

La violencia en la mirada de filósofos, analistas y neurocientíficos*

WALTER BELLER TABOADA**

EL HECHO DE QUE HAYAMOS VIVIDO a lo largo de la historia en contextos y situaciones de extrema violencia, ha llevado a pensadores y científicos de diversas épocas a reflexionar si ésta es o no propia de la naturaleza humana. En el presente escrito hacemos un recorrido por algunas visiones fundamentales que intentan dar respuesta y una explicación a esta cuestión. Hemos procurado examinar las versiones respectivas en sus oposiciones como han sido expresadas en la filosofía y las ciencias de la conducta humana.

Palabras clave: violencia, naturaleza humana, ciencia, religión, filosofía.

THE FACT THAT WE HAVE LIVED in history, over time in contexts and situations of violence, has led thinkers and scientists of different ages to reflect whether or not it is accurate at the human nature. In the present paper we make a review of some fundamental visions that try to give an answer and an explanation to this question. We have tried to examine the respective versions in their oppositions as they have been expressed in philosophy and the sciences of human conduct.

Key words: violence, human nature, science, religion, philosophy.

* Versión corregida y aumentada de un ensayo publicado por la *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, vol. 19, núm. 39, agosto-diciembre, 2010.

** Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

Violentos, ¿por naturaleza?

Dado que el término “violencia” se presenta en múltiples contextos y situaciones (violencia física, psicológica, personal, institucional, familiar, de género, política, delincuencia, etcétera) en el presente trabajo nos enfocamos a la articulación (o no articulación) de la violencia con la naturaleza humana. Esto equivale a preguntarse: ¿somos violentos por naturaleza o la violencia humana no tiene nada que ver con nuestra constitución biológica y cerebral, psicológica, sino solamente con nuestro libre albedrío; o –tercera posibilidad– con factores educativos, culturales y ambientales?

Nos proponemos, en primer lugar, indagar las razones *filosóficas* que se aducen para dar cuenta de las causas o motivos de la persistencia de la violencia a lo largo de la historia de la humanidad; y, en segundo, precisar si es posible llegar a una posición que armonice tesis tan encontradas.

El mal no es una deficiencia, es una privación. San Agustín confiesa

El filósofo confusionista Hsun-tzu (298-238 a.C.) pregonaba que el hombre era por naturaleza malo, inclinado de manera original a la ambición, la envidia y el crimen, aunque, pensaba, puede llegar a *reformarse* por medio de la *disciplina* y el *ejercicio* de su *voluntad* libre. San Agustín consideraba que el hombre es malo por naturaleza, por haber desobedecido la prohibición divina y comido el fruto del árbol (que daba conocimiento) del bien y del mal, según la tradición bíblica y hebrea.

Para San Agustín (1986:VII:12-13) todas las cosas que Dios ha creado son buenas; al existir son buenas, son un bien, aunque se trata de un bien que no es absoluto. El mal, por el contrario, no es ser sino una deficiencia: el mal es privación (de ser), *defectus boni*. El mal, pues, no es una sustancia, no es creación, no es algo positivo (una construcción creativa, que deba exaltarse) sino *la ausencia de bien*. Pero más allá de considerar que esta imperfección del ser humano deriva del “pecado original”, la maldad existe –según San Agustín– porque Dios nos ha dado el libre albedrío y hemos escogido libremente hacer el mal.

Desde esa fundamentación, San Agustín aborda el origen del *mal moral*. No obstante que el ser humano está orientado hacia un fin y debe seguir la ley eterna, la realidad es que él opta por caminos contrarios a todo ello. Pero, ¿cómo es que Dios le ha dado ese poder de elección? Incluso, un ateo replicaría que Dios bien podría haber creado criaturas humanas que eligieran no cometer actos malos (o al menos no tantos ni tan crueles). San Agustín responde que la libertad implica la posibilidad real del mal.

Si no hubiera elección (libre albedrío), ciertamente no habría pecado, no existiría transgresión a la ley divina. Bajo el mismo razonamiento en un sentido contrapuesto: *sin el libre albedrío tampoco existiría el bien*. La bondad, como la salvación, debe ser resultado de un esfuerzo de voluntad, no un regalo, ni una dádiva. Por ende, actuar rectamente es una cuestión de libertad. Actuar malévolamente es, también, asunto de libertad.

San Agustín se apresura a deslindar a Dios del mal: lo permite mas no lo crea. Surge, pues, de nuevo la pregunta: ¿por qué Dios permite el mal? Responde San Agustín: la maldad es efecto de la libertad, pues la esencia de toda criatura libre incluye la posibilidad de adherirse o no al querer de Dios. Para San Agustín, el mal moral equivale al pecado causado por el hombre y cuyas consecuencias lo atormentan.

Está claro que la violencia es un mal: produce mal en la vida del prójimo y quien la perpetra está arrebatado por la maldad. Mucha gente cree que los asesinos y los delincuentes más sanguinarios, los que secuestran y mutilan a sus víctimas sin ninguna consideración moral, podrían haber actuado de otra manera si hubiesen querido eso.

Algunos piensan que los criminales fueron orillados por el camino de la criminalidad y así se concibe en diferentes interpretaciones sociológicas. Las expresiones de violencia sin futuro y sin horizontes pueden cambiar, *si hay voluntad de mejorar*; ¿por qué? Porque la libre voluntad también puede llevar al camino opuesto, concluyen quienes así piensan, quizá sin considerar que en el fondo están repitiendo una argumentación formulada originalmente por San Agustín.

La violencia como proyecto existencial

Para el filósofo ateo Jean-Paul Sartre la violencia es por antonomasia una figura de la *mala fe*. En *El ser y la nada* (primera parte, capítulos I y II) Sar-

tre propone toda una teoría sobre la moral de la mala fe, que remite a la subjetividad radical de la conciencia de la existencia como libertad indefinida y a la conciencia inauténtica. Si para Sartre es evidente –una certeza cartesiana– que el ser humano “está condenado a ser libre” (puesto que aun el no decidir es ya una forma de decidir), la consecuencia es que la libertad absoluta genera una *angustia existencial* frente a lo posible, como genera angustia una responsabilidad igualmente absoluta (nadie puede ser responsable de mis decisiones y actos más que yo mismo).

Para eludir la angustia existencial, el ser humano descubre en su ser “un riesgo permanente de la mala fe”. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez en su ser, es lo que no es y no es lo que es. Por eso el ser humano recurre a diversas conductas de la mala fe, una de cuyas formas es –justamente– la violencia.

La violencia aparece como elección consistente en afirmar “la inessentialidad de todo cuanto existe”. Es decir, la violencia *es una forma de entrar en relación con el mundo y el prójimo*, una forma en la que nada vale. Por eso dice Sartre que la violencia es “nihilismo”. En efecto, el ser violento implica que lo otro –sea un objeto o un sujeto–, no tienen *ningún valor* para mí y por eso puedo destruirlos, desgarrarlos, a menos que la violencia de ese otro me detenga. La mala fe pensada por Sartre es equivalente a la frase “el fin justifica los medios”, aunque en términos más radicales, absolutos: el mundo entero es sacrificable.

Por otra parte, la violencia reclama el derecho a la violencia. La libertad pide ser legitimada en los hechos, en la facticidad del mundo, por así decirlo. Pero como el mundo es, o sea, tiene estructura, la violencia como proyecto existencial equivale a *un modo de percepción* del mundo, eso sí con una mirada indiferenciada, plana, simplista. En ese universo de violencia, el mundo se reduce a un telón de fondo que se recorta precisamente para negarlo. ¿Quién no recuerda la frase de la obra de teatro de Sartre *A puerta cerrada*: “El infierno son los otros”?

Esa es justamente la percepción que parece tener un terrorista que porta entre sus ropas una bomba que hará estallar en un santuario. ¿Qué es el mundo para este terrorista? Una *nada absoluta*, una escenografía que no tiene ningún sustento frente a la decisión de “acabar” a cualquier precio con ese mundo. ¿Qué es una persona para un secuestrador? Nada en absoluto, un simple medio para conseguir dinero y poder. Para un vendedor de estupefacientes, ¿qué significa el muchacho o la muchacha que se

droga? No significa más que unos cuantos dólares, pues está en calidad de simple *cosa*. Una pura nada.

Antropología del hombre bueno

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

De la misma manera, según el filósofo francés, el ser humano nace pacífico y es la sociedad la que lo vuelve guerrero y violento. Por supuesto, Rousseau mostraba una enconada oposición a la distinción entre clases sociales. Por el contrario, afirmaba la igualdad fundamental entre todos los hombres. Suponía que la igualdad es esencial y natural, dada no por la razón sino por el *sentimiento* captado en forma inmediata, la cual conduce al hombre a realizar acciones sin cálculos, sin fingimientos, sin dobleces y con sinceridad.

Rousseau establece la idea del contrato social donde los ciudadanos son los verdaderos soberanos del Estado, al cual otorgan su voluntad para que éste adquiera como primordial obligación proporcionarles seguridad. La razón de esa cesión de voluntad ciudadana es imponer la *pacificación* a partir del Estado. Pero para ser ciudadano hay que educarse, abandonar el mundo idílico del hombre ingenuo natural y adentrarse en una pedagogía (como la desarrollada en *El Emilio*), que es una teoría sobre la educación de la personalidad humana. No es posible el establecimiento del Estado que haga realidad la igualdad originaria, si el ser humano no adquiere previamente el reconocimiento de sus derechos y obligaciones *mediante la enseñanza*, cuyo propósito fundamental es el desarrollo de las capacidades humanas.

La idea central de Rousseau —los hombres son buenos por naturaleza, pero la sociedad los hace violentos— está en la base de ese conjunto de teorizaciones que quieren explicar los orígenes y derroteros de la violencia debidos a los llamados factores situacionales en los cuales se desarrolla la

personalidad humana y que son determinantes de la violencia y agresión humanas. Un ejemplo de ello es el conocido modelo de la frustración-agresión (del Grupo Yale). Sostiene la tesis de que “la agresión es siempre una consecuencia de la frustración”, porque en todos los casos –dicen– “existe siempre un vínculo entre frustración y agresión”. Una asociación que solemos escuchar en varios segmentos de nuestras sociedades.

Casi a la manera en que lo podría haber dicho Rousseau, *la violencia es producto del aprendizaje social*. “Es importante saber cómo se adquieren y mantienen los comportamientos agresivos”. El aprendizaje directo (es decir, practicar, y con éxito, la violencia) es la mejor manera para adquirir los comportamientos agresivos futuros. El aprendizaje indirecto de la violencia (mediante la contemplación de modelos en la familia o en el barrio) también es importante analizarlo. Un criminólogo señalaba que “cualquier delito (o desviación) es resultado de una gran frustración de las necesidades, bajos inhibidores internos, bajos inhibidores externos, escaso contacto con la realidad y una elevada satisfacción potencial” existentes en el momento en que se comete el homicidio (citado por Ellis y Gullo, 1972:88).

La idea de la frustración, como una causa psicológica que altera el comportamiento, ha echado sus raíces en muchos lugares universitarios y no universitarios. Es frecuente que la escuchemos no sólo como una forma de explicación a la violencia sino incluso, como un medio para su tratamiento terapéutico. Volvemos al punto de Rousseau, lo que los hombres y las mujeres *necesitan es educación* o, en este caso, *reeducción*. Pero este modelo de frustración no distingue entre agresión final y agresión instrumental, ni entre ataque y defensa; olvidando que la frustración puede deberse a otros factores.

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

De acuerdo tanto con Rousseau como con el modelo de frustración, las raíces de la violencia no hay que buscarlas en el interior de las personas sino en las circunstancias en que se encuentran. *La sociedad propicia situaciones que exigen violencia y/o enseña cómo lograr el éxito mediante la violencia*. El enfoque ambientalista deja sin superar la inmediatez de los estímulos circunstanciales. Éstos, al ser canales de fuerzas e intereses so-

ciales, deben ser contemplados a la luz de la totalidad social en la que se encuentran y que les da sentido.

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

El Eros derrotado por el Tánatos

En oposición al romanticismo de Rousseau, Hobbes (quien acuñó la célebre frase del *homo homini lupus*) pensaba que el estado natural del hombre es la fuerza bruta. Su forma de realización es la violencia generalizada en forma de robo y rapiña, de venganza cruel e irracional. La única ley que privaría sería la del más fuerte. Para superar la situación de guerra permanente, de todos contra todos, los seres humanos pactaron un poder soberano que velara por la convivencia social. *La ley y el derecho emergerían como dique para la violencia natural*. Sigmund Freud mantuvo una posición semejante.

En su texto *El malestar en la cultura*, Freud plantea la idea de que:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo (1929 [1979] t. XXI).

Se entiende que Freud nos advierte que en el ser humano hay una disposición a gozar haciéndole daño al otro, ya sea por medios degradantes, como la humillación, por medios económicos, como la explotación salarial, por medios directamente físicos, como sería la violación o la tortura, sin detenerse en el asesinato. Según el fundador del psicoanálisis, todas estas apetencias existen en todos los seres humanos desde el nacimiento.

O sea, son tendencias que actúan y nos acompañan desde la “más tierna infancia”.

En 1920, con la publicación de *Más allá del principio del placer*, introduce varias novedades en sus conceptualizaciones e incorpora por primera vez las pulsiones de muerte (*Todestriebe*), en oposición a las pulsiones de vida o Eros (*Lebenstriebe*). Sentencia entonces: “La meta de toda vida es la muerte”, pero junto con la tendencia hacia la autoconservación. La pulsión de muerte señala de manera indudable que los procesos psíquicos no están dominados exclusivamente por el principio de placer (como habían creído los hedonistas o los utilitaristas, en el propio Freud antes de 1920), sino que al menos una parte se sitúa precisamente más allá de ese principio y se asienta en el mecanismo psíquico automático de la repetición.

La agresividad es natural en el ser humano. Freud usa el término *Aggressionstrieb* (pulsión agresiva) y también habla de una pulsión abiertamente destructiva: *Destruktionstrieb*. Ambas constituyen solamente una parte de la pulsión de muerte, la cual puede estar dirigida contra los otros o incluso contra uno mismo, como un mecanismo de autodestrucción (*Selbstdestruktion*). Esta última pulsión puede parecer sumamente cuestionable a quienes suponen que la “racionalidad” y el “instinto de conservación” serían las atalayas naturales para impedir cualquier forma, leve o grave, de autoagresión. Sin embargo, el mencionado mecanismo de repetición hace ver cómo hay innumerables circunstancias donde los sujetos tienden a repetir una y mil veces situaciones que les han resultado completamente displacenteras y a repetir la pertinaz culpabilidad inconsciente.

La pulsión de muerte opera en un sentido completamente opuesto a las tendencias evolutivas (examinadas más adelante); aunque, al igual que éstas, el mecanismo tanático funciona a espaldas y es ajeno a la conciencia del sujeto. El ser humano no quiere ni puede ni desea saber de su muerte. Sólo sabe —constata— que otros mueren. La experiencia de la muerte es impropia, extraña; es un suceso incomprensible, inaprehensible. En 1915 Freud ya afirmaba: “En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad” (1987:290).

En su primera teoría de las pulsiones, *Freud subrayaba que el término “violencia” deriva de una raíz indoeuropea que designa, justamente, vida*. El instinto o la pulsión de vida no es, por lo tanto, destrucción ni muerte, sino una apetencia natural de vida, de supervivencia. Si el Eros es la propensión

que busca la vida, la autoconservación, la sexualidad y se mueve siempre hacia la mayor complejidad de la propagación biológica (como lo había constatado Darwin), el Tánatos es, por el contrario, el empuje (“pulsión”) y el retorno a lo inorgánico —lo que no es vida, lo que no forma parte de lo vital—; es el arrastre a “volver allí de donde salió, la naturaleza”. La contradicción entre ambas pulsiones se suele presionar a la expulsión del “to-destriebe” al exterior, a los objetos externos, a los otros, en un proceso de desalojo que se asemeja a la “voluntad de dominio”, “voluntad de poder”, o de “destrucción” sobre la cual Nietzsche había escrito con profusión (y que Freud no ignoraba).

La pulsión agresiva va siempre mezclada con la sexualidad y puede adoptar cualquier conducta como vehículo de agresión. Y es que como Freud señalaba: “Los hombres, como otros animales, tienden a resolver sus conflictos mediante la violencia”. La violencia no cesa, no termina, no se acaba; en todo caso, y bajo ciertas circunstancias, la violencia individual o de grupo se transforma en violencia institucional; particularmente, se convierte en la violencia ejercida por el Estado —y que Max Weber llamó “legítima”. Según Freud, “la violencia individual es vencida por la violencia de muchos unidos entre sí. Esta violencia de grupo se transforma luego en ley”.

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

“L’union fait la force”. La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad... La unión de los muchos tiene que ser permanente, duradera. Nada se habría conseguido si se formara sólo a fin de combatir a un hiperpoderoso y se dispersara tras su doblegamiento. El próximo que se creyera más potente aspiraría de nuevo a un imperio violento y el juego se repetiría sin término (1932 [1992] t. XVI).

En otras palabras, la violencia sería interpretada como la imposición de la voluntad de un individuo o un grupo sobre la mayoría, mientras que

el estado de derecho vendría a ser la violencia de la mayoría contra un individuo o grupo que pretenda imponer su voluntad a los otros por medio de la fuerza. Por otra parte, la respuesta de Freud incluye una posición respecto al desenlace del proceso violencia/derecho, sobre todo con las dos tendencias que él ve como consecuencia del estado de derecho.

En primer lugar, los intentos de ciertos individuos entre los dominadores para elevarse por encima de todas las limitaciones vigentes, vale decir, para retrogradar del imperio del derecho al de la violencia; y en segundo lugar, los continuos empeños de los oprimidos para procurarse más poder y ver reconocidos esos cambios en la ley, vale decir, para avanzar, al contrario, de un derecho desparejo a la igualdad de derecho. Vemos, pues, que aun dentro de una unidad de derecho no fue posible evitar la tramitación violenta de los conflictos de intereses. Pero las relaciones de dependencia necesaria y de recíproca comunidad que derivan de la convivencia en un mismo territorio propician una terminación rápida de tales luchas, y en esas condiciones aumenta de continuo la probabilidad de soluciones pacíficas.

Freud, pues, no era un pacifista ingenuo. No pensaba que la violencia pueda ser erradicada, ni que los apetitos destructivos desaparezcan por la cultura. “Es inútil tratar de liberarse de las pulsiones agresivas, hay que intentar desviarlas de modo que no tengan que canalizarse en una guerra”. Su advertencia sobre el hecho de que del grupo social en el poder puede embriagarse en su ambición y quiere elevarse por encima de la ley.

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

Las bases biológicas de nuestra conducta: los hijos de Caín

Las consideraciones que continúan se basan en el estudio de la conducta social en términos de la teoría evolutiva. Y al igual que en las posiciones filosóficas expuestas previamente, no deja de haber controversia respecto de las conclusiones alcanzadas.

Un tema acaloradamente debatido en filosofía es si hay o no una naturaleza humana. Muchas veces se ha negado, según determinadas corrientes de pensamiento, el reconocimiento de la existencia de fuerzas instintivas que van más allá de la libertad (en contra de lo que opinaba San Agustín) o de factores puramente externos o medio-ambientales (como propone la teoría de la frustración). No somos, como pensaba Locke, una *tabula rasa* de infinita plasticidad y que nuestro posterior comportamiento dependa exclusivamente de la educación y los estímulos que lleguemos a recibir.

Sabemos que todas las especies animales tienen una naturaleza y que responden a una “programación genética”; todos menos el *Homo Sapiens* que, según esto, no sería un animal sino una especie de ente abstruso y etéreo. Igualmente, sabemos que la genética está presente en la mayoría de los caracteres que heredamos de nuestros padres y antepasados, y que todo lo que nuestra especie tiene como características definitorias son producto de la evolución. Pero esta última implica la selección natural y sexual; eso nos coloca en un universo francamente caótico y violento, lejos del punto de equilibrio y de armonía que, parecen ocultarse tras imágenes idílicas como la del hombre primitivo conjeturado por Rousseau.

Según Richard Dawkins, en *El gen egoísta*, los individuos no obran para maximizar su utilidad personal, sino para difundir sus propios genes. Son los genes los que utilizan a los individuos para sobrevivir y difundirse. La frase fraguada por Dawkins es elocuente: “el huevo necesita a la gallina para reproducirse”. Redefine Dawkins el concepto de *gen* como unidad informativa heredable que produce uno o varios efectos concretos, en tanto pueda existir otra unidad de información que produzca efectos distintos, denominada alelo, sin importar si se trata de un improbable gen aislado o de varios genes cooperativos; incluso es indistinto si un gen se corresponde con un cromosoma entero o con un fragmento.

Para Dawkins, el egoísmo constituye una metáfora con la cual explica que la probabilidad de que un gen prospere depende de su capacidad de adecuación al medio. Un individuo, explica Dawkins:

[es una máquina de supervivencia] programada para realizar cualquier cosa que sea mejor para sus genes considerados en su conjunto [...] La selección natural favorece los genes que controlan a sus máquinas de supervivencia de tal manera que hacen el mejor uso posible de su entorno. Ello incluye hacer el mejor uso de otras máquinas de supervivencia, ya sea de la misma especie o de especies diferentes (2000:87).

En rigor, los genes son unas moléculas y, ciertamente, no tienen una moralidad de tipo humano; únicamente siguen leyes naturales, evolutivas. De modo que, según esta interpretación, cuando los seres humanos creemos ejercer nuestros propios principios morales, en realidad solamente estamos obedeciendo las exigencias de nuestros propios genes. Justamente por eso sobrevivimos como especie y, por ende, como individuos.

Sin embargo, la teoría del gen egoísta no debe tomarse como si sólo fuese una conducta exclusiva y excluyente. También da cuenta de nuestras acciones altruistas, solidarias y filantrópicas. Según esta teoría, hacemos buenas acciones para con los demás fundamentalmente por tres razones:

1. Cuando ayudamos a nuestros semejantes, también perpetuamos nuestros genes.
2. En la medida en que somos buenos con los demás, esperamos cierta reciprocidad.
3. La acción moral fomenta un sentido de superioridad por encima del receptor de nuestras buenas acciones. Somos buenos porque adquirimos conciencia racional de que, a la larga, nuestra acción moral terminará por beneficiarnos.

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

Francisco Alberoni escribió:

Sólo sobreviven los hijos de Caín. Abel, la sabiduría bíblica nos lo ha dicho, está muerto. Sólo ha quedado Caín, y nosotros somos su progenie. También en la

evolución, todos los que son como Abel están muertos. Con Abel no se habría desarrollado la vida. Y entonces, ¿cómo se puede seguir repitiendo que Abel era el bueno y Caín el malo? Una moral que parta de los intereses y de las necesidades, que quiera favorecer la vida, se encuentra en serias dificultades para considerar buena la renuncia, la mansedumbre y el mero amor incondicionado (1993:13).

Somos hijos de quien se ha demostrado capaz de sobrevivir. Quien se ha comportado de otro modo, ajeno a las leyes de la evolución, ya no puede ni hablar. De acuerdo con esa perspectiva, la violencia y la agresión son expresiones de fuerzas instintivas. La agresión es un mecanismo evolutivo, ayuda a la conservación del individuo y al proceso de selección de las especies. Por consiguiente, la agresión es un fenómeno natural requerido incluso por la vida misma.

Desde luego, frente a las posiciones que defienden la bondad innata de los seres humanos, las anteriores explicaciones científicas pueden parecer demasiado crudas, cínicas o, incluso, demasiado inhumanas, como si se quisiera “rebajar” la dignidad humana al nivel de esas moléculas llamadas genes. El problema es que no se responde con argumentos morales o con buenos deseos a las realidades y los datos duros proporcionados por las ciencias biológicas y las neurociencias (cuyas indagaciones todavía prometen más impresionantes informes). Lo que este campo de ciencias nos ofrece es tener un conocimiento sustentable lógicamente y empíricamente sobre la violencia presente de manera tan constante y reiterada en los seres humanos. Incluso, se puede decir que buena parte del problema de la violencia, en todas sus modalidades, surge justamente por el desconocimiento que tenemos nosotros mismos de nuestra naturaleza humana.

La violencia en el cerebro

Las neurociencias han demostrado que en nuestro cerebro tenemos circuitos casi previamente impresos que nos hacen reaccionar de una manera bastante estereotipada frente a determinadas situaciones: desde el “pelea o huye” hasta comportamientos más elaborados que implican un complejo de memoria-huella mnémica (como pasa con las fobias). Tenemos, pues, circuitos que han quedado a lo largo de la selección natural evolutiva y ésta ha permitido que sobrevivieran los individuos que logra-

ron mejorar su respuesta al huir o defenderse. Lo que no sobrevivieron fueron los que carecían de esas capacidades.

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

Dichos mecanismos se disparan ante estímulos que percibimos como agresivos, sean o no reales. Se ha descubierto con toda claridad que la amígdala cerebral¹ se activa inmediatamente ante el peligro. Pero como ocurre con todas las estructuras del sistema nervioso, puede funcionar mal y accionarse por estímulos para los cuales no estaba originalmente diseñada. Eso nos pasa con el dolor y con otras tantas cosas de la vida diaria. Este funcionamiento explica porqué hay sujetos agresivos que ante una amenaza física, propicia que los circuitos nerviosos se activen y coordinen una respuesta física defensiva (ataque) desproporcionada. En algunas personas, ello aparece a partir de estímulos externos o por elaboraciones internas inadecuadas, dando lugar a una conducta violenta socialmente inexplicable e inaceptable.

Los resultados alcanzados permiten establecer que quienes matan a sus semejantes son a su vez víctimas de la combinación de factores tanto ambientales como fisiológicos que dan como resultado patrones mentales diferentes a los de la mayoría de las personas.

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

1. Parte con forma de nuez que controla las emociones, especialmente el miedo y la agresividad.

Siguiendo esas ideas y apoyándose en la *frenología* (mencionada por Hegel —en tono de burla— en su *Fenomenología del Espíritu*), muchos científicos llegaron a considerar que sería posible determinar a simple vista quién era un criminal en potencia con tan sólo mirarle el rostro; dicha opinión se ha perpetuado en el imaginario colectivo hasta hoy, cuando resulta común escuchar en los noticiarios que a un cierto delincuente se le nota la maldad “hasta en la pinta”; “esa mirada torva no podía ser más que la de un maleante”, y un largo etcétera de prejuicios discriminatorios.

Los investigadores modernos saben que si bien tal afirmación es errónea, los delincuentes más despiadados pueden parecer personas normales e incluso hasta simpáticas. No obstante, Lombroso tenía algo de razón, pues se ha comprobado que existen estructuras físicas deladoras de la propensión a la violencia, pero no en las facciones, sino en el cerebro del sujeto violento.

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

La principal es la relación del bebé con la figura materna: cuando las madres son frías y distantes y no logran establecer vínculos afectivos sólidos, los hijos suelen crecer con resentimiento y hostilidad social, luego recrudescidos en la adolescencia y a veces convertidos en deseos de venganza. Igualmente condicionante puede ser haber sufrido durante la infancia abuso sexual, maltrato físico, indiferencia o abandono de los padres. Sin embargo, no todos los individuos con las condiciones anteriores se convierten en asesinos o son violentos. ¿Por qué unos sí y otros no?

Por supuesto, la química cerebral influye y puede estar en la base de comportamientos expansivamente violentos. Pero no todo se reduce a la química biológica, ya que esos factores pueden permanecer latentes toda la vida sin producir realmente ningún episodio de violencia en la persona que los tiene; en cambio, el tipo de crianza que reciba, sí puede ser un des-

encadenante para convertirse en un psicópata. Se han estudiado mucho los casos de niños que empiezan siendo violentos con sus mascotas o con cualquier otro animalito y luego se transforman en asesinos sanguinarios que no sienten ninguna culpa ni emoción por sus crímenes.

Con los avances en la metodología científica aplicada al estudio de las personas violentas y los psicópatas, se han podido identificar —en diversas partes de mundo y también en México— las bases biológicas y los mecanismos cerebrales que inducen al desarrollo de conductas violentas. Pero no todo se queda en el terreno de los logros y resultados científicos.

Quienes se dedican a estos estudios están conscientes de que tales investigaciones conllevan una serie de problemas éticos. Por ejemplo, el hecho de establecer, con todas esas herramientas científicas, que determinado individuo es un asesino por causas “genéticas”, o por algunas “lesiones cerebrales” o por excesos en el funcionamiento de la química cerebral, podrían usarse como argumentos para limitar o disminuir las penas que de acuerdo con la ley deberían pagar. A los límites prácticos para investigar directamente sobre el cerebro, se suman las restricciones éticas.

Por naturaleza: ¿buenos o violentos?

Después de nuestro pequeño periplo por unas tesis filosóficas y algunos hallazgos científicos, podríamos volver a preguntarnos: ¿es el ser humano violento por naturaleza? Creo que la única respuesta que puede darse es: sí y no.

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

Nuestra respuesta está sustentada en una visión que asume contradicciones, como hacen las *lógicas paraconsistentes*, y en una interpretación gradualista, como aceptan diversas presentaciones dialécticas contemporáneas. Desde esta perspectiva y de conformidad con los descubrimientos

científicos, no se puede sostener la radical versión del ser humano como un ser ajeno, por naturaleza, a la violencia. En cierta medida, estamos inclinados y determinados para el comportamiento violento. Aceptar que es verdad hasta cierto punto que estamos determinados para ser violentos, implica que es asimismo falso que estemos completamente determinados a actuar de ese modo. Por supuesto, aquí sobresale el término “determinación” cuya incidencia en el pensamiento filosófico y científico ha sido motivo de encontrados debates. Por eso, tenemos que cuestionarnos: ¿de qué determinismo hablamos cuando nos referimos a la violencia en el ser humano?

- Se habla de un determinismo biológico refiriéndose al conjunto de teorías que defienden la posibilidad de dar respuestas últimas al comportamiento de los seres vivos a partir de su estructura genética.
- Aunque también existe el determinismo genético, que tiene dos versiones: una explicación más fuerte, que aseveraría que nosotros no somos libres porque estamos condicionados o determinados por nuestros genes; y otras versiones más débiles para las cuales el determinismo genético solamente sostiene que nuestra personalidad y en gran medida nuestro éxito y acciones en la vida están sujetas ante todo a nuestros genes, que serían el factor explicativo principal, pero desde luego no el único, pues todo depende de una multitud de circunstancias.

De acuerdo con nuestros conocimientos actuales, ya no debería tener vigencia el argumento de si somos libres en consecuencia no estamos determinados, ni su equivalente: si estamos determinados, entonces no somos libres. ¿Pero de qué determinismo hablamos? Van tres tesis sobre ética, determinismo, libertad:

1. *Incompatibles*. O hay determinismo o hay libertad; o no somos libres, o el determinismo es falso.
2. *Libertarios*. El determinismo es falso. Se supondría que podríamos actuar en contra de las leyes de la naturaleza, explicándose de manera racional, pero no determinista. Pero decidir y actuar son sólo efectos gratuitos, fortuitos o aleatorios, decidir u obrar libremente es no tener control (como los existencialistas).

3. *Compatibilistas*. En nuestro mundo actual, socialmente complejo, moralmente multicultural y permanentemente abierto a los medios de comunicación y la globalización cultural, no contamos con una guía sólida que nos muestre a cada momento qué está bien o qué está mal, que nos revele qué es lo justo y qué es lo injusto.

No se trata del relativismo ético, sino de que los grandes códigos morales o religiosos no están ordenando en general la conducta de las personas. No hay manera de justificar actos terroristas donde mueren inocentes, tampoco hay razones para tolerar el secuestro y menos si se trata de menores. Convivimos cada día con la violencia, con los robos en las calles, con las violaciones, incluso con esa violencia que se desata día con día en las escuelas secundarias para ser filmadas por el morbo de quienes desde sus 12 o 15 años quieren guardar en su memoria cómo le rompen “toda su madre” a un compañero o una compañera.

Tenemos dos perspectivas:

1. La metafísica que alimenta una ética fincada en ciertas capacidades humanas, con un argumento como el siguiente:

Si el determinismo es cierto, no tenemos libertad.

Si no tenemos libertad, no podemos responsabilizarnos de nuestros actos morales (ya que éstos requieren de la libertad, la capacidad de elección. Incluso, el no tener libertad es un excluyente o disminuyente moral).

Si no nos podemos responsabilizar de nuestros actos morales, no hay moral que se nos pueda exigir.

Luego, la moral es imposible.

2. La otra perspectiva se quiere apoyar en la ciencia y nos dice que nuestro comportamiento está guiado por la naturaleza y ésta no prescribe nada (no impone normas). Sólo conoce la ley de supervivencia, la ley de la selección natural y la ley de la selección sexual, descubiertas por Darwin y enriquecidas con una serie de conocimientos dados por la ciencia biológica:

Según la teoría del gen egoísta, hay un determinismo, y si hay determinismo, nuestra conducta está condicionada y dirigida a difundir cuanto

antes posible sus genes, aumentando su descendencia. En las Troyanas de Eurípides, se cuenta que las mujeres se lamentan dolorosamente porque los guerreros griegos mataron a todos los hijos varones antes de tomarlas a ellas como esclavas. Los asesinaron porque no querían enfrentarse a posibles vengadores, pero lo hicieron igualmente por ese mecanismo biológico ancestral que lleva a destruir el patrimonio genético del enemigo y sembrar, en sus hembras, el suyo propio.

No hay un proceso consciente y libre para realizar esas conductas, porque son los genes los que utilizan a los individuos para sobrevivir y difundirse. Luego, no hay libertad.

Y es que los genes no pueden tener ni libertad ni moral porque se trata de un conjunto de moléculas, moléculas que, eso sí, se rigen de acuerdo con principios deterministas o leyes susceptibles de ser identificadas.

3. Cabe añadir que la filantropía y los actos de solidaridad no refutan la teoría porque pueden ser comportamientos tendientes a aumentar la capacidad de difusión de los genes:

Cuando hay abundancia de recursos, la pugna por la existencia puede recurrir a la ayuda recíproca y con ello se favorece la supervivencia de las cepas más sociables. Mientras que cuando priva la escasez, la excesiva solidaridad y sobrepasar el altruismo se vuelven peligrosos.

Pero también, según Dawkins, tenemos otros mecanismos duplicadores que son prácticamente exclusivos de los seres humanos: que los llamó *memes*. Y los memes están sujetos a un conjunto de convenciones y con ellos difundimos nuestros valores, creencias, afirmamos nuestra religión y preservamos nuestra civilización y cultura.

La biología abre resquicios en un sentido u otro. La humanidad cuenta con el mandamiento “No matarás”, que expresa una conciencia razonable. Esta prohibición se nos presenta como universal porque el deseo del asesinato nos resulta algo propio, demasiado humano. Todos tenemos en algún momento el deseo de matar; siempre es posible que nos atraiga el impulso (¿pulsión?) de muerte. Es el aspecto negativo y oscuro de nuestro respeto a nuestra humanidad y a la humanidad de los que nos rodean; también es la expresión más acabada de inhumanidad de que somos capaces generar, a veces con apoyo en ideas como la libertad (Sartre). El bien y el mal no se encuentran dentro o fuera de nosotros, sino que la línea

divisoria entre estas dos facetas de nuestro ser nos parte por la mitad. Es prudente reconocer este otro impulso hacia el mal que reside en nosotros.

Por estas razones, sólo la educación y la cultura parecen servir para intentar desarmar la tendencia asesina y los impulsos necrófilos, para reducir o matizar (sublimar, anotaría Freud) los sentimientos –pulsiones– de destrucción.

Referencias

- Alberoni, Francesco (1998). *Valores*. Barcelona: Gedisa.
- Amorós, Cecilia (2000). “Sartre”, en *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*. Barcelona: Crítica.
- Berkowitz, Roger (2010). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt or Ethics and Politics*. Nueva York: Fordham University Press.
- Bobbio, Norberto (1992). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.
- Capellá, Alfredo (2001). *Tan humanos. Sobre un ser de luz y sombra*. Barcelona: Herder.
- Chico D.P. y M. Barroso (eds.) (2007). *Pluralidad de la filosofía analítica*. Madrid: CICS/Plaza y Valdés.
- Damasio, Antonio (2006). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- Dawkins, Richard (2002). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- Ellis, Albert y John Gullo (1978). *Homicidios y asesinatos*. México: Grijalbo.
- Freud, Sigmund (1979). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ghiglieri, Michael P. (2005). *El lado oscuro del hombre. Los orígenes de la violencia masculina*. Barcelona: Tusquets.
- Golding, William (1998). *El señor de las moscas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hanns, Luiz Alberto (2001). *Diccionario de términos alemanes de Freud*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Hobbes, Thomas (1651). *Levitan*. Nueva York: Dutton, 1950.
- Johnson, Steven (2008). *La mente de par en par. Nuestro cerebro y la neurociencia en la vida cotidiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kartalopoulos, Stamatios V. (1996). *Understanding Neural Networks and Fuzz Logic*. Nueva Jersey: Press Understanding Science & Technology Series.
- Lombroso, Cesare (2006). *El hombre delincuente en relación con la antropología, la jurisprudencia y la disciplina carcelaria*. Durham: Duke University Press.

- Ostrovsky-Solís, Feggy (2008). *Mentes asesinas. La violencia en tu cerebro*. México: Quo Libros.
- Pinker, Steven (2007). *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Priest, Graham (2006). *In Contradiction, A Study of the Transconsistent*. Oxford: Oxford University Press.
- Roemer, Andrés (2001). *Economía del crimen*. México: Editorial Limusa.
- Rousseau, Jean Jacques (2007). *El contrato social o Principios del derecho político*. Madrid: Tecnos.
- San Agustín (1986). *Confesiones*. Madrid: Editorial Akal.
- Sanmartín, José (coord.) (2004). *El laberinto de la violencia. Causas, tipos y efectos*. Barcelona: Ariel.
- Sartre, Jean Paul (1981). *Cahiers pour une morale*. París: Galimard.
- (1996). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- Schwartzmann, Helen (1996). *Cultural dimensions of play, games, and sport*. Reino Unido: Human Kinetics Publishers.
- Smith Churchland, Patricia (1986). *Nerophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology.