

DOSSIER

Reflexiones sobre la violencia



La contradicción Estado-Leviatán / Estado-Res pública y la violencia desbordada

Gerardo Ávalos Tenorio

El propósito de este ensayo es elaborar una reflexión en torno a la lógica contradictoria de la configuración del Estado situando el papel de la violencia en este proceso. A partir de ahí se sostiene que cuando estalla una violencia caótica de múltiples manifestaciones como la que signa nuestra época, lo que en realidad ocurre es que el Estado queda rebasado como espacio de cohesión social garantizado por una autoridad suprema e inicia un proceso de disolución. Para sostener este juicio se afirma que los dos momentos que constituyen al Estado (poder supremo y consenso comunitario) se encuentran en contradicción necesaria y permanente, la cual tiende al quiebre cuando uno de los dos aspectos se hipertrofia. De ahí que la ruptura del principio de la estatalidad comporta la posibilidad de que se produzcan, al mismo tiempo, mayor autoritarismo y mayor violencia.

Palabras clave: violencia, Estado, contradicción del Estado, Leviatán, República.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to develop a reflection on the contradictory logic configuration state placing the role of violence in this process. From there it is argued that when explodes a chaotic violence of many manifestations as that marks our age, what actually happens is that the State is exceeded as a space of social cohesion guaranteed by a supreme authority and initiates a process of dissolution. To support this judgment states that the two aspects that constitute the State (supreme power and community consensus) are in contradiction necessary and permanent, which tends to break when one of the two areas hypertrophy. Hence, breaking the principle of statehood entails the possibility that occur at the same time, more authoritarianism and more violence.

Key words: violence, State, State contradiction, Leviathan, Commonwealth, Republic.

INTRODUCCIÓN

Quizá ninguno como Max Weber para exponer con claridad la íntima relación entre el Estado y la violencia:

[El] Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un *medio* específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. “Todo Estado está fundado en la violencia”, dijo Trotsky en Brest-Litowsk. Objetivamente esto es cierto [...] La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es *su* medio específico. Hoy, precisamente, es especialmente íntima la relación del Estado con la violencia [...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima* (1981:83).

Es necesario percatarse de los matices y giros sutiles que contiene esta definición, comúnmente vinculada con la idea de que el Estado es el monopolio de la fuerza. En primer lugar destaca la preocupación sociológica de Weber: busca la especificidad del concepto de Estado en el horizonte de comprensión de esta ciencia social, a diferencia de lo sugerido al respecto por la economía o el derecho.¹ En segundo lugar, la recuperación de lo dicho por el organizador del Ejército Rojo denota que para la tradición marxista revolucionaria estaba muy clara la conexión entre la violencia extraeconómica y la reproducción del capital, a tal grado que un levantamiento armado de los trabajadores y sus vanguardias era directamente combatido por el Estado (no por la clase dominante), y ello porque esta instancia posee el monopolio de la violencia ejercido a nombre de toda la sociedad. En tercer lugar, destaca que el monopolio de la violencia no es lo único que caracteriza al Estado; importa apuntar que el texto de procedencia de la cita es tan sólo una conferencia y que el desarrollo pormenorizado de la cuestión del Estado había sido emprendido por Weber en sus largas investigaciones sobre “sociología de la dominación” y “sociología del Estado”: ahí había quedado fundamentada la idea de que el Estado moderno tiene como características funcionales la racionalidad y la existencia de un cuerpo de funcionarios técnicamente capacitados para la administración de la cosa pública (Weber, 1984:179). En cuarto lugar, el énfasis acerca de la relación entre violencia y Estado es, por un lado

¹ Un buen contrapunto de esta visión es desarrollado por Hans Kelsen: “El concepto de Estado de la sociología comprensiva”, en Óscar Correas (comp.) (1989).

el tipo de violencia de la que se trata y, por otro, que el monopolio de la violencia es una cuestión de legitimidad. Aparte de la violencia física, el sociólogo alemán concibe la violencia psicológica propia de las asociaciones religiosas; la del Estado, en cambio, es violencia física pero que reposa en la legitimidad, la cual, típico-idealmente, puede ser tradicional, carismática o legal racional. Sólo la última caracteriza al Estado moderno.² Desplazar el acento del Estado desde el monopolio de la violencia física hacia la cuestión de la legitimidad, tiene un gran significado en términos de la comprensión de aquella forma política como una *relación* y no como una *cosa*, un poder, que monopoliza la fuerza. La legitimidad refiere precisamente al proceso por medio del cual se otorga consentimiento, aceptación, a quienes mandan. Y de hecho, una de las definiciones weberianas del Estado destaca este elemento relacional: “El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal)” (Weber, 1981:84). Y he aquí que, en quinto lugar, destaca la matriz desde la cual es posible analizar la eclosión, desbordamiento y propagación de la violencia. En efecto, Weber ha pasado de una comprensión del Estado como asociación o comunidad, a concebirlo como una relación de dominación entre quienes mandan y quienes obedecen, lo cual ha sido el resultado de una expropiación: el monopolio de la violencia física legítima, para ser usada como medio de dominación, implica que el dirigente o príncipe “ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían” de los medios materiales necesarios para el ejercicio de sus funciones. Si atendemos al concepto de Estado nos percatamos de una sutileza de consecuencias sobresalientes, ontológicas y prácticas: ¿cómo puede ser compatible el Estado entendido como asociación o comunidad con la noción de monopolio de la violencia física legítima? Si existe el monopolio de la

² Es conveniente indicar que por un lado Weber había hecho suya la típica distinción sociológica entre modernidad y tradición para caracterizar a los órdenes políticos: Émile Durkheim (1993) había distinguido entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica para denotar los distintos tipos de cohesión social que se logran en las sociedades tradicionales y en las sociedades modernas. Ferdinand Tönnies (1979), por su lado, había realizado la célebre diferenciación entre “sociedad” y “comunidad” adscribiendo la primera a los tiempos modernos. Con esta distinción básica, el Estado en cuanto asociación se entendía como un fenómeno estrictamente moderno, mientras que las comunidades políticas quedaban engastadas en los registros premodernos. Sin embargo, en un segundo momento, Weber usa la noción de Estado para referirse también a la organización política de épocas anteriores, como el “Estado estamental”. De acuerdo con los tipos ideales, sólo el Estado racional burocrático es moderno, y su tipo de legitimidad es legal racional (cfr. Breuer, 1996).

violencia en manos de los dirigentes políticos ¿cómo se puede mantener la noción de Estado como asociación que abarca a todos los ciudadanos de un territorio nacional? Si el Estado se caracteriza por el monopolio de la violencia ¿cómo es que puede seguir siendo una asociación?, ¿es posible que el Estado sea las dos cosas, es decir, asociación y también proceso de expropiación permanente no sólo de la violencia física sino también de las cualidades políticas de los ciudadanos?³

Pues bien, la hipótesis de este artículo, formulada desde la filosofía política,⁴ la sociología y el psicoanálisis, sostiene que cuando estalla y se esparce la violencia asociada con la expansión del crimen organizado, esto se debe a la ruptura del principio de la estatalidad, el cual señala el *equilibrio* inestable pero *efectivo* entre las dos fuentes contradictorias de constitución del Estado: la horizontal, asociativa, comunitaria, que hace de una muchedumbre un “nosotros” organizado, y la vertical descendente, que garantiza la preponderancia de la autoridad que posee el monopolio no sólo de la violencia física sino de los otros cuatro monopolios que caracterizan al poder del Estado.⁵

Desarrollar este argumento supone *a)* afinar la noción de violencia para separarla de sus usos ideológicos; *b)* comprender la dialéctica entre Estado y violencia, dado que la situación estatal no significa la eliminación o supresión de la violencia sino su contención en un reducto que bien puede ser penetrado por el poder del capital; *c)* comprender la contradicción constitutiva del Estado, apenas apuntada arriba, la cual permite iluminar el significado de un proceso de disolución del Estado cuyos síntomas serían, precisamente, el uso desbordado de la violencia estatal so pretexto del combate al terrorismo o al tráfico de drogas, y la violencia criminal.

³ Quién si no Pierre Bourdieu, el gran teórico de la *violencia simbólica* y del *capital cultural*, complementa la definición de Weber: “Max Weber dice que el Estado es el monopolio de la violencia legítima. Corrijo diciendo: es el monopolio de la violencia física y simbólica legítima” (2014:471).

⁴ El objeto del pensamiento especulativo propio de la filosofía política es la comunidad política, su territorio compartido que se convierte en un espacio de construcción material pero sobre todo simbólica de su propia unidad, el proceso lógico de su constitución en cuanto comunidad política, los valores y principios que la articulan, que le dan coherencia, consistencia, fortaleza, materialidad y fines. Se trata, por supuesto, de un objeto abstracto que se concreta, pero sólo como un segundo momento, en el proceso gubernativo que mantiene un cierto orden colectivo, y también en una constelación institucional que norma y garantiza la reproducción de la acción de los seres humanos.

⁵ Estos monopolios son: *a)* el del gobierno, *b)* el de la elaboración de la ley, *c)* el del juicio y sanción del delito, *d)* el de la administración pública. En conjunto forman un pentágono en cuyo centro está la decisión, que procede de la actividad política en su sentido más clásico de deliberación, decisión y ejecución de lo decidido sobre la vida en común.

Así pues, si de lo que estamos hablando es de la disolución del principio de la estatalidad requerimos entonces ampliar el concepto de Estado para referirlo a un proceso complejo que atraviesa a los diferentes dispositivos de control social,⁶ pero que tiene, al mismo tiempo, una lógica unitaria vertical. De nueva cuenta es necesario cuestionar la noción muy común y extendida del Estado que lo identifica con el gobierno o lo limita a la actividad de los órganos de poder público unitario. Si se extravía el principio de la estatalidad, podría haber mando central coercitivo pero no gobernaría sino que impondría despóticamente la voluntad de un pequeño grupo de privilegiados mediante la obligación de la obediencia a las instituciones estatales, respaldando esta obligación preponderantemente en el monopolio de la violencia física. Cuando se extravía el principio de la estatalidad, el entramado institucional del Estado se vuelve contra sus propios ciudadanos porque se desprende o desacopla la autoridad estatal respecto de la racionalidad política que le da soporte. Esto ocurre cuando deja de estar conciliada la contradicción que constituye al Estado en cuanto formación política moderna de los grupos humanos. En estos casos el Estado deja de ser la expresión abstracta de la unificación social y se convierte en un mero aparato-instrumento de poder en manos de intereses privados.

LA TRAMA DE LA VIOLENCIA

Requerimos, en primer lugar, determinar lo que entendemos por violencia, puesto que es uno de esos términos que se prestan para un interesado uso ideológico, es decir, de intenciones ético políticas desplegadas en una arena de confrontación de fuerzas. En una época como la nuestra, que es presentada por la ideología hegemónica como una época permisiva, liberal, democrática, multicultural, tolerante y anti-terrorista, la violencia queda ubicada de inmediato como un acto en sí mismo deleznable, que se repudia, y que debería ser condenable e inviable como recurso político para transformar el orden social. Además, por las mismas razones de época, diversas actitudes o conductas semejantes o similares a la violencia, son reducidas a violencia sin más. Tal es el caso de la “agresión”, el “insulto”, el “desprecio” o la “omisión”, lo

⁶ “Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (Agamben, 2015:23).

que parece ubicar a la violencia en todos los intersticios de las relaciones sociales.⁷ Se puede advertir que en esta condena irreflexiva de la violencia en cuanto tal hay una dosis de conservadurismo, pues se pontifica a las clases subalternas o a los movimientos sociales contestarios o en resistencia, que no recurran a la “violencia” con la ya trillada admonición según la cual “la violencia engendra violencia”. Lo cierto es que la violencia es un signo inequívoco de nuestra época, pero esta violencia es de muchos tipos y clases, y si no se demarca y precisa su significado, todo parece quedar subsumido en la violencia. Una posición frente a la violencia debe tomar en cuenta, por lo menos, el marco fáctico en el que escenifica la violencia real, sangrienta, homicida, perversa, cometida por sujetos de poder, pero cuya fuente se encuentra no en la mera voluntad de eliminar al otro sino en sistemas y estructuras, y más aún, en situaciones concretas caracterizadas por la ausencia o retirada de órdenes normativos estatales efectivos. Para abonar en la comprensión de esto que he denominado la “trama de la violencia”, el uso ideológico del término más que aclarar oscurece el sentido del fenómeno.

Diremos pues, en términos generales que *violencia* se refiere a una acción (humana, por supuesto) dirigida a causar daños en la integridad corporal y psíquica de otro sujeto.⁸ Es importante destacar, en esta primera aproximación, que el factor del *cuero*

⁷ Recuérdese, por ejemplo, el anuncio mediático (en radio y televisión) del Instituto Nacional de las Mujeres (en México) en el que se recreaba una típica situación en la que un hombre la dice a su esposa en medio de una discusión entre ambos: “—Has de estar en tus días”, y una voz en *off* sentenciaba: “Esto es violencia contra las mujeres”. De la misma serie, en otro spot, el esposo le pedía a la mujer que le sirviera de comer y, lo mismo, una voz en *off* afirmaba: “Esto es violencia contra las mujeres”. Por supuesto que de inmediato destaca la nada fácil equiparación entre la agresión verbal, el maltrato, el golpe y el asesinato. Y así se produce, entonces, la sugerencia recurrente de que el último (el feminicidio) comienza con lo primero. Se trata, por supuesto, de una falacia, pues no hay un nexo directo e inmediato entre un insulto y el asesinato; igual se podría argüir lo contrario, es decir, que el insulto permitiría sublimar, dar salida o encauzar el deseo de dar muerte al otro. Lo que debe quedar claro es que la violencia simbólica propia del maltrato psicológico, del desprecio o del agravio moral, posee un fundamento en la violencia sistémica, que es la violencia coercitiva operante en la cotidianidad de muy diversas formas porque el poder de la estructura social es reticular. Cuando únicamente se destaca la violencia en una de sus manifestaciones sin referirla a la totalidad de sentido en la que se encuentra asentada, se produce un uso ideológico (ético político) del discurso sobre la violencia. Es cuando se culpa a un individuo, que ejerce violencia simbólica, ser el germen responsable de la gran violencia física ejercida por grandes maquinarias de poder empresarial o estatal.

⁸ La distinción arendtiana entre potencia (correspondiente al trabajo), violencia (correspondiente a la fabricación) y poder (correspondiente a la acción), puede ser sugerente para diferenciar mo-

viviente es esencial para definir la violencia, pues es el elemento que nos permite distinguirla respecto de la agresión verbal, el insulto, el desprecio, la indiferencia, el chantaje, la extorsión, la coerción y otros mecanismos a partir de los cuales se logra imponer la voluntad propia sobre la ajena. En efecto, una situación típica de poder o de dominación no siempre es violenta en sí misma sino sólo cuando se produce la realización de la amenaza de afectar la corporeidad o la integridad psíquica del sujeto que ha quedado a expensas del poder. En este punto salta de inmediato la cuestión acerca de la tan peculiar “violencia simbólica” (Bourdieu y Passeron, 1995), que en general se refiere a algunas modalidades de relación coercitiva enunciadas arriba y que tienen la peculiaridad de no incluir daño directo al cuerpo de la persona. De inmediato se impone la necesidad de señalar que el registro de lo simbólico es el terreno en el que se manifiesta el orden imprescindible para los seres humanos en cuanto tales; se trata del lenguaje que pone en su lugar las imágenes y los afectos, las emociones y los sentimientos, la información de la certeza sensible y de la percepción. En consecuencia, los acontecimientos humanos se inscriben necesariamente en lo simbólico y ahí alcanzan un estatuto preciso.

Además, el mundo moderno tiene su eje de articulación en el poder y autonomía del valor de cambio de las mercancías (la forma mercantil de las relaciones humanas) que se dirige a su incremento incesante como capital. La vida material queda, así, codificada en el universo simbólico de los precios de las mercancías, y esta lógica determina las más diversas relaciones entre seres humanos. La formalidad del precio deviene más real que la realidad empírica inmediata, material, de los cuerpos y las necesidades naturales de los sujetos. En consecuencia, si tan sólo se distingue entre “violencia física” y “violencia simbólica” se estará perdiendo la posibilidad de

dos de acometer la subsunción de lo otro en el Sí-Mismo, característico de las relaciones de poder; en la fabricación es donde opera la violencia en la medida en que el trabajo del ser humano violenta a la naturaleza, la cambia de rostro, la altera, la transforma, la modifica y, mediante ello, da lugar a los artefactos durables de la mundanidad; en cambio, la relación propia de la acción humana es de *poder* en el sentido de capacidad de hacer, de acordar, de iniciar algo nuevo; entonces, lo propio de la pluralidad humana es el poder. Sin embargo, ¿qué sucede cuando la violencia (fabricativa, por decirlo así) se traslada al ámbito donde debe imperar el poder en el sentido positivo descrito por Arendt? Una de dos: o la categoría “poder” adquiere también un sentido negativo y se asimila a la violencia, o bien se sentencia que la acción humana no puede ser violenta, lo cual aleja la comprensión de las intersecciones entre las tres esferas de la actividad humana planteadas por Arendt. La noción de violencia que estoy sosteniendo aquí implica la negación física del otro cual sí se tratara de la fabricación de objetos (Arendt, 1995; Ávalos, 2006).

comprender el modo complejo en el que se anudan ambas violencias, y se limitan las posibilidades de entender que la “violencia simbólica” sólo en forma mediatizada recae sobre la corporeidad de la persona que la padece. Cuando, por ejemplo, en el marco de un “ajuste de personal” un trabajador es despedido no hay, *prima facie*, violencia física alguna; lo que existía cuando laboraba (lo que a menudo se entiende como “violencia sistémica”) era *coerción*, toda vez que su sumisión al sistema de trabajo asalariado es la condición de posibilidad de la creación o generación de algo nuevo (el producto y la ganancia ajena); sin embargo, al ser despedido, al ser arrancado de su lugar social, de su identidad social, de su constitución como sujeto del trabajo, se le está destituyendo subjetivamente y queda arrojado a la nada. Su autoconfianza queda arruinada catastróficamente, su identidad está socavada. En estas condiciones, la identidad corporal del sujeto comienza a padecer los estragos de la destitución simbólica: cae sobre su cuerpo, en primer término como angustia y como enfrentamiento a una situación amenazante de la propia posibilidad de carecer de lo más básico para vivir: alimentos, techo, vestido. He aquí la sutil manera de entrelazar la violencia simbólica con la violencia física: en el caso aludido la violencia física está implícita en la violencia simbólica pero se padece de un modo indirecto y mediado sin un agente material y concreto que inflija daño corporal cruento de modo directo. Entonces, cuando nos referimos a la violencia siempre tenemos presente que la corporeidad desempeña un papel definitorio, aunque no sea sino indirectamente. Así, todos aquellos elementos que suelen ser descritos inmediatamente como violencia (la agresión, el insulto, la indiferencia, el maltrato psicológico, el acoso, etcétera) formarían parte de una constelación cuyo fundamento se encuentra en el daño corporal. De esta forma, la violencia no sólo se refiere al homicidio, la tortura, el secuestro, la desaparición forzada, la violación, sino también a la agresión verbal, el insulto, el desprecio, la indiferencia o el maltrato psicológico en general, *cuando están acompañadas de la amenaza realizable de daño corporal*. En definitiva, una situación de violencia efectivamente real debe ser siempre referida a las relaciones de dominación de las cuales emana y que le dan contenido.

Una vez definida la violencia conviene ahora establecer su papel estructural en la constitución del orden social. Este paso sería obvio de no ser por la persistencia actual de las posiciones moralizantes que condenan la violencia antes de colocarla en un horizonte de comprensión que permitiera ubicar su papel central en toda sociedad. Para expresarlo de manera clara: toda sociedad es un orden normativo; su origen histórico es una violencia fundadora que llegó a condensarse institucionalmente como monopolio de la fuerza física que caracteriza al Estado (Muchenbled, 2010:244 y ss.). La violencia de la guerra es, históricamente, la fuente del Estado entendido como orden jurídico. La vida civilizada de la sociedad expresada en el Estado de derecho es,

en realidad, el rostro luminoso de un proceso que contiene su componente negativo y fundamental, su “complemento obscuro”: la violencia guerrera:

¿Cuál es la fecha de nacimiento del discurso histórico-político sobre la guerra entendida como sustrato de las relaciones sociales? Diría [señala Foucault] que poco después del fin de las guerras civiles y religiosas del siglo XVI [...] La fuerza nunca desaparece porque ha presidido el nacimiento de los Estados [...] La ley no nace de la naturaleza, junto a las fuentes a las que acuden los primeros pastores. La ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horribles héroes; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer [...] La guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber ver la guerra; la guerra es la cifra misma de la paz. Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien (Foucault, 1996:46-47).

En consecuencia, la ley y el Estado como expresiones sublimes de la civilización, de la paz y del derecho, contienen en sí mismos su negación: la violencia habita no sólo como su contraparte sino en sus intersticios. Walter Benjamin puso en conexión acertadamente la violencia con el derecho y la justicia. Distinguió, entonces, entre la violencia fundadora del derecho y la violencia que lo conserva (Benjamin, 1977:27). Además agrega la “violencia mítica” y la “violencia divina” como dos tipos diferentes que abren la perspectiva para comprender la forma en que puede ser subvertido un orden de poder y dominación. De cualquier manera, lo que interesa aquí es la relación entre el derecho y la violencia como su contraparte. Reflexionando sobre la ley y de dónde procede su fuerza, Jacques Derrida anota:

La operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel del metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante (Derrida, 1997:33).

Como vemos, el filósofo argelino-francés reitera el papel fundacional de la violencia para el derecho pero además y más importante, el específico carácter performativo

del “golpe de fuerza” fundador del derecho y su traducción en un lenguaje y una interpretación instituyente.

Podríamos afirmar, entonces, que el origen de la ley es aquello que la propia ley quiere evitar: la violencia, el despojo, el saqueo, la exclusión y la instauración del poder de los vencedores. La traducción de la fuerza en poder se inscribe en el universo simbólico de la ley; por eso, a la ley la garantiza y la conserva la violencia concentrada y monopolizada en el aparato estatal. El orden civilizado contiene a la barbarie dentro de sí, es su cara oculta, reprimida, obscena. “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”, sentenciaba Benjamin (1977:121) para condensar esta dialéctica entre la ley pacificadora y civilizatoria y su reverso.

El mundo moderno es el de la libertad subjetiva o libre individualidad, la igualdad universal y la universalización jurídica, la propiedad privada fundada en el trabajo y, como complemento, la fraternidad del género humano, al menos como aspiración. Es, indudablemente, el mundo sustentado en la razón y la ciencia, el desarrollo tecnológico y sus aplicaciones en la producción de mercancías, el consumo y la generación de ganancias. Esta cara luminosa, empero, se asienta sobre un proceso histórico que recurrió a métodos propios de la barbarie, desde las guerras de conquista y el subsecuente despojo, hasta los campos de concentración y el control totalitario de la vida individual. El mundo moderno escenifica, en efecto, esta dialéctica entre civilización y barbarie, ni más ni menos (Morin, 2006). En conclusión, los métodos violentos de imposición de la ley no han dejado de ejercerse y acompañan a la propia normalidad de la instauración y funcionamiento de la sociedad. Con ello dejamos constancia del papel estructurante de la violencia en la constitución del mundo social.

Ahora bien: conviene preguntarse aquí acerca de las formas de existencia de la violencia en una sociedad constituida como orden simbólico e imaginario sólido, consistente y normalizado. Dicho con el lenguaje típico de la sociología podríamos indagar sobre la violencia normal y la anómica, puesto que cierto grado de violencia, de espacios catárticos de violencia, no sólo son tolerables sino indispensables para que el conjunto social se pueda reproducir armoniosamente y sin conflictos. La sociedad tiene suplencias de la violencia, de la confrontación violenta, en varios de sus rituales lúdicos como las competencias deportivas, las apuestas, y los diversos espectáculos sacrificiales. Estos mecanismos funcionan como canales catárticos de la violencia contenida en la entraña fundacional de la sociedad, y podría afirmarse que el individuo requiere cierto grado de conflicto, violencia o desacuerdo, y debe poder tener a su alcance los medios para conducirlo por vías que no representen la alteración sistemática del orden social. Pero antes de lo lúdico y el arte como espacios de expresión sublimada de la violencia contenida, el ámbito de lo político ofrece el terreno y los caminos para que la confrontación violenta pueda adquirir formas y

contenidos asimilables dentro de los grandes marcos de las reglas de reproducción de la vida social. En este sentido, en efecto, asistía toda la razón a Clausewitz (1983) al sentenciar que la guerra era la continuación de la política por otros medios, lo cual, leído a la inversa, como se ha hecho con frecuencia (Girard, 2010), significa que los medios específicos de la política no son los ejércitos ni las armas sino las organizaciones articuladas ideológicamente de acuerdo con principios éticos y que se expresan mediante el discurso, el diálogo y el acuerdo. Así, la vida política de un pueblo sería la expresión, sublimada y contenida, de la violencia guerrera. De aquí se desprende casi naturalmente la tesis que explicaría el estallido de la violencia como resultado de la inoperancia de los mecanismos político estatales para canalizar institucionalmente la lógica de la fuerza, específicamente la tendencia, compartida por diversos grupos, a imponer su peculiar visión del mundo como la única o la dominante. Si languidecen o se debilitan los mecanismos político-estatales de sublimación de la violencia no es extraño que ésta se exprese de modo franco y directo. Sin embargo, este razonamiento elemental no aclara el tipo de violencia que estalla cuando las instancias político estatales se debilitan. Pensar que son los grupos articulados de modo ideológico los que ascienden al escenario de la confrontación violenta para desplegarse como fuerzas políticas que aspiran a tomar el poder y desde él reorganizar la vida social, implicaría soslayar el papel fragmentador y disgregante que tiene uno de los puntales de la forma social capitalista, precisamente el individualismo posesivo y la cultura del narcisismo (Lasch, 1999). Si cada quien busca maximizar sus ganancias, minimizar sus pérdidas, obtener el máximo placer y neutralizar las fuentes de displacer, entonces, no es la organización político ideológica lo que vendría a rescatar a un Estado debilitado y a una vida política inconsistente. Lo que se presenta, en cambio, con una potencia sólida y amplia, es una violencia de empresas ilegales, delincuenciales y criminales cuyo fin estratégico es también la ganancia, como cualquier otra empresa capitalista. Estos son los agentes colectivos de la violencia: su impulso es la ganancia y sus nutrientes sociales provienen de la exclusión y la pobreza que la propia recomposición del capital ha generado. Hasta aquí pareciera que la violencia actual es sólo el resultado de un tipo de operación de empresas capitalistas que por su *rama productiva* han de inscribirse en el terreno de la ilegalidad.⁹ Esto es cierto pero es necesario ajustar con mayor cuidado la mira analítica.

⁹ Hace 30 años escribía Adolfo Gilly: “[...] si existe un mercado rendidor, donde se obtiene una tasa de ganancia superior a la media, para una mercancía llamada ‘drogas’ o para otra mercancía denominada ‘armas’, es normal que a esas ramas de la producción afluyan capitales en busca de ganancias” (1985:117).

Un estudio psicoanalítico acerca de la violencia en Colombia (Elkin, 2007) revela un entramado psíquico crucial como el principal resorte de la formación de la masa de sicarios quienes son los protagonistas de la violencia. Destaca, en primer lugar, el fenómeno de la declinación del padre o de la autoridad paterna en la sociedad moderna, tema clásico del psicoanálisis pero que, en el presente, ha adquirido una actualidad considerable (Tort, 2007) porque se ha establecido una relación directa entre esta declinación y la ausencia de la ley, toda vez que, se supone, la función paterna consiste en establecer la ley (bajo la sombra inconsciente de la prohibición del incesto, la cual es crucial para la instauración de la socialidad). Los Estados debilitados por la presión neoliberal de retirarse de la economía, la protección social y la rectoría del desarrollo nacional, quedan también debilitados como figuras de autoridad legitimada porque ésta provee y protege, a la manera de un padre, a los ciudadanos y pobladores.¹⁰ Este sentido subjetivo de la autoridad del Estado se acentúa en aquellas sociedades tradicionales o de fuerte raigambre premoderna. En el estudio aludido sorprende la revelación de que la principal razón por la que los sujetos devienen sicarios, en el plano de las decisiones individuales, no son los valores empresariales de la racionalidad de la acumulación del capital, sino aquellos emparentados con la tradición de garantizar el bienestar material de la madre y los hermanos. Familias destruidas, disgregadas, anómicas, pero animadas por una fuerte *nostalgia paterna*, parece ser el cuadro de condiciones subjetivas que prohíjan la formación de la masa de jóvenes dispuestos a matar y morir con tal de obtener dinero, armas, prestigio, mujeres... para hacerse cargo de su madre y sus hermanos.

Así pues, estamos ante un fenómeno global que tiene sus raíces en la normalidad capitalista, pero que se expresa de modo diferencial, de acuerdo con el *ethos* de cada pueblo. Cuando se agotó el sistema fordista del Estado de bienestar, el Estado mismo, entendido como comunidad política y como orden normativo, fue puesto bajo ataque y tuvo éxito su conversión en mero aparato de poder que siguió siendo crucial como centro de las reformas neoliberales (Osorio, 2004). Este bombardeo al Estado era una expresión del conflicto real que subyacía en medio de la bruma ideológica a favor de la libertad: de lo que se trataba era de incrementar las ganancias por la vía de la intensificación del trabajo y del hacer pasar los fondos que constituían el salario social a la enorme bolsa del fondo de acumulación del capital. La privatización de lo público

¹⁰ Se trata de la conexión pulsional de la representación del Estado para el individuo. Al ser una vinculación no primariamente racional sino deseante, Deleuze y Guatari (1985) hablan del *Urstaat*, del Estado originario o proto-Estado, presente como trasfondo pulsional de todo Estado.

y la así llamada globalización no fueron más que operaciones estratégicas para alcanzar aquella meta. El bloque del Este sucumbió y de ahí se desencadenó toda una economía mafiosa nutrida por mecanismos de saqueo del otrora Estado totalitario (Glenny, 2008) para formar la base de la capitalización de empresas privadas, legales e ilegales.

Debemos tomar en cuenta que en este complejo proceso, la violencia sistémica propia del capital (Žižek, 2009), entendida como proceso permanente, da un salto a su expresión nítida y directa con evidencia indudable sin ambages y sin fetiches: la contención de la violencia deja de funcionar y el despojo se convierte en la moneda corriente de los mecanismos de funcionamiento normales de las empresas capitalistas. Los límites se quiebran, sobre todo en aquellos espacios del planeta que históricamente han sido fuentes de materias primas, de fuerza de trabajo, de corrupción y de una autoridad estatal francamente debilitada aunque ocasionalmente represiva y autoritaria. Dicho con otras palabras, no en todos lados operó homogéneamente este proceso de despojo, saqueo y exclusión porque el mundo está jerarquizado. Lo que no podemos dejar de señalar es que Europa occidental y Estados Unidos son los grandes receptores de las mercancías de la economía criminal: drogas y personas. De igual modo, son los grandes productores de armas que están convirtiendo a las guerras, las nuevas guerras (Münkler, 2003), en una fuente privilegiada de ingentes ganancias. Estas determinaciones geoestratégicas deben ser tomadas en cuenta a la hora de comprender el estallido y extensión de la violencia en diversas regiones del planeta. A esto se adiciona el nada inocuo ascenso al poder de gobernantes palmariamente incompetentes, limitados en su formación como estadistas y bastante vinculados a las empresas privadas, lo cual se ha ensamblado con los ya enunciados factores globales enraizados en la propia lógica del capital (Altvater y Mahnkipf, 2008). Esto significa que sí es posible implantar procedimientos y mecanismos estatales que realmente fueran efectivos para superar la violencia, si la situación delincencial no beneficiara a una élite despreocupada por la legitimidad del orden social y extremadamente confiada en que posee el control de la mentalidad colectiva a partir de los monopolios de las telecomunicaciones.

Así, cuando en ciertas condiciones históricas y geopolíticas, el Estado es debilitado por la lógica empresarial, se pierden las instancias de sublimación y contención de la violencia. El sujeto ya no se encuentra protegido sino desamparado y en situación de orfandad. La familia, aun disfuncional y desgarrada, se erige en el único asidero del cual depende la identidad primaria del sujeto. Las socialidades tradicionales, expresadas en el establecimiento de los lazos sociales desde valores no inmediatamente mercantilizados sino premodernos como el honor, la lealtad, la fidelidad, el respeto, el culto a la madre, la gratitud, entre otros, nutren la base de la identidad de los sujetos atravesados por la contradicción entre la modernidad del valor de cambio y la

tradicón de los apegos mágico místicos del mundo tradicional. El sujeto no encuentra de dónde obtener una identidad proveniente de la autoridad estatal, lo que se corresponde plenamente con el socavamiento de la autoridad en la familia, la escuela y la política: el principio de autoridad lo ejerce directamente el mercado capitalista y su inercia reproductiva. Con esto se potencian las condiciones de posibilidad de las patologías más vinculadas con la violencia desatada: la perversión, la depresión y la locura histérica. Esto, sin embargo, parece operar sólo en el ámbito privado y al parecer no tiene mucho que ver con la vida pública; empero, es necesario percatarse de que estas condiciones son propicias para alimentar la violencia criminal, que hace las veces de recurso legitimador de la violencia estatal.

EL ESTADO Y SU CONTRADICCIÓN

En el apartado anterior argumenté que la violencia es un rasgo estructural de la sociedad. También sugerí que el modo moderno y civilizado de controlarla pasa, históricamente, por la construcción del Estado. Antes de la época moderna había, por supuesto, comunidades políticas pero no Estado, salvo que se haga una *analogía* estructural entre las formaciones políticas premodernas y el Estado; es el caso de las investigaciones arqueológicas sobre los lejanos orígenes de las normas institucionalizadas que rigieron la convivencia de los primeros grupos humanos que se asentaron en territorios delimitados para organizar la reproducción de su vida material (Krader, 1972). En estos casos la palabra “Estado” es usada como una categoría analítica de utilidad para referirse en términos llanos al poder supremo que tiene como tarea central la regulación de la vida pública más allá de la voluntad inmediata del gobernante en turno (Harris, 1989); el tránsito entre la existencia de un “gobierno primitivo” (Mair, 1970) y la formación del Estado está marcado, según esta visión, por lo que llamamos el proceso de institucionalización de una instancia abstracta que representa la autoridad suprema central dotada con el poder suficiente para hacer valer los intereses del conjunto de seres humanos que forman al grupo referido. Este uso ampliado de la noción de “Estado” para aludir a las comunidades políticas existentes en épocas diversas también ha sido persistente en la teoría jurídica y la teoría sociológica, aunque en esta última sí ha tenido una conceptualización precisa la distinción entre comunidad política y asociación política o Estado, esta última estructurada por la voluntad de arbitrio, a diferencia de la primera, articulada por la voluntad esencial (Tönnies, 1979:115). Este uso amplio y laxo de la palabra Estado, entonces, no es exclusivo del sentido común sino que ha desempeñado un papel importante incluso en el nivel de la teoría.

Frente a este panorama es necesario advertir que la plasticidad es consustancial al lenguaje político. Las palabras que se usan en la arena política, en la política práctica, en la lucha por el poder, en el ágora, también forman la base del lenguaje científico usado como instrumental para la comprensión de los fenómenos políticos más diversos. El lenguaje político tiene siempre un carácter polémico, así que la polisemia de su vocabulario es un rasgo connatural. Sucede así, en especial, con algunos términos políticos centrales como las palabras *poder*, *democracia* y, la que ahora nos ocupa, *Estado*. Aquí lo que importa es la constelación en la que se engasta la palabra “Estado” para que deje de ser una mera palabra y se convierta en una categoría y en un concepto. Pero eso no depende de su definición sino de su uso hermenéutico.

En el caso del Estado la ambigüedad se acentúa toda vez que su uso más común, frecuente y difundido refiere a una institución central y autónoma dotada con poder propio. En esta visión, el Estado puede ser calificado como criminal, violento o fallido; inclusive se han popularizado expresiones como “Estados canallas”, “Estados mafiosos”, “Estados débiles”, etcétera. Y no se puede soslayar que hay expresiones clásicas que denotan fenómenos políticos centrales, en los que también se encuentra la palabra Estado como componente central: razón de Estado, golpe de Estado, Estado absolutista, Estado de bienestar, Estado totalitario, Estado democrático, Estado autoritario.

Frente a todo esto, lo que queda claro es que es necesario preguntarse si se trata sólo de un problema de imprecisión conceptual o categorial o, antes bien, esta laxitud se origina en un fenómeno con causas estructurales complejas. Y justo en este sentido es necesario conjeturar que *esta visión cósmica del Estado forma parte del propio fenómeno del Estado*, de lo que podríamos llamar el fetichismo o mistificación que envuelve al Estado y que se origina en la contradicción constitutiva del Estado mismo. Esto significa, como hemos apuntado, que el Estado no sólo es la comunidad política moderna sino también principio de autoridad condensada y cosificada en un aparato estatal concreto que queda situado, como autoridad soberana, por fuera y por encima del conjunto ciudadano. Por eso, es necesario conceptualizar al Estado como un proceso y no meramente como un ente fijo o una agencia de poder centralizado. El Estado ha de ser entendido, así, como las dos cosas, es decir, como la comunidad o asociación política organizada racionalmente para pacificar un orden social y, también como un conjunto de instituciones (momento cósmico) que representan a la autoridad suprema y que quedan situadas por fuera y por encima del público ciudadano; de este modo, quedan fijadas las condiciones para que personas de carne y hueso investidas o ungidas como funcionarios públicos o gobernantes posean en sus manos la posibilidad de actuar autocrática, dictatorial, despótica y totalitariamente; en definitiva, aunque el Estado y la violencia totalitaria sean incompatibles (Buchheim, 1985), y aunque un

dictador genocida se encuentre *stricto sensu* en las antípodas de la condición estatal, la contradicción constitutiva del Estado sí puede derivar en la instauración de un mando despótico por encima de la comunidad ciudadana capaz de violentar irracionalmente a la población. Esto es más probable que ocurra cuando los encargados concretos de administrar la cosa pública entran en una lógica de corrupción al grado de ser copartícipes de organizaciones mafiosas cuya existencia, por definición, se ubica en los márgenes de la condición jurídica civilizada.

Examinemos pues, más detenidamente, la contradicción del Estado. En sentido estricto, asumiendo las lecciones de la “historia conceptual” (Koselleck, 1965; Oncina, 2009; Chignola y Duso, 2009), es necesario sostener que el Estado es un fenómeno moderno, enmarcado por el surgimiento de la sociedad burguesa. ¿Cuál es la diferencia esencial entre el Estado y las anteriores formaciones políticas? Es, sin duda, el grado de abstracción que alcanza esta instancia superior situada por fuera y por encima de la comunidad de iguales y libres.¹¹ El tipo de libertad moderna, el valor fundamental de la igualdad y el complejo proceso de secularización (Marramao, 1989) fueron las condiciones determinantes de la peculiaridad moderna del fenómeno estatal. En efecto, en sentido estricto el Estado es una abstracción real que incluye a los ciudadanos en su seno, pero sólo en cuanto representaciones de cualidades cívicas en su condición de libres e iguales; al mismo tiempo, los excluye en su corporalidad concreta y existencial en cuanto que, para existir, el Estado requiere concentrar la politicidad natural que poseen, al menos potencialmente, los ciudadanos comunes. Dicho con otras palabras, el Estado incluye (en abstracto) excluyendo a los ciudadanos (en concreto). El Estado en tanto abstracción real corresponde con el tipo de sociedad instaurado en el mundo moderno: las relaciones entre personas están mediadas por el *valor* de las cosas, aunque estas cosas sean inmateriales. Ese valor no es comprensible en un primer momento porque no radica en la materialidad de la cosa misma sino en su significado, este último solamente accesible al pensamiento de los seres humanos. Para decirlo de manera muy gráfica, las fantasmagorías adquieren el estatuto de realidad más efectiva, más cotidiana, más ineludible, que la propia corporeidad material, tangible, verificable y constatable por los sentidos. Lo mismo acontece con la vida política de los seres humanos: se condensa en una instancia abstracta, general,

¹¹ La procedencia teológica de esta instancia abstracta es indudable. Otto von Gierke (1995) ha localizado el origen del concepto de “instituto” en el Derecho Canónico, “que entendía a la Iglesia como encarnación visible de una voluntad trascendente a los fieles, de una unidad invisible ‘cuya fuente vital se encuentra fuera de la multiplicidad unida por medio de ella’” (Breuer, 1996:16).

superior y unitaria. Por derecho, todos los ciudadanos están incluidos en ella pero sólo en el plano de su representación. Es éste, precisamente, el proceso de cohesión estatal. Así, el Estado es la comunidad política entera, pero también es el proceso de enajenación política que dota de poder a quienes ejercen funciones legislativas, ejecutivas o judiciales. De nuevo, viene al caso la pregunta elemental: ¿qué es lo que hace a un juez ser un juez? No es la toga ni el birrete sino el *lugar* que ocupa en esa abstracción llamada Estado y que es reconocida por todos los miembros de la comunidad como una instancia superior legítima.

Y he aquí que el Estado es el nombre de una contradicción: el Estado condensa dos principios contradictorios ineludibles pero armonizables de modo frágil y provisional en una lógica de equilibrio inestable; por un lado, el principio del poder concentrado en una instancia suprema con la autoridad suficiente para imponer coercitivamente un orden normativo; por otro, dadas las bases morales del orden moderno, el principio de contención del peligro de la concentración del poder y la eliminación de la posibilidad de que sean decisiones arbitrarias de una persona de carne y hueso las que normativicen el orden social. Se trata de una auténtica contradicción toda vez que para existir uno de los principios (“Para que haya un Estado debe estar concentrado el poder”) ha de existir también el otro que lo niega (“Para que sea Estado *no* debe estar concentrado el poder”); el primer principio, al que denominamos el del *Estado Leviatán*, sólo es admisible –una vez superado el “derecho divino de los reyes” (Neville, 1982) y la fundamentación teológica del orden político (De Aquino, 1989; Prodi, 2010)– si se acepta que la instauración de aquel poder supremo sea el resultado de un acuerdo de todos con todos los que han de regular sus comportamientos en función de las normas por él dictadas; el poder unitario y supremo queda, así, sustentado en un pacto, contrato, acuerdo o convenio, voluntario de todos los seres humanos que son considerados, de principio, como libres e iguales universalmente. El segundo principio, que denominamos el del *Estado Res-Pública*, rechaza la concentración del poder porque sostiene que la entidad comunitaria del todo es el verdadero sujeto soberano del quehacer gubernativo y la única razón de ser de las personas advocadas a esa labor; este segundo principio, para no quedar varado en la impotencia, requiere sin embargo, del primer principio. Los dos elementos constitutivos del Estado estuvieron presentes desde que se abrió paso históricamente esta nueva forma de organización política. Quentin Skinner (2012) ha dado cuenta de este complejo proceso histórico de instauración de la palabra Estado desde sus orígenes tardomedievales hasta su significado preciso de instancia soberana abstracta; en ese proceso destacaron las concepciones que identificaron al Estado con el pueblo o la comunidad política y aquellas otras que por Estado entendieron el poder supremo en manos del monarca.

La ambigüedad del Estado,¹² en consecuencia, se puso de manifiesto desde su génesis cuando integró en su seno a múltiples grupos, naciones, comunidades y culturas, independientemente de otras determinaciones e identidades, poniendo como denominador común una condición abstracta que, en su desarrollo, dará lugar a la condición ciudadana compatible con las diferencias sociales. Este proceso sólo podía realizarse si se remataba con la instauración de una instancia suprema dotada con el máximo poder. Sólo manteniendo esa contradicción puede quedar abierto ese espacio de neutralidad en que la convivencia de los diferentes en cuanto a sus identidades religiosas puede hacerse realidad. Ese espacio laico y secularizado quedará asegurado, paradójicamente, por el principio teológico monoteísta del poder absoluto. Esa es otra forma de concebir la contradicción del Estado.

Así, inevitablemente, el Estado no es Estado si no tiene un poder supremo, soberano. Según Hobbes (1982:218), la soberanía consiste en dar la ley sin estar obligado a obedecerla; para Carl Schmitt (2001:23), en esta misma línea hobbesiana, soberano es quien decide el Estado de excepción. De acuerdo con esta visión, lo que hace al Estado es la cesión del poder, de parte de los individuos, a un tiempo racionales y pasionales, a una instancia abstracta superior que tiene la facultad de normativizar la vida social. He aquí la instauración lógica del Estado Leviatán. Ante los evidentes peligros que encierra esta concentración del poder y frente a la posibilidad de que el gobernante conserve su condición de lobo (del último lobo), propia del estado de naturaleza según la teoría política de Hobbes, los agudos liberales John Locke (1983) y Louis De Montesquieu (1987), elaboraron un artilugio de raigambre antigua pero que se adaptaba perfectamente a la necesidad moderna de contener los peligros del Estado Leviatán: la división de poderes. Se trata de que quien legisle no sea el mismo que gobierne, y que éstos sean diferentes de los que juzguen. El fundamento de esta división de poderes estaba precisamente en la noción del Estado como una congregación de ciudadanos libres e iguales. Se recuperaba así, la horizontalidad del Estado, el Estado como Res-Pública. En efecto, el Estado Res-pública debe domesticar al Estado Leviatán, y el mecanismo para hacerlo es la representación apropiada de los

¹² También Bourdieu, entre otros, destaca esa ambigüedad: “El Estado es una realidad con dos caras. Digamos que el desarrollo del Estado moderno puede describirse como un progreso hacia un grado de universalización superior (deslocalización, desparticularización, etcétera) y, a la vez, como un progreso hacia la monopolización, la concentración del poder, esto es, hacia la constitución de una dominación central. En otras palabras, ambos procesos están unidos y son, al mismo tiempo antinómicos. En cierta medida, se podría decir que la integración [...] es la condición de la dominación” (Bourdieu, 2014:307).

ciudadanos en el poder Legislativo, la distinción del gobierno respecto del proceso de elaboración de la ley y la independencia del poder Judicial.

La dialéctica entre el Estado Leviatán y el Estado Res-Pública se encuentra en la base de la distinción entre Estado y gobierno, y también entre regímenes autocráticos y regímenes democráticos; los primeros son aquellos basados en la heteronomía, es decir, en el hecho de que las leyes no son pensadas, elaboradas y aprobadas por los mismos sujetos que están sometidos a ellas; los segundos, en cambio, presuponen ciudadanos racionales, informados, ilustrados, conscientes, que están atentos a la cosa pública y que hacen las leyes que han de obedecer.

Los dos principios que constituyen la estatalidad y su contradicción han tenido desarrollos notables por magistrales corrientes del pensamiento político. Quizá una de las construcciones más notables y finas del intento de superar la contradicción sea la idea hegeliana del Estado como “realidad efectiva de la idea ética” (Hegel, 1988) lo que no significa sino que el *ethos* otorga la figura primordial a la norma real y a la autoridad que rige a la familia (y sus integrantes), a la empresa, la escuela, las entidades religiosas y, finalmente, la forma de gobernar (y de ser gobernado). Pero Hegel con su filosofía de la Historia adelanta, casi proféticamente, la forma imperial del mundo moderno que explicaría las razones por las cuales en ciertas regiones del planeta se hipertrofia el principio del Estado Leviatán por sobre el principio del Estado Res-Pública. El poder concentrado incontrolable por sus ciudadanos es una pieza clave de la dominación imperial del capital. Los golpes de Estado con instauración de gobiernos dictatoriales, represivos, autoritarios, que cometen atrocidades e incurrir en crímenes “de Estado”, son resultado del crecimiento exorbitante del principio del Estado Leviatán y ello opera en las regiones geoestratégicamente vitales para los intereses de las gigantescas empresas globales.

CONCLUSIONES

Después de precisar la noción de violencia, hemos indicado que la violencia es consustancial a los grupos humanos: su fuente y contenido pleno está en la guerra que funda Estados y órdenes inter-estatales, que en las condiciones modernas se rigen bajo los principios del valor que se valoriza. El Estado, que es moderno, tiene como uno de sus rasgos específicos la monopolización de la violencia física y, con ello, posee el mandato para pacificar la convivencia humana. El Estado, sin embargo, está constituido por una contradicción que lo hace frágil de modo permanente: él mismo es la asociación política de los ciudadanos y, simultáneamente, es el poder del que se vale esa asociación para imponer el orden. De esta manera, el poder del capital puede

rebasar y trastornar el orden normativo del Estado y es cuando estalla la violencia descontrolada. En este ambiente perturbado, los gobernantes niegan su misión para utilizar la maquinaria estatal a favor de intereses particulares en los que, a menudo, ellos mismos están involucrados. Esto podría contribuir a comprender el desgarrador imperio de la violencia en un contexto como el mexicano en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2015). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. España: Anagrama.
- Altvater, Elmar y Birgit Mahnkopf (2008). *La globalización de la inseguridad. Trabajo en negro, dinero sucio y política informal*. Argentina: Paidós.
- Aquino De, Santo Tomás (1989). *La monarquía*. España: Tecnos.
- Arendt, Hannah (1995). *De la historia a la acción*. España: Paidós.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2006). *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*. México: UAM-Xochimilco.
- Benjamin, Walter (1977). *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. España: Anagrama.
- y Jean-Claude Passeron (1995). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Buchheim, Hans (1985). *Política y poder*. España: Alfa.
- Breuer, Stefan (1996). *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*. España: Edicions Alfons El Magnánim.
- Clausewitz, Karl von (1983). *De la guerra*, 3 tomos. México: Diógenes.
- Chignola, Sandro y Giuseppe Duso (2009). *Historia de los conceptos y filosofía política*. España: Biblioteca Nueva.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Paidós.
- Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. España: Tecnos.
- Durkheim, Émile (1993). *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- Elkin Ramírez, Mario (2007). *Órdenes de hierro. Ensayos de psicoanálisis aplicado a lo social*. Colombia: La carreta editores.
- Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Editorial Altamira.
- Gierke Von, Otto (1995). *Teorías políticas de la Edad Media*. España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gilly, Adolfo (1985). *México, la larga travesía*. México: Nueva Imagen.
- Girard, René (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, Conversaciones con Benoît Chantre. Argentina: Katz.

- Glenny, Misha (2008). *McMafia. El crimen sin fronteras*. España: Ediciones Destino, Colección imago mundi.
- Harris, Marvin (1989). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. España: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. España: EDHASA.
- Hobbes, Thomas (1982). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Koselleck, Reinhart (1965). *Crítica y crisis del mundo burgués*. España: Ediciones Rialp.
- Krader, Lawrence (1972). *La formación del Estado*. España: Labor.
- Locke, John (1983). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Aguilar.
- Mair, Lucy (1970). *El gobierno primitivo*. Argentina: Amorrortu.
- Marramao, Giacomo (1989). *Poder y secularización*. España: Península.
- Montesquieu, Ch. Louis (1987). *Del espíritu de las leyes*. España: Tecnos.
- Morin, Edgar (2006). *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Argentina: Paidós.
- Muchembled, Robert (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. España: Paidós.
- Münkler, Herfried (2005). *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. España: Siglo XXI Editores.
- Neville Figgis, John (1982). *El derecho divino de los reyes. Y tres ensayos adicionales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oncina Coves, Faustino (2009). *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*. España/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Osorio, Jaime (2004). *El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prodi, Paolo (2010). *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. España: Akal.
- Schmitt, Carl (2001). "Teología política I", en Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Quentin (2012). *El nacimiento del Estado*. Argentina: Gorla.
- Tönnies, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. España: Península.
- Tort, Michel (2007). *El padre y el psicoanálisis. Una historia política*. Chile: Palinodia.
- Weber, Max (1981). *El político y el científico*. España: Alianza.
- (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. España: Paidós.



ANTONIO GRITÓN | óleo sobre tela