “A los iraquíes se les hizo probar el reverso obsceno que conforma el suplemento necesario para los valores públicos de la dignidad personal, la democracia y la libertad”⁷⁶. El ‘choque de civilizaciones’ entre árabes y estadounidenses no es, para Žižek, el que se da entre la barbarie y el respeto a la dignidad humana, sino un choque entre la tortura brutal anónima y la tortura como espectáculo mediático. Invocando a Benjamín, afirma que todo choque de civilizaciones no es más que un choque entre barbaries subyacentes⁷⁷.

c. Han: el Derecho como instrumento de la no-violencia

Han dedica un apartado de su reflexión a lo que denomina ‘*política de la violencia*’, cuyo tratamiento resulta paralelo con lo que Ballesteros denomina *violencia política*. Comienza Han con Carl Schmitt, para quien la esencia de la política (*El concepto de lo político*) está basada sobre la dialéctica ‘amigo-enemigo’. Desde esa perspectiva, la guerra (la violencia) se convierte en constructora de comunidad y de identidad. Sólo en la guerra el individuo se encuentra a sí mismo y encuentra su lugar en el mundo. Ser uno mismo significa luchar contra un enemigo. Identificar al enemigo es la clave para encontrar la propia identidad. Tener más de un enemigo significa, en realidad, estar confuso, ser débil. Pero este tratamiento clásico de Schmitt ya no es válido para Han. La sociedad de rendimiento contemporánea ya no se rige por el esquema inmunológico de amigo/enemigo. Como el propio Schmitt reconoce, el ‘competidor’ no es un enemigo. Competir significa, literalmente, andar juntos. Es hacer una carrera para conseguir una cosa. El comportamiento competitivo carece de tensión existencial, de la negatividad propia de la enemistad, que ayuda al yo a construir una imagen definida de sí mismo. El

⁷⁶*Ibidem.*, p. 209.

⁷⁷*Ídem.*

sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía no se enfrenta a un enemigo ni a un soberano; es consigo mismo con quien libra una guerra para conseguir un mayor rendimiento⁷⁸.

El sujeto de la sociedad de rendimiento, marcado por una relación narcisista consigo mismo que le agota, en un intento de aliviar a ese yo que le aplasta y le carcome, puede facilitar, paradójicamente, la construcción imaginaria de un enemigo exterior. La imagen de un enemigo imaginariamente construido contribuye a que el yo se libere de la relación narcisista y paralizante consigo mismo y salga del vacío subjetivo. Para Han, la xenofobia de hoy en día remite a esta dimensión imaginaria. Constituye un recurso necesario para liberarse de la rueda de hámster narcisista, que da vueltas sobre sí misma cada vez más rápido, y contribuye a restablecer la relación con el otro más allá del esquema schmittiano del amigo/enemigo, ligado a la violencia de la negatividad. Por ello, Han considera indispensable una reconstrucción del otro, que no genere un rechazo destructivo inmunológico. Una relación con el otro en la que el yo permitiera y afirmara su otredad, su *manera de ser*. Han considera que este reconocimiento de la manera de ser del otro, es lo que llamamos *amistad*. Algo que no consiste en un dejar-ser al otro de un modo pasivo e indiferente, sino en una relación activa con su manera de ser. Esta actitud, afirma Han, solo se despierta en relación al otro o al extranjero. Cuanto mayor sea su diferencia respecto a lo propio, más intensa será la amistad que se le muestra. Frente a lo *igual*, no es posible ni la amistad ni la enemistad, ni el sí ni el no, ni el acogimiento ni el rechazo. Han considera la política de la *amistad* mucho más abierta que la política de la *tolerancia*. Esta última, en realidad, es una praxis conservadora, donde la otredad no se acepta, solo se tolera. Está ligada a una imagen del yo sólida, que tiende al narcisismo. La praxis de la tolerancia tampoco está, para Han, libre de dominación. Es la mayoría poderosa que tolera las minorías. La política de la amistad, sin embargo, da lugar a un máximo de cohesión con un mínimo de contexto, un máximo de proximidad con un mínimo de parentesco⁷⁹.

⁷⁸Han, Byun-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 102-106.

⁷⁹*Ibidem.*, p. 106-108.

Estas consideraciones permiten reflexionar a Han sobre el Derecho desde una perspectiva muy cercana a la de Ballesteros. Dedicar un apartado específico a tratar la relación entre Derecho y violencia. Alejándose del planteamiento de Žižek y de la opinión generalizada según la cual el orden legal pierde su efecto cuando no dispone de medios violentos para lograr sus fines, objetar que admitir tal presupuesto supondría reducir el Derecho a un privilegio de los poderosos que lo vincularía ineludiblemente a la violencia. Pero Žižek afirma que “el derecho requiere la posibilidad de la imposición de la violencia, pero no se basa necesariamente en esta”⁸⁰. La amenaza de la violencia o de las sanciones negativas no basta para mantener con vida al Derecho. La violencia no mantiene nada unido. De ella no brota ninguna realidad estable. En realidad, una presencia masiva de la violencia es más bien un signo de inestabilidad interior. Un orden legal que solo se conservara a través de la violencia, para Han, se revelaría muy frágil. Solo un fundamento estable da lugar al consentimiento necesario para que un orden legal perviva. La violencia aparece, precisamente, en el momento en que ese sostén desaparece completamente del orden legal⁸¹.

A partir de aquí, Han detecta las incongruencias de quienes han establecido esa inescindible conexión entre Derecho y violencia. Al respecto considera paradigmática la posición de Walter Benjamín (*Para una crítica de la violencia*), que preconiza la unidad profunda entre violencia y Derecho desde el propio origen del Derecho. Como consecuencia, Benjamín entiende el Derecho como el privilegio de los poderosos. El vencedor impone violentamente su voluntad, sus intereses, su presencia. Las relaciones legales no reflejan otra cosa sino las relaciones de poder. Benjamín lo ejemplifica con la leyenda de *Niobe*. En definitiva, la violencia es para Benjamín la esencia del Derecho. Pero lo que a éste se le escapa la esencia del parlamentarismo, que precisamente es la fundación del Derecho no en la fuerza sino en la palabra, en el compromiso. Donde hay violencia solo cabe

⁸⁰*Ibidem.*, p. 119.

⁸¹*Ibidem.*, p. 120-121.

el silencio de la opresión. En el diálogo, también el débil puede participar de las decisiones. Schmitt desacreditaba el parlamentarismo porque preconizaba una violencia decisoria como fundadora de Derecho. La crítica de Benjamín al parlamentarismo, en cambio, se basa en un escepticismo radical frente al Derecho: no considera que los grandes acuerdos relativos a cuestiones fundamentales en la sociedad puedan adoptarse al margen de la violencia⁸².

Han discrepa profundamente de esa visión, basándose en la relación fundamental del Derecho con la palabra, con la comunicación, con el compromiso, lo cual le dota de una dimensión mediadora y preventiva que lo aleja y lo distingue absolutamente de la violencia. La relación contractual, que representa el paradigma del Derecho, para Benjamín también se fundamenta sobre la violencia ejercitable en caso de incumplimiento. Sin embargo, para Han, presupone justo lo contrario: una buena relación entre las partes que les lleva a renunciar a la violencia y a hablar entre ellas para llegar a un acuerdo. El contrato es, al igual que cualquier compromiso, una consecuencia de la palabra. En su interior habita una esencia comunicativa, que no se deja reducir a la economía del poder y de la violencia⁸³.

Han critica también a Agamben y su identificación entre el Derecho y la violencia. La violencia, señala Han no puede construir ningún espacio y, tampoco el 'espacio legal', eso sólo puede crearlo el poder. Y Agamben no distingue entre la violencia y el poder. La violencia parte del no, mientras que el poder

⁸²*Ibidem.*, p. 124-125.

⁸³*Ibidem.*, p. 126. Al rechazar todo orden legal por estar ligado a la violencia, pero a su vez considerar imposible el final absoluto de la violencia, Benjamín se ve obligado a sublimar su posición apelando a una violencia divina, que también es «pura», porque está desligada de todo ordenamiento legal y fundación mítica. Benjamín remite la pureza de la violencia divina a que ésta rompe el lazo que une el Derecho con la violencia, se abstrae de todo ordenamiento jurídico. De ahí que sea «destructora». No establece ninguna relación de poder ni de dominio. La violencia mítica, al contrario, genera un contexto de culpa y de ley, que convierte a los vencedores en culpables. La violencia mítica es sangrienta, culpabilizadora, y es la que engendra el Derecho. La violencia divina es pura, incruenta, redentora y no es fundadora ni culpabilizadora porque arrasa con la culpa.

parte del sí. Para Agamben, la policía es la manifestación paradigmática de esa intercambiabilidad entre Derecho y violencia. Schmitt y Benjamín vivieron en una sociedad de la negatividad, pero Agamben ya vive en una sociedad de la positividad. Y en ello reside su anacronismo, según Han, en que describe una sociedad de la negatividad que ya no existe. Agamben describe la violencia de la negatividad (represión, exclusión) pero no contempla la violencia de la positividad, la *violencia del consenso* y no del antagonismo o del disenso. No es que el estado de excepción (violencia=Derecho) se haya convertido en regla, como él sostiene, sino que eso ya no es posible porque ha sido absorbido por el infierno de lo igual, ya no hay antagonistas, no hay soberano contra el que luchar, no hay poder fuera del capital, por eso existe un vacío de lo político, que queda absorbido en el espacio inmanente del capital. El poder y la gloria (que según Agamben, proporcionan los medios al político) hace tiempo que abandonaron la política y se recluyeron en el espacio interior del capital. La publicidad se presenta como la versión capitalista del canto de alabanza litúrgico⁸⁴.

A partir de aquí Han se remite a Aristóteles y su concepción de la polis no como ámbito de dominación, sino como consecución de la autonomía con el fin de garantizar la vida buena. Para ello señala la función de mediación de la política sobre el ordenamiento jurídico y sobre la justicia, apelando a la *amistad*. Han describe aquí, basándose en esa intuición aristotélica, su alternativa de la *política de la amistad* sobre la *política de la violencia*. Aristóteles destaca que el buen legislador debe ocuparse en gran medida tanto de la protección de la amistad como de la legalidad. La amistad regula la vida social en común de un modo más eficiente, y sobre todo menos violento, que el ordenamiento jurídico. El símbolo de lo político es la amistad. La política no se funda sobre la voluntad de poder sino sobre la decisión de convivir. De ahí que el *zoon politikon* ideal sea un *amigo*. «Cuando los hombres son amigos, -señala Aristóteles- ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad».

⁸⁴*Ibidem.*, p. 129.

La *política de la amistad* no permite que se genere una situación crítica, que requiera la mediación del Derecho y de un tribunal⁸⁵.

IV. COROLARIO FINAL: LAS RELIGIONES Y LA VIOLENCIA

Al hilo de sus respectivas visiones sobre la violencia, y en el actual contexto político, los autores que tratamos no podían dejar de realizar un análisis sobre la relación entre las religiones y la violencia. No constituye una parte esencial de sus reflexiones, pero el tema revela una profunda discrepancia entre ellos. Lo expondremos brevemente en este corolario final.

a. Ballesteros: el perdón como presupuesto de la no violencia

Ballesteros reivindica el papel positivo de las religiones –que denomina religiones *abiertas*– para la erradicación de la violencia y la progresiva consecución de la paz. Entre este tipo de religiones resulta paradigmático el cristianismo y uno de los elementos fundamentales que preconiza como parte esencial de su credo: la exigencia de ‘perdón’. En efecto, las morales y las religiones cerradas se construyen sobre la aversión hacia el otro. Citando a Girard afirma que “la religión (se refiere a la *cerrada*) tiene por objeto el mecanismo de la víctima propiciatoria; su función consiste en perpetuar o renovar los efectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad”. El fenómeno del *chivo expiatorio*, la proyección de culpas sobre un sujeto o sobre una colectividad, consiste en proyectar hacia los otros el odio hacia uno mismo, por lo que se convierte en un mecanismo generador y justificador de violencia. Un instrumento para aglutinar a la mayoría, como ocurrió con el holocausto judío perpetrado por los nazis, en un intento de superar el miedo y la inseguridad de los propios alemanes.

El mecanismo del *chivo expiatorio* (propio de las morales y religiones cerradas) multiplica la violencia, pero se supera en las

⁸⁵*Ibidem.*, p. 135.

religiones abiertas y, especialmente en el cristianismo –frente a la habitual tendencia de las víctimas de convertirse en verdugos– precisamente por la novedad del perdón frente al mimetismo de la violencia, que engendra más violencia. El perdón pertenece al núcleo duro del cristianismo y posibilita desarraigar la violencia no sólo del propio grupo, sino de toda la humanidad. El cristianismo sustituye “la cultura de la venganza por la cultura del perdón” y, como prototipo de moral abierta, separa la política de la religión a la hora de definir la identidad de los grupos, determinando el respeto y reconocimiento hacia el diferente. Para erradicar la violencia –sostiene Ballesteros– es necesario asumir la propia culpa, perdonar y pedir perdón. Tal asunción de culpas es lo que hace posible en cualquier época el diálogo entre culturas. Hay que admitir, no obstante, la diferencia entre inocente y culpable (el cristianismo lo hace) sabiendo que el inocente no debe olvidar pero sí perdonar, para evitar convertirse en nuevo verdugo. Ballesteros reitera aquí que las religiones cerradas producen individuos fanáticos, vacíos por dentro, ignorantes de sí mismos y de sus límites, que generan aversión y odio a quien no pertenece al grupo. Nada comparable al verdadero creyente, siempre consciente de su límite en el conocimiento y profundamente convencido de la idea de culpa y de perdón⁸⁶.

b. Žižek: el ateísmo como camino hacia la paz

Žižek en esta cuestión está en las antípodas de Ballesteros. Desde su planteamiento toda religión es, en sí misma, un mecanismo generador de violencia, en tanto que impone una doctrina y se pretende poseedora exclusiva de la verdad. Esto le lleva a reivindicar un ‘ateísmo silencioso’ como el medio idóneo para avanzar en el camino de la paz⁸⁷. “¿No es el momento de restaurar la dignidad del ateísmo –se pregunta–, quizá nuestra única oportunidad de conseguir la paz?”. En la violencia inspirada por

⁸⁶Ballesteros, Jesús, *Repensar la paz*, op. cit., p. 126-128.

⁸⁷Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., p. 155-169.

motivos religiosos no habría que culpabilizar al terrorista arguyendo que ‘abusa’ de una religión noble. Habría que invertir la relación: en lugar de renunciar a la violencia habría que renunciar a la religión, incluidas sus reverberaciones seculares como el comunismo estalinista. En su opinión, los genocidios se ven legitimados, cada vez más, en términos religiosos, mientras que el pacifismo es predominantemente ateo. Es la creencia misma en una meta divina superior la que, según Žižek, nos permite instrumentalizar a los individuos, mientras que el ateísmo no admite esa actitud y repudia todo sacrificio sagrado⁸⁸.

En el último capítulo de su obra, titulado “*violencia divina*”, Žižek profundiza en este argumento, de la mano de Benjamín, resaltando el sinsentido de las calamidades y los sufrimientos que, en todo caso, manifestarían una concepción de la justicia divina como explosión de capricho. La historia de Job representa el paradigma de esa justicia divina. Su grandeza –afirma Žižek– no radica en reivindicar su inocencia, sino en insistir en el sinsentido de sus calamidades. Así, buscar sentido trascendente a catástrofes y desgracias es absurdo. El Holocausto, las matanzas de millones de personas en el Congo, etc., carecen de “significado profundo”. Job nos enseña que no cabe refugiarse en la figura trascendente de Dios como Señor que conoce el significado de lo que nos parece sin sentido. No hay nada que pueda dar sentido a esas monstruosidades. La propia muerte de Cristo en la cruz –sostiene Žižek– es una repetición del ejemplo de Job: carece de todo ‘significado profundo’, no representa otra cosa que la muerte del Dios *protector* de Jesús⁸⁹.

Žižek se pronuncia también contra el presunto efecto benéfico y reconciliador del perdón. De los tres modos clásicos de enfrentarse a un crimen: castigo (venganza), perdón y olvido, habría que afirmar la prioridad del principio judío de la venganza/castigo justo (ojo por ojo del talión) sobre el del perdón (que nunca conlleva el olvido). Para Žižek, el único modo verdadero de perdonar y olvidar es llevar a cabo una venganza (o un casti-

⁸⁸*Ibidem.*, p. 161-162.

⁸⁹*Ibidem.*, p. 213-216.

go justo). Sólo después de que el criminal es castigado adecuadamente se puede dejar atrás el crimen y seguir adelante. Hay algo liberador también para el criminal en ser justamente castigado: paga su deuda y es libre de nuevo, sin cargas del pasado. La paradoja reside en que, ante crímenes monstruosos como el Holocausto, uno no puede perdonar ni olvidar, pero tampoco puede castigarlo adecuadamente. La lógica *compasiva* del perdonar pero no olvidar, para Žižek es opresiva: el criminal perdonado queda para siempre perseguido por el crimen, que no puede ser borrado. Es la trampa del Dios cristiano que se presenta desde la piedad y el amor, pero ejerce el papel del *superyó* freudiano: al ser redimidos por Cristo y perdonados del pecado, que es una deuda impagable, estamos endeudados para siempre con él; jamás podremos pagarle lo que hizo por nosotros⁹⁰.

Es evidente que Žižek, incapaz de concebir una apertura a la trascendencia, no puede entender el sentido cristiano del perdón (que presupone la aceptación de la culpa y el arrepentimiento) y sólo puede enfrentarse con la religión en clave freudiana como instrumento de dominación que genera fundamentalismo. Como afirma Ballesteros, para quienes todo se resuelve en la historia porque no aceptan una dimensión trascendente de la justicia, sólo cabe la venganza como producto del fanatismo. Para ellos, el perdón no es sino un subterfugio de la debilidad o la injusticia. De ahí que, en realidad, la apuesta de Žižek por el *ateísmo silencioso* como auténtico camino hacia la paz no sea, a nuestro juicio, sino otro modo (inmanente) de apelar a las religiones abiertas frente al fundamentalismo fanático.

c. Han: el papel ambivalente de la religión

Han únicamente trata la religión al abordar su presencia preponderante en las sociedades arcaicas. En ese contexto caracteriza la violencia como “la primera experiencia religiosa” y la configura como “un complejo de interacciones con la violencia externalizada como sagrada”. Y considera el sacrificio como una

⁹⁰*Ibidem.*, p. 221-226.

de las formas más importantes de esa interacción. Tanto la guerra como el asesinato masivo de carácter sacrificial, eran comportamientos religiosos⁹¹. En la cultura arcaica –afirma Han– la violencia constituía un medio fundamental de la comunicación religiosa. Se comunica con un dios violento por medio de la violencia⁹².

Han aborda también otro tipo de violencia, que se experimenta como ‘divina’, cuyo acento recae sobre todo en la prevención, ante la gravedad de los males que puede provocar una violencia incontrolada. A diferencia de Žižek, Han no acude a Benjamín y su reflexión sobre la *violencia divina*; su referencia aquí es Girard (*La violencia y lo sagrado*) que la interpreta en clave de ‘prevención’, aunque acepte que la prevención religiosa pueda tener un carácter violento. Para Girard, la víctima propiciatoria carga con toda la violencia en el interior de la sociedad y su sacrificio la disuelve. El sacrificio pretende eliminar todo tipo de violencias, restaurar la armonía de la comunidad y reforzar la unidad social. La víctima funciona como un pararrayos. Se trata de una astucia de la religión para desviar la violencia hacia un objeto sustitutorio. Girard afirma una y otra vez que la prevención de la violencia constituye la esencia de la religión⁹³.

Han discrepa parcialmente de la tesis de Girard, afirmando que la esencia de la religión no es solo reactiva y preventiva sino también activa y productiva de violencia. Cuando una sociedad se identifica con su dios de la Violencia o de la Guerra –afirma Han– se comporta con agresividad y violencia. Los aztecas hacían la guerra en nombre del violento dios de la Guerra; es decir, producían violencia activamente⁹⁴. Insiste Han en que las innumerables calaveras que adornan los templos aztecas no apelan a la prevención de la violencia, sino a su producción activa. Sobre

⁹¹Han, Byun-Chul, *Topología de la violencia*, op. cit., p. 12. Alude Han a los aztecas, que emprendían guerras rituales para hacer prisioneros y ofrecerlos luego como ofrendas humanas al dios sangriento de la Guerra. El séquito bélico iba encabezado por sacerdotes, de modo que la propia guerra se presentaba como un servicio religioso.

⁹²*Ibidem.*, p. 15.

⁹³*Ibidem.*, p. 17.

⁹⁴*Ibidem.*, p. 18.

todo, porque esta violencia sacrificial (evaluada en el número de cráneos) funciona también como *capital*; es decir, genera un sentimiento de desarrollo, de fuerza, de poder, y también de inmortalidad. De manera que la sociedad arcaica previene sacrificialmente la violencia, pero también la utiliza en clave capitalista⁹⁵.

En última instancia, para Han, el fenómeno religioso acaba respondiendo siempre a la dinámica del capitalismo. En la *Modernidad*, la economía arcaica de la violencia no desaparece. La carrera atómica, por ejemplo, tiene para él ese mismo fundamento. El potencial de destrucción se acumula, como la vieja fuerza sobrenatural, para generar el sentimiento de poder e invulnerabilidad. Lo mismo sucede con la *economía del capital*. Deja fluir el dinero en vez de la sangre. La sangre y el dinero comparan, para Han, una esencia común. El capital se comporta como el ‘poder sobrenatural’ moderno. Uno se siente más poderoso, invencible e inmortal, cuanto más posee. El dinero apunta, desde su etimología misma, al contexto de la víctima y el culto. Originariamente, apunta Han, el dinero servía como medio de intercambio para adquirir animales sacrificiales. Tener mucho dinero significaba disponer de muchos animales y poder ofrecer uno en sacrificio en cualquier momento. El dinero o el capital se revelan como un medio contra la muerte. En el nivel psicológico profundo, el capitalismo tiene mucho que ver con la muerte y el miedo a la muerte. El capital infinito (que lucha contra el tiempo porque hace que otros inviertan su tiempo en trabajar para uno) genera la ilusión de un tiempo infinito. La economía capitalista ha absolutizado la *supervivencia*, reduciendo la vida al cuerpo y sustituyendo la salvación por la salud corporal. Y tampoco lo que Han denomina la *economía sagrada* escapa a la lógica de la acumulación. Para los calvinistas, el éxito económico solo es fruto de la *certitudo salutis* de que uno pertenece a los elegidos, que uno escapa del anatema eterno. El beneficio (*Erlös*) infinito es idéntico a la redención (*Erlösung*)⁹⁶.

⁹⁵Ibidem., p. 19.

⁹⁶Ibidem., p. 20-23.

En definitiva, tampoco Han alcanza a vislumbrar una dimensión trascendente de la religión. Lo que considera central es la preocupación por la *salvación*, como consecuencia del miedo a la muerte, que genera en todas las épocas la compulsión capitalista hacia la acumulación. De ahí que afirme una analogía entre la *economía arcaica* de la violencia sobrenatural, la *economía capitalista* del capital y la *economía cristiana* de la salvación. Todas, a su juicio, presentan una técnica tanática que sirve para escapar de la muerte y que consiste en la acumulación, sea de poder, sea de riquezas o sea de gracia.⁹⁷.

⁹⁷*Ibidem.*, p. 23-24.