

# AGRESIÓN: UN ENFOQUE SOCIAL

# 2

Uno de los propósitos de la violencia es cambiar o destruir; por lo tanto, se considera un esquema adaptativo que permite al ser humano responder ante situaciones adversas que son necesarias para la correcta adaptación del organismo. Es por ello que diferentes filósofos han identificado a la violencia como una de las características de la sociedad, que ocurre de forma instintiva o aprendida para satisfacer deseos que constantemente son estimulados y dirigidos por la maquinaria económica.

Diferentes filósofos afirman que las conductas agresivas son inherentes al ser humano; en tanto, para los padres del socialismo, además de ser un producto de lucha de clases, es un medio y no un fin, puesto que permite la transformación de estructuras socioeconómicas de una sociedad, pero no sirve para eliminar al hombre. Algunos filósofos tratan de explicar la eliminación de tendencias agresivas; sin embargo, sólo se ha logrado desviarlas. También existe la posibilidad de que las conductas agresivas sean producto del mismo hombre y que se desencadenen de diferentes maneras, ya que se basan en principios instintivos que son motivados principalmente por los deseos.

## EL HOMBRE, LOBO DEL HOMBRE

Thomas Hobbes (1588-1679), quien se relacionó con Bacon, Gassendi, Descartes y Galileo, fue uno de los filósofos materialistas más relevantes del siglo XVII, pues aplicó al ser humano y a la sociedad los mismos preceptos que se emplean para el estudio de la naturaleza. Con base en su premisa de que la sociedad está compuesta por una multiplicidad de seres individuales que son conducidos por sus pasiones, Hobbes intentó explicar cómo se produce la transición de este individualismo atomista a la construcción de un cuerpo social artificial, o estado, de carácter absolutista.

La obra política de Hobbes, tradicionalmente es considerada como la fundamentación teórica del absolutismo. Para el filósofo, los seres humanos son iguales por naturaleza en cuanto a facultades mentales y corporales; además, de una forma natural se produce la compensación entre las deficiencias y las cualidades con las que la naturaleza ha dotado a cada individuo. Según Hobbes, en primer lugar cada

ser humano busca su propia conservación, lo cual da origen a la competitividad y la desconfianza entre los seres humanos. En ese estado natural no existen distinciones morales objetivas, por lo que dicha competición da lugar a un estado permanente de guerra de todos contra todos, en el que cada individuo se guía exclusivamente por la obtención de su propio beneficio y, al no existir moralidad alguna, no hay más límite para la obtención de nuestros deseos que la oposición que se pueda encontrar en los demás.

En este contexto, Hobbes considera que al no existir distinciones morales objetivas, las acciones humanas se desarrollan al margen de toda consideración moral, ya que la fuerza de las pasiones es el único elemento por el que los seres humanos se pueden guiar. Dado que no hay lugar para las distinciones morales, dichas pasiones no se pueden juzgar como “buenas o malas”. Podría parecer que al plantear que en el estado de la naturaleza las acciones de los seres humanos dependen de las pasiones, y al caracterizar tal estado como una guerra permanente de todos contra todos, Hobbes sugiere que “el hombre es un lobo para el hombre”, que las pasiones son un elemento negativo de la conducta humana y que el ser humano es malo por naturaleza; no obstante, él mismo se encargó de rechazar esta interpretación:

Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos y otras pasiones del hombre no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de estas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará (Leviatán, XIII, citado en Schmitt, 2008).

En el estado natural de Hobbes —que es un estado de guerra permanente— la seguridad del individuo depende de su propia fuerza e ingenio, y no hay más límite para su acción que los que estas cualidades le impongan; además, no puede esperar la colaboración de otros para conseguir sus propios objetivos. Tal concepción del estado natural es consecuencia de una consideración negativa previa sobre la naturaleza del ser humano y de sus pasiones. Es probable que Hobbes haya logrado su formulación analizando la sociedad de su tiempo, pero prescindiendo de aquellas características sociales que imponen límites a nuestras acciones (las leyes morales y sociales). Este modelo no corresponde a un hecho histórico y carece de toda validez objetiva; sin embargo, Hobbes formuló sus hipótesis tres siglos antes del desarrollo y validación de las teorías evolucionistas y del desarrollo de la sociología; por lo tanto, su hipótesis le permitió justificar y fundamentar teóricamente la existencia de un poder absoluto: el estado absolutista, sin necesidad de recurrir al origen divino del poder, con lo cual no estaba de acuerdo.

De acuerdo con Hobbes, la teoría política no se fundamenta históricamente en el origen de una sociedad civil, sino en términos filosóficos, ya que la legitimación del poder y su racionalidad constituyen una forma de control del individualismo, lo que considera inútil y nocivo. La sociedad se basa en el miedo, ya sea que se trate de una sociedad institucional (mediante un pacto) y/o de una sociedad por adquisición (violencia de poder). En 1648, Hobbes publicó su obra más conocida, *Leviatán*, una teoría acerca de la soberanía en la que se muestra como un defensor implacable del absolutismo. Pero, debido al temor a las represalias de las autoridades francesas que veían en esa obra un ataque a las instituciones eclesiásticas,

Hobbes se marcha a Inglaterra, donde se ve inmerso en una controversia en torno al tema de la libertad.

El Estado es un artificio que surge para remediar un hipotético estado de naturaleza en el que los hombres, guiados por el instinto de supervivencia, el egoísmo y la ley del más fuerte (ley de la selva), se encontrarían inmersos en una guerra de todos contra todos que haría imposible el establecimiento de sociedades (y una cultura) organizadas en las que reinara la paz y la armonía. Sin un estado o autoridad fuerte sobrevendría el caos y la destrucción (la anarquía) y, por lo tanto, el hombre se convertiría en un lobo para los otros hombres, según la célebre frase de Hobbes: *homo hominis, lupus*. Para el autor, el Estado se presenta como algo artificial, opuesto a la naturaleza humana, pero susceptible de garantizar la supervivencia de todos a costa de la pérdida de su autonomía y libertad. Aunque Hobbes estuvo a favor de la libertad religiosa e ideológica y favoreció el proceso de secularización en Europa, por otra parte defendió el poder absoluto y casi artífago del Estado, a cuyos intereses ha de subordinarse toda minoría. Hobbes representa el orden propio del conservadurismo, en el cual, el todo social armonioso ha de estar por encima y subordinar cualquier acción o apetencia individual de libertad. Como forma óptima de gobierno, este filósofo defendió la monarquía, rechazando cualquier reparto entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.<sup>1</sup>

## LA PASIÓN SOBRE LA RAZÓN

Desde la época de los griegos, el pensamiento occidental ha retratado a los seres humanos como criaturas duales que enfrentan una lucha entre la pasión y la razón. Tradicionalmente se ha privilegiado la razón sobre la pasión desde Platón, pasando por la tradición cristiana hasta la Ilustración. Las pasiones se consideran impulsos internos brumosos, más sentidos que conocidos, que impulsan a la humanidad hacia actos sin juicio bajo la creencia de que la razón puede domesticar a la pasión y encauzarla hacia fines elevados. Aunque el objetivo de autores como Descartes, Pascal y Hume fue demostrar que la razón es la que dicta la vida humana, lograron colocar a los fines sobre los medios, justificando también la existencia de la pasión. David Hume (1711-1776), quien no sólo se propuso destruir el tradicional reinado de la razón sino reemplazarlo por la primacía de los sentimientos planteó que:

[...] la razón sola nunca puede ser motivo para ningún acto de la voluntad, y segundo, que nunca se puede oponer a la pasión en la dirección de la voluntad... razón es, y debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio que el de servir las y obedecerlas (Hume, 1978, pp. 413-415).

Según Lindholm (1992), Hume justificó su posición adoptando una visión fuertemente empirista de la naturaleza humana, demostrando que la razón está a merced de la pasión, y que cada pasión es igualmente válida como reflejo de sensaciones múltiples; más aún, a causa de experiencias e historias diversas, cada persona tendrá diversas pasiones. La filosofía de Hume desbarató todo el sistema de creencias

<sup>1</sup> <http://www.cibernous.com/autores/hobbes/teoria/biografia.html> y [http://www.webdianoia.com/moderna/hobbes/hobbes\\_fil.htm](http://www.webdianoia.com/moderna/hobbes/hobbes_fil.htm)

que afirma reposar sobre la sabiduría recibida o la inspiración trascendente. Así, Hume contribuyó a convalidar la desmitificación de la tradición y la religión, pero también ofreció un fundamento filosófico para la compilación pragmática de datos excluyendo toda característica espiritual del método científico. Según Lindholm (1992) la ambición de Hume consistía en desacreditar el extremismo moral y la retórica emotiva, así como abogar por la tolerancia y la moderación.

Para Hume, los hombres no se atreven a confesar, ni siquiera ante el propio corazón, las dudas que lo abrigan sobre ciertos asuntos. Es decir, transforman la fe implícita en mérito y se ocultan a sí mismos su real infidelidad, mediante los asertos más enérgicos y la mojigatería más severa. Para él, todos los estados emocionales intensos constituyen invitaciones al peligro; aunque las pasiones fuertes sean peligrosas, pensaba que se podían controlar con relativa facilidad y con pocas conmociones sociales. Todo sentimiento violento y perturbador se podía equilibrar mediante el cultivo de pasiones inherentemente calmadas, como la avaricia. Para este filósofo, comprender a los hombres tal como son, significaba diversidad, adaptación a las circunstancias, equilibrio de los deseos, la voluntad de aceptar componendas.<sup>2</sup>

## APARATO PSÍQUICO: PSICOANÁLISIS

De acuerdo con Tallaferro (1996), la denominación de **Ello** fue introducida en la terminología psicoanalítica por Georg Groddek, quien a su vez la tomó de Nietzsche y más tarde fue legitimada por Sigmund Freud (1856-1939) en su obra *El Yo y el Ello*, al conferirle cierto contenido conceptual. El Ello está integrado por la totalidad de los impulsos instintivos y tiene íntimas conexiones con lo biológico, de donde extrae las energías instintivas que por medio de esta instancia adquieren su exteriorización psíquica. Las tendencias del Ello coexisten en forma independiente y no están regidas por ninguna organización unitaria. Además, todo lo que se desarrolla en el Ello está sometido al proceso primario<sup>3</sup>. Como consecuencia, esta instancia se rige por el principio del placer y, en suma, es la más primitiva, sin frenos. Todos sus componentes son inconscientes y una gran porción del mismo está constituida por elementos arcaicos, en parte de origen ontogenético y en parte de naturaleza filogenética, es decir, consta de todo lo heredado, lo que el individuo trae consigo desde el nacimiento. Para Hering se trata de todo aquello fijado originalmente, en especial los instintos, que son la memoria utilitaria de la especie. Bleuler aclara esta definición al decir que mediante el instinto se consigue un fin determinado, sin que sea necesario haber pasado sin un ejercicio previo cualquiera. También se afirma que los instintos son las fuerzas que suponemos causantes de las tensiones de necesidad. Estas definiciones son complementadas por la de Freud, para quien el instinto es un excitante interno continuo que produce, cuando es contestado en forma adecuada, un goce específico.

<sup>2</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/David\\_Hume](http://es.wikipedia.org/wiki/David_Hume)

<sup>3</sup> El inconsciente tiene sus modos propios de actuar, que en conjunto constituyen el proceso primario y son: a) ausencia de cronología; b) ausencia de concepto de contradicción; c) lenguaje simbólico; d) igualdad de valores para la realidad interna y la externa o supremacía de la primera; y por último, e) predominio del principio del placer.

Con respecto a la evolución del concepto sobre los instintos, en el año 1905 Freud afirmó que había una oposición entre los instintos del Yo o de autoconservación y los instintos sexuales. Posteriormente, en el año 1914 (*Introducción al narcisismo*) modificó este concepto, pues encontró que había una oposición entre la libido objetal y la narcisista y, por último, en el año 1920, planteó el concepto de la oposición existente entre los instintos de vida y de muerte (Eros y Tanatos), que enunció en su obra *Más allá del principio del placer*. Según Tallaferro (1996), Freud modificó varias veces el concepto, lo cual es una prueba de su seria posición científica. Inicialmente desarrolló una concepción dualista que mantuvo a lo largo de toda su obra. Jones dice que para adoptar esta posición dualista —dentro de la cual hizo sus modificaciones— Freud se basó en la antítesis amor-odio de Schiller. De acuerdo con Tallaferro (1996), Stern asegura que el impulso instintivo es aquella fuerza que trata de alcanzar el fin sin tomar en cuenta los medios y, como instinto, considera el movimiento energético dirigido y condicionado para alcanzar su fin.

## FREUD Y LOS PRINCIPIOS DEL PLACER Y DE LA MUERTE

En principio, Freud renunció a considerar la enumeración de todos los instintos, tal como los admitió Papillaut, quien hizo referencia a diversos instintos (nutritivo, de confort, de conservación, sexual, gregario e hipergregario). Se limitó a tener en cuenta dos **instintos primarios**: de vida y de muerte. El primero tiende a la reunión, integración, fusión, conservación y creación de nuevas vidas. En cambio, el otro instinto es el que motiva el envejecimiento y la muerte; su finalidad es la destrucción, la desintegración y el aniquilamiento, motivo por el cual es desviado del propio organismo hacia el medio ambiente, mezclado con los instintos de **Eros** y se pone de manifiesto bajo la forma de sadismo. Freud planteó la teoría de que existe una tendencia a volver a lo inanimado, pues descubrió que en ciertas situaciones traumáticas, y aun hasta durante la terapia analítica, hay hechos que se repiten. Los sujetos volvían a repetir las situaciones traumáticas y, por ello, sintió la necesidad de dar con algún elemento que le permitiera comprender esa tendencia a la repetición. Como solución se le ocurrió pensar que alguna vez los organismos vivientes habían sido inanimados y, por lo tanto, en los individuos existía una tendencia regresiva. Con respecto a lo anteriormente expuesto, y de acuerdo con el clásico libro de López-Ballesteros (1967) y su extraordinaria traducción de las obras completas de Freud se aclara lo siguiente:

De acuerdo con Freud, un instinto sería, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, tal es el caso de los peces y las aves migratorias. [...] si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: la meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: lo inanimado era antes que lo animado [...] El instinto de conservación que reconocemos en todo ser viviente se halla en curiosa contradicción con la hipótesis de que la total vida instintiva sirve para llevar al ser viviente hacia la muerte, de tal forma que Freud concibe que un instinto lleva al otro [...] Hemos partido de la antítesis de instintos de vida e instintos de muerte. El amor objetivo mismo nos muestra una segunda

polarización de este género: la de amor (ternura) y de odio (agresión). Hemos admitido en el instinto sexual un componente sádico que, como ya sabemos, puede lograr una total independencia y dominar, en calidad de perversión [...] Donde el sadismo primitivo no experimenta una mitigación y una fusión, queda establecida la conocida ambivalencia amor-odio de la vida erótica [...] El masoquismo, la vuelta del instinto contra el propio yo, sería realmente un retorno a una fase anterior del mismo, una regresión, por lo que Freud concluye: "El principio del placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte" (Freud, citado en López-Ballesteros, 1967, pp. 1097-1125).

## DIFERENTES FORMAS DE VIOLENCIA: DE FREUD A FROMM

Erick Fromm (1900-1980) destacado psicólogo, psicoanalista, filósofo y humanista alemán, fundador del Instituto Mexicano de Psicoanálisis en México; además, fue un estudioso de la sociología, la economía y el marxismo. De acuerdo con Fromm (1990), la diferencia entre los distintos tipos de violencia se basa en sus respectivas motivaciones inconscientes. La forma de violencia más normal y no patológica es la **violencia juguetona o lúdica**, la cual se ejerce para ostentar destreza, no para destruir, y no es motivada por odio ni impulso destructor; se encuentra, por ejemplo, tanto en los juegos de tribus primitivas como en el arte de la esgrima del budista zen. En los juegos de combate la finalidad no es matar, pues aun cuando el resultado sea la muerte del adversario, la culpa es sólo de éste ya que perdió. Por lo tanto, el motivo de esta violencia es el despliegue de destreza, no la destructividad. De importancia práctica mucho mayor que la anterior es la **violencia reactiva**, la cual se emplea en defensa de la vida, de la libertad, de la dignidad y de la propiedad. Tiene sus raíces en el miedo y, por esta razón, probablemente es la forma más frecuente de violencia; el miedo puede ser real o imaginario, consciente o inconsciente y está al servicio de la vida y no de la muerte; su finalidad es la conservación, no la destrucción. Según Fromm, no es completamente el resultado de pasiones irracionales, sino hasta que cierto punto es una cuestión de cálculo racional, de ahí que también implique cierta proporcionalidad entre el fin y los medios. En un plano espiritual matar no es bueno, pero se admite que la violencia en defensa es diferente a la que se realiza por el gusto de la destrucción.

Asimismo, Fromm aclara que, con mucha frecuencia, la experiencia de sentirse amenazado y la violencia reactiva resultante no se basan en la realidad, sino en la manipulación de la mente humana; por ejemplo, cuando los jefes políticos y religiosos persuaden a sus partidarios de que están bajo la amenaza de un enemigo con el fin de provocar una respuesta subjetiva de hostilidad reactiva. Cuando la gente se siente amenazada y trata de defenderse está dispuesta a matar y destruir; en el caso de ilusiones paranoides de persecución, encontramos el mismo mecanismo, pero no en grupos sino en individuos; en los dos casos la persona se siente subjetivamente en peligro y reacciona de manera agresiva. De acuerdo con Fromm, la violencia reactiva también se produce por frustración y en este caso se relaciona con la envidia y los celos. Otra manifestación de la violencia reactiva es la **violencia vengativa**, debido a que su finalidad es evitar el daño que amenaza y, por esta razón, dicha violencia sirve a la función biológica de la supervivencia, el daño ha sido

hecho y por lo tanto la violencia no tiene una función defensiva, sino que tiene la finalidad irracional de anular mágicamente lo que en realidad se hizo “ojo por ojo, diente por diente”.

Según Fromm, el material psicoanalítico ha demostrado que la persona madura y productiva es menos impulsada por el deseo de venganza en comparación con la persona neurótica, que encuentra dificultades para vivir de forma independiente y con plenitud, pues, con frecuencia y ya en forma patológica, tiende a jugarse toda su existencia por el deseo de venganza. Debe aclararse que ciertas sociedades primitivas institucionalizan la venganza, un ejemplo de ello es la defensa del “honor”. De acuerdo con Fromm, el **quebrantamiento de la fe**, es uno de los principales motivos para la venganza; como el ser traicionado por un amigo, una amante, un maestro, un líder o por alguien que no cumplió “algo”. La mejor reacción de venganza es independizarse de la persona que produjo el desengaño; como encontrar un nuevo amigo, una nueva amante, un nuevo maestro, etc. Pero a veces la venganza consiste en el escepticismo, ya que al sujeto le costará trabajo restaurar la fe en otras personas. Si la reacción no es de independencia, con frecuencia puede transformarse en cinismo y destructividad. Sin embargo, la violencia lúdica y la reactiva aún están al servicio de la vida.

Existe también la **violencia compensadora**, la cual se trata de una forma más patológica, aun cuando no tanto como la necrofilia. Esta violencia sustituye a la actividad productora en una persona impotente. Al respecto, cabe mencionar que el hombre es el objeto de fuerzas naturales y sociales que lo gobiernan, pero al mismo tiempo no es sólo objeto de las circunstancias, ya que tiene voluntad, capacidad y libertad para transformar y cambiar el mundo dentro de ciertos límites. Lo importante no es el ámbito o alcance de la voluntad y la libertad, sino el hecho de que el hombre no puede tolerar la pasividad absoluta. Se siente impulsado a dejar su huella en el mundo, a transformar y cambiar, y no sólo a ser transformado y cambiado, lo cual fue expresado en las pinturas primitivas, en las artes, en el trabajo y en la sexualidad. De acuerdo con Fromm, si por motivos de debilidad, de angustia, de incompetencia, etc., el individuo no puede actuar —si es impotente— experimenta sufrimiento, por lo que tratará de equilibrar ese estado de impotencia. Para equilibrar tal estado, afirma Fromm que el individuo puede someterse a una persona o grupo que tiene poder, e identificarse con ellos. Por esta participación simbólica en la vida de otra persona, el hombre se hace la ilusión de actuar, cuando en realidad no hace más que someterse a los que actúan y convertirse en una parte de ellos. Otro modo, y éste es tal vez el más importante para explicar la violencia, es la capacidad del hombre para destruir.

Para Fromm, crear vida es trascender la situación de una criatura que es lanzada a la vida, como se lanzan los dados de un cubilete; pero, destruir también es trascenderla y escapar al insoportable sentimiento de la pasividad total. Crear vida requiere de ciertas cualidades de las que carece el individuo impotente; en cambio, destruir vida requiere sólo una cualidad: el uso de la fuerza. El individuo impotente, si tiene una pistola, un cuchillo o un brazo vigoroso, puede trascender la vida destruyéndola en otros o en sí mismo. Así, se puede vengar de la vida porque ésta se le niega. La violencia compensadora es precisamente la violencia que tiene sus raíces en la impotencia y que compensa a esta última. El individuo que no quiere crear, quiere destruir. Por lo tanto, el individuo que crea y destruye trasciende su

papel como simple criatura. Es la violencia del inválido, de los individuos a quienes la vida negó la capacidad de expresar positivamente sus potenciales específicamente humanos. Necesitan destruir precisamente porque son humanos, ya que ser humano es trascender el mero estado de cosa.

Un aspecto relacionado de manera estrecha con la violencia compensadora es el impulso hacia el control completo y absoluto sobre un ser vivo, animal u hombre. Este impulso es la esencia del sadismo. Según Fromm, toda forma de sadismo se remonta a un impulso esencial, el de tener un dominio completo sobre otra persona, convertirla en un objeto desvalido de nuestra voluntad, ser su dios, hacer con ella lo que se quiera; humillarla o esclavizarla son medios para ese fin, y el propósito más radical es hacerla sufrir, ya que no hay dominio mayor sobre otra persona que obligarla a soportar el sufrimiento sin que pueda defenderse. El placer del dominio total sobre otra persona es la esencia misma del impulso sádico; es decir, el **sadismo** es convertir a una persona en cosa —algo animado en inanimado— ya que mediante el control completo y absoluto la existencia pierde una cualidad esencial de la vida: la libertad. Para Fromm, este tipo de violencia no es cualquier cosa, es tan importante e intensa como el deseo de vivir; el hombre tratará de destruir la vida si no puede crearla. En resumen, la violencia compensadora no está al servicio de la vida como ocurre con la violencia reactiva; es el sustituto patológico de la vida, indica la invalidez y vaciedad de la vida. Pero en su misma negación de la vida aún demuestra la necesidad que siente el hombre de vivir y no ser un inválido.

El último tipo de violencia, descrito por Erich Fromm, es la **sed de sangre arcaica**. No es la violencia del impotente, sino que es la sed de sangre del hombre que aún está completamente envuelto en su vínculo con la naturaleza. En este tipo de violencia, el individuo experimenta la pasión de matar como un modo de trascender la vida, es el miedo a ser plenamente humano. Es regresar a un estado preindividual de existencia, en el que al volverse un animal, se libra de la carga de la razón y la sangre se convierte en la esencia de la vida; verter sangre es sentirse vivo, ser fuerte, ser único, estar por encima de todos los demás. El acto de matar se convierte en total embriaguez, es la gran autoafirmación en el nivel más arcaico. Por el contrario, terminar muerto no es más que la alternativa lógica de matar. El matar, no es el amor a la muerte, es la afirmación y trascendencia de la vida en el nivel de la regresión más profunda; por ejemplo se puede observar en guerras, sacrificios humanos, en la venganza de sangre y en los sacrificios a un dios.

## LA VIOLENCIA SIMBÓLICA DE PIERRE BOURDIEU

Pierre Bourdieu (1930-2002), sociólogo francés y figura central del pensamiento contemporáneo. Sus trabajos giran en torno a la transmisión cultural, lo cual se refleja en su obra *La reproducción* (Bourdieu y Passeron, 1996), que realizó en colaboración con Jean Claude Passeron. En este trabajo hacen referencia a la transmisión de valores culturales entre las clases sociales y cómo los grupos dominantes se reproducen dentro de un mismo entorno cultural. De acuerdo con Fernández (2005), la noción de violencia simbólica juega un rol teórico, que tiene un papel central en el análisis de la dominación en general realizado por Pierre Bourdieu, quien la considera indispensable para explicar fenómenos aparentemente tan dife-

rentes como la dominación personal en sociedades tradicionales o la dominación de clase en las sociedades avanzadas, las relaciones de dominación entre naciones (como en el imperialismo o el colonialismo) o la dominación masculina tanto en las sociedades primitivas como modernas.

La dimensión simbólica, la autonomía y la dependencia relativa de las relaciones simbólicas respecto a las relaciones de fuerza, son tan importantes que negarlas equivaldría, según Bourdieu, a negar la posibilidad de una ciencia sociológica. Además, este autor desarrolló tanto una sociología de las formas simbólicas como una teoría de la violencia y capital simbólico que se solapan e interrelacionan, aunque permanecen como desarrollos analíticos relativamente diferentes. De ese modo, pretendió integrar las teorías sociológicas clásicas de Marx, Durkheim y Max Weber a la interpretación simbólica y los fundamentos del poder.

La violencia simbólica es: “esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas expectativas colectivas y en unas creencias socialmente inculcadas, transformando las relaciones de dominación y de sumisión en relaciones afectivas, un ejemplo de ellas es el poder del carisma” (Weber, 1983 en *Economía y sociedad*). Cuando alguien que pretende dominar a otro otorga un regalo que compromete genera un agradecimiento, el reconocimiento de la deuda se convierte en agradecimiento, sentimiento duradero respecto al autor del acto generoso, que puede llegar hasta el afecto, el amor. Para Bourdieu (citado en Fernández, 2005), esta alquimia simbólica produce, en beneficio de quien lleva a cabo los actos de otorgamiento, un capital de reconocimiento que le reporta beneficios simbólicos, susceptibles de transformarse en beneficios económicos. Esto es lo que Bourdieu llama **capital simbólico**<sup>4</sup>.

La violencia declarada, según Bourdieu, física o económica, así como la violencia simbólica más refinada coexisten sin ninguna contradicción en todas las instituciones características de esta economía precapitalista y en el corazón mismo de cada relación social. Las formas suaves de violencia tienen tantas posibilidades de ser impuestas como única forma de ejercer la dominación y explotación, en tanto más difícil y reprobada sea la explotación directa y brutal. La reconversión del capital económico en capital simbólico (condición de su eficacia en las sociedades precapitalistas) nada tiene de automática; además, exige de un perfecto conocimiento de la lógica de la economía de la negación, mucho cuidado y trabajo para establecer y mantener las relaciones, así como inversiones importantes en lo material y lo simbólico. Según Fernández (2005), estas formas elementales de dominación son necesarias mientras no se construya un sistema que asegure, con su propia dinámica, la reproducción del orden establecido para conservar las relaciones de poder.

## LA DOMINACIÓN SIMBÓLICA

Bourdieu y Passeron (1996), por medio de investigación educativa, intentaron comprender cómo surge, se practica y se reproduce el poder simbólico en ámbitos educativos, lingüísticos, religiosos, científicos, culturales, familiares, laborales y

<sup>4</sup> Al igual que Marx, para Bourdieu el capital es la base de la dominación y éste puede ser de cuatro tipos: económico, cultural, social y simbólico, que son muy poderosos cuando se perciben y reconocen como legítimos.

políticos. Su interés, según Fernández (2005), era demostrar cómo las formas simbólicas en la producción y reproducción de las desigualdades sociales han sido subestimadas, distanciándose del marxismo tradicional, ya que la dominación simbólica ha sustituido, a diferencia de sociedades anteriores, la coerción abierta y la amenaza de la violencia física a formas de manipulación simbólicas. Según Bourdieu y Passeron (1996) existe un poder simbólico igual que un poder económico; ésta es la razón que alegan para centrar sus investigaciones en el rol que juegan los procesos e instituciones culturales en la producción y reproducción de la desigualdad en las sociedades contemporáneas.

Según Fernández (2005), Bourdieu argumenta que los sistemas simbólicos, fundamentados todos ellos en un arbitrario cultural, realizan de manera simultánea tres funciones interrelacionadas pero diferentes: conocimiento, comunicación y diferenciación social.

Los **sistemas simbólicos** son instrumentos de comunicación y de dominación que hacen posible el consenso lógico y moral, al mismo tiempo que contribuyen a la reproducción del orden social. (ver Bourdieu, 1971, 1977 y Swartz, 1997). Bourdieu concibe los sistemas simbólicos como sistemas de clasificación bipolar enraizados en la oposición fundamental dominante/dominado, en la que, de acuerdo con Durkheim, enfatiza la conexión entre las estructuras sociales y cognitivas. Sin embargo, en contraste con Durkheim, para quien los sistemas simbólicos son un mero reflejo de la realidad social, Bourdieu adopta más bien la postura antipositivista de los estructuralistas acerca del carácter fundamentalmente arbitrario de las distinciones binarias, establecidas mediante los procesos cognitivos. Para Fernández (2005), el hecho de considerar los sistemas simbólicos como arbitrarios, en cuanto que no reflejan de manera directa las realidades sociales, no implica que sean totalmente arbitrarios en sus consecuencias. Al contrario, la lógica fundamental de la distinción simbólica funciona en las esferas social y política como mecanismo diferenciador y legitimador de acuerdos desiguales y jerárquicos entre individuos y grupos.

## VIOLENCIA SIMBÓLICA

Según Fernández (2005), con la expresión **violencia simbólica** Bourdieu pretende enfatizar el modo en que los dominados aceptan como legítima su propia condición de dominación. El poder simbólico no emplea la violencia física sino la violencia simbólica. Se trata de un poder legitimador que suscita el consenso tanto de los dominadores como de los dominados, por lo que construye un mundo que supone la capacidad de imponer la visión legítima del mundo social y de sus divisiones, así como de imponer los medios para comprender y adaptarse al mundo social mediante un sentido común que representa de modo disfrazado el poder económico y político; por lo tanto, la violencia simbólica contribuye a la reproducción intergeneracional de acuerdos sociales desiguales, añadiendo su fuerza simbólica a las relaciones de poder.

La dominación simbólica se basa en el desconocimiento y el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce. Las actividades y los recursos aumentan en poder simbólico o legitimidad, a medida que se distancian de los intereses materiales subyacentes y aparecen como formas desinteresadas; esto ocurre casi

siempre en las sociedades precapitalistas indiferenciadas, donde la vida material se vincula de manera compleja entre acuerdos sociales y culturales, es decir, como un capital económico disfrazado.

Para Bourdieu y Wacquant (1992), la violencia simbólica es la forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad; en otras palabras, se lleva a cabo sin coacción física a través de las diferentes formas simbólicas que configuran las mentes y dan sentido a la acción, es decir, los dominados se piensan a sí mismos con las categorías de los dominantes en forma de poder. Según Fernández (2005), más allá de la oposición ritual entre Habermas y Foucault, el poder se ejerce por medio de las vías de comunicación racional, es decir, con la adhesión forzada de aquellos que, por ser productos dominados de un orden regido por las fuerzas que se amparan en la razón (como la escuela o el trabajo), no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza racionalizada (ver Bourdieu, 2000). El hecho de nacer en un mundo social conlleva la aceptación inconsciente de cierto número de postulados que son incorporados como habituales y por ello no requieren inculcación activa al margen de la que se practica por el orden de las cosas, ejercidas de manera oculta. Según Fernández (2005), el énfasis de Bourdieu en las experiencias inconscientes y corporales de la *hexis* social no niega el surgimiento de formas complejas de resistencia, pero acentúa la durabilidad de las acciones más tempranas asimiladas mediante el ejemplo o el aprendizaje, esto es, a través del dominio de la práctica. En esto, como lo observó Fowler (1999), se parece a la idea demostrada por Norbert Elias de que el control represivo sobre el cuerpo debe entenderse no en términos psicogenéticos sino históricamente, esto es, como formas interiorizadas de conformidad con las clases influyentes o las naciones que son portadores de las reglas sociales. Según Bourdieu y Passeron (1996) la violencia simbólica está presente en la acción pedagógica, y de acuerdo con nuestra opinión, también en la acción laboral, como en la institucionalidad de la cultura, la arquitectura y el arte, lo cual produce un *habitus* de reproducción. Según los autores citados, la violencia simbólica es análoga a la genética con respecto a la transmisión de un capital cultural y un capital genético en la biología. Las afirmaciones de Bourdieu pueden parecer deterministas, proposiciones cínicas de un fatalismo desesperanzador; sin embargo, no debería olvidarse que existe, como base, una complicidad por parte del dominado.

Bourdieu (1982) trata el lenguaje como un instrumento o un soporte de las relaciones de poder que debe ser estudiado en los contextos interaccionales y estructurales de su producción y su circulación, más que considerarse un simple modo de comunicación, ya que la lingüística, al adoptar un papel de espectador imparcial queda atrapada en un epistemocentrismo regido por determinaciones históricas, sociales, económicas o externas al lenguaje, y esta intención hermenéutica es trasladada a los agentes sociales, con lo cual se convierte en el principio de sus prácticas neutralizando así las funciones que desempeña el uso ordinario del lenguaje. Es importante precisar que toda relación lingüística es una relación de fuerza simbólica, donde locutores y receptores se actualizan de manera transfigurada; se trata de un acto virtual de poder, por lo general desde posiciones asimétricas. Bourdieu demuestra esta violencia simbólica histórica mediante estudios de las estructuras pedagógicas, económicas, masculinas e instituciones como la familia, la iglesia, la escuela y el Estado y, desde nuestro punto de vista agregaríamos una estructura

más: el trabajo. Este último es tratado por Bourdieu de manera indirecta en todas las instituciones culturales que estudió (ver Bourdieu y Passeron, 1996). Desde nuestro punto de vista, la violencia simbólica en el mundo del trabajo se encuentra contemplada en lo que él llama las luchas sociales simbólicas, en otras palabras, entre las clases sociales.

De acuerdo con Fernández (2005), el lugar por excelencia de las luchas simbólicas no es el ámbito donde se enfrentan las clases dominantes y las clases dominadas, se halla más bien en la propia clase dominante, donde los dominados simplemente otorgan. Las luchas por la definición de una cultura legítima que enfrenta a los intelectuales y a los artistas, a los sindicatos (patronales y obreros), a los ejecutivos y a los obreros mismos, no son más que un aspecto de las luchas entre las mismas clases para imponer su dominación legítima dentro de un mismo orden estructural: capital económico, capital escolar o capital social. Así pues, contra las convicciones ingenuamente darwinianas, la ilusión de la distinción natural se basa de manera esencial en el poder que tienen los dominantes de imponer, con su existencia misma, una definición de la excelencia para imponerla de forma simbólica; en otras palabras, la lucha no es entre clases sociales (obreros y patronos), sino entre los mismos obreros o empresarios con el fin de seguir imponiendo su violencia simbólica para que cínicamente, cambien los actores pero no las estructuras. De acuerdo con Fowler (1999), Bourdieu ha subenfatisado la libertad de la clase trabajadora (frente a la presión) y las energías culturalmente creativas que vienen de abajo, destacando el poder de las familias, las escuelas, las religiones, las clases políticas, los grandes empresarios e incluso los grandes artistas, intelectuales y científicos, atrapados en círculos de violencias simbólicas sin salida.

## VIOLENCIA Y PODER

De acuerdo con Boulding (1993) **poder** es conseguir lo que uno quiere, pero este logro depende de quién sea la persona y de cómo sabe lo que quiere. Sin embargo, en esta simple definición se encierra algo muy complejo: el conflicto. El conflicto estalla cuando un cambio en la frontera de las posibilidades entre dos partes reduce en cierta medida el poder de una y aumenta el de otra. Cuando hay un conflicto es preciso establecer líneas de propiedad pactadas entre ambas partes, no obstante, se puede quebrantar la razón o la ley si una u otra parte intenta tomar el poder del Estado, desafiar la ley, las normas o convenciones sociales —como las del trabajo— originando culturas de la violencia con considerables pérdidas materiales, morales o trágicas para una persona o la sociedad.

De acuerdo con este teórico, la manera en que los individuos juzgan el poder y el bienestar de los otros, constituye un elemento importante en la estructura total del poder. Cabe distinguir ante todo, una escala que va de la benevolencia a la malevolencia, tomando en cuenta el egoísmo como punto cero que se manifiesta en diversos grados. Según Boulding (1993) es más difícil ser malévolo que benévolo, es más difícil hacer daño que ayudar; la envidia y los celos son resultados y causas de la malevolencia. En la envidia sólo intervienen dos partes, pero el envidiado a veces no se entera de su existencia. La envidia puede corromper profundamente al envidioso, ya que le desvía la atención hacia intentar disminuir el poder del

envidiado. Sin embargo, el poder puede ser benévolo, ser constructivo, creativo, construir ciudades, empresas, inventar objetos valiosos, en otras palabras, se puede tener poder y ejercerlo en beneficio de los demás. No obstante esa posibilidad, el ser humano ha aumentado también los poderes de destrucción, para lo que se crean armas, bombas y acciones destructivas: la violencia.

## DESTRUCTIVIDAD

Para Boulding (1993) la **violencia** es el lado oscuro natural del poder. Este fenómeno se observa desde la historia bíblica de Caín y Abel hasta la actual destrucción de posibilidades democráticas con el robo de urnas electorales, los monopolios y la violencia intrafamiliar y laboral. No deja de ser irónico que el incremento de los poderes de destrucción sea en cierto modo una secuela de la fuerte tendencia a aumentar que tienen los poderes de producción; por ejemplo, la instauración de un monopolio con el costo de la destrucción de los pequeños productores.

En la historia se observan grandes civilizaciones que para surgir, primero tuvieron que destruir; por ejemplo, el desarrollo tecnológico en las armas y la industria a partir de la explotación de los trabajadores. Boulding distingue la complejidad del poder clasificando las fuentes de éste en tres grandes categorías: el poder de la violencia o destructivo, el poder productivo y el poder integrador.

El **poder de la violencia** consiste en destruir a otros, las armas, matar o destruir cosas de valor mediante una acción de amenazas. El **poder productivo** se encuentra en la fertilización, en los proyectos, en las ideas, en la producción de tecnología para crear, en las mentes que crean y construyen. Por último, el **poder integrador** es un aspecto del poder productivo que lleva aparejada la capacidad de construir organizaciones, de formar familias y grupos, de inspirar lealtad, de unir a la gente y de crear legitimidad; asimismo, este poder tiene la vertiente negativa de crear enemigos y de reñir con la gente, pues tiene un agente destructivo y otro productivo.

## VIOLENCIA MEDIANTE AMENAZA DE DESTRUCCIÓN

Boulding (1993) afirma que la amenaza se origina cuando A dice a B: “haz algo que quiero o haré algo que no quieres”, y dependerá en gran parte de la respuesta de B. Una respuesta puede ser la **sumisión** si se hace lo que pide A, entonces la amenaza no se cumple; es el ejemplo de los conquistados y la resignación de éstos. Otra posible reacción es el **desafío**, que es cuando B dice: “no haré lo que pides”, entonces A decide si cumple o no la amenaza. A veces cumplir la amenaza puede traer pérdidas cuantiosas, pero en ocasiones el amenazador no tiene el poder destructivo del que alardea y el desafío puede triunfar. La **contra-amenaza** constituye la tercera reacción: “si me haces algo desagradable, yo te haré algo también desagradable”; en este caso, la parte amenazada debe tener medios de destrucción o fingir de modo convincente que los posee, así que a decisión del primer amenazador de cumplir o no la amenaza, determina el desenlace de la situación, ejemplo de ello son las relaciones internacionales, los ensayos atómicos e instituciones como la ONU (Organización de las Naciones Unidas). Otra reacción posible ante la amenaza es la

**huida.** La historia explica por qué diferentes grupos sociales huyen de conflictos como los refugiados, exiliados, familias y personas que huyen de la amenaza de violencia, etc. Otra reacción es la **conducta desarmadora**, que se trata de una conducta flexible que desactiva la violencia; el amenazado es capaz de unirse con el amenazador en algún tipo de asociación o estructura integradora. Boulding propone el cuadro 2-1 para observar la categorización del poder según el grado de importancia y uso de acciones destructivas, productivas o integradoras según las categorías del poder: amenaza, intercambio o amor.

**Cuadro 2.1**  
**Categorías del poder según Boulding (1993)**

Amenaza	Destructivo 80%	Productivo 10%	Integrativo 10%
Intercambio	Destructivo 10%	Productivo 80%	Integrativo 10%
Amor	Destructivo 10%	Productivo 10%	Integrativo 80%

Tomado de Boulding, K.E. (1993). *Las tres caras del poder*. España: Ediciones Paidós.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la violencia simbólica con frecuencia es más letal de lo que nos podríamos imaginar, ya que muchas de estas acciones no pueden descubrirse con facilidad, por lo que es un rasgo dominante en muchos círculos sociales y de poder. De esta manera, al mismo tiempo que la sociedad es influida por ciertas fuerzas e intereses creados, ésta también influye directamente tanto en las fuerzas e intereses como en el ser humano, desencadenando diferentes comportamientos que muchas veces incluyen conductas agresivas.

En conclusión, la agresión psicológica puede ser desencadenada por un conjunto de comportamientos heterogéneos que se utilizan como una estrategia o metodología para conseguir el cambio o la destrucción, es por ello que algunos autores, dependiendo de su orientación, han intentado comprender por medio de diversos estudios lo que puede provocar la violencia.

## PREGUNTAS PARA REFLEXIÓN

1. En términos de la ley natural de Hobbes, la competencia y la desconfianza entre seres humanos, ¿serán la base para que el hombre sea considerado un lobo para el hombre?
2. De acuerdo nuevamente con la ley natural de Hobbes, ¿el ser humano tendrá algún interés por salir de ese estado de naturaleza? Pero más importante aún, ¿puede salir de él? ¿O es su naturaleza tal que eso no sea posible?
3. Recordemos que Hobbes distingue dos aspectos de la naturaleza humana: las pasiones, que lo inclinan hacia la guerra y la razón que lo inclinan hacia la paz. Por lo tanto, es necesario investigar cuál es la naturaleza del ser humano a fin de establecer si, ¿el estado de naturaleza es susceptible de ser abandonado o no?

4. Con base en la hipótesis de David Hume, ¿realmente la razón se subordina a la pasión?
5. ¿El instinto de muerte freudiano, la destrucción, la desintegración y el aniquilamiento son considerados por el psicoanálisis como un mal necesario de equilibrio interno en el ser humano?
6. Según Freud, los instintos de muerte someten al principio del placer, ¿entonces la agresión y la ambivalencia amor-odio son inevitables?
7. De acuerdo con Fromm, la violencia se relaciona con la motivación inconsciente, ¿qué tipos de violencia propone y en qué se basa?
8. Para Fromm, ¿qué tipos de violencia son los más destructivos?
9. ¿Qué es violencia simbólica según Bourdieu?
10. ¿La violencia simbólica es consciente?
11. Según Bourdieu, ¿cómo se transforma la dimensión interesada de la acción humana en una ideología “aparentemente” desinteresada?
12. En términos de Bourdieu, ¿no existe una lucha de clases sociales, sino que se da entre los actores de las clases dominantes en cada clase social?
13. ¿Qué dice Boulding acerca del papel que juegan la violencia y la destructividad en el poder?

## REFERENCIAS

- Boulding, K.E. (1993). *Las tres caras del poder*, España: Ediciones Paidós.
- Bourdieu, P. (1971). Le marché des biens symboliques. *L'Année Sociologique*, 22, 491-26.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (2000). *La miseria del mundo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México: Fontamara.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L.J.D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil.
- Fernández, F. J.M. (2005). La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: Una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 7-31.
- Fowler, B. (1999). *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*. Critical Investigations, London: Sage.
- Fromm, E. (1990). *El corazón del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge (comp.), London: Oxford University Press.
- Lindholm, Ch. (1992). *Carisma*, Barcelona: Gedisa Editorial.
- López-Ballesteros y de T. L. (1967). *Obras completas de Sigmund Freud I*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, México: Fontamara.
- Swartz, D. (1997). *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tallaferro, A. (1996). *Curso básico de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- Weber, M. (1983). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.

