



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ESTEBAN LYTHGOE: **Paul Ricoeur: La huella, entre la filosofía de la historia y la fenomenología del tiempo.** ...VILLA LIDA ESPERANZA: **Sobrepasando los límites: una lectura de la racionalidad del daño.** ...DONOSO ROMO ANDRÉS: **Ernesto Guevara y el papel de la educación en los procesos revolucionarios.** ...ALVARADO DUQUE CARLOS FERNANDO: **El régimen estético en las imágenes en movimiento. De la filosofía de Jacques Rancière al cine de Béla Tarr.** ...ALVARADO JOSÉ: **Pensar la educación en clave decolonial.** ...ÁVILA VÁSQUEZ MANUEL OSWALDO: **Frida Kahlo: Entre el sufrimiento y el arte.** ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 81
2015 - 3
Septiembre-
Diciembre

Revista de Filosofía, N° 81, 2015-3, pp. 25 - 47

Sobrepasando los límites: una lectura de la racionalidad del daño

Crossing the Limits: A Reading of the Rationality of Damage

Lida Esperanza Villa
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

Resumen

El presente artículo indaga por la pregunta en torno a: ¿qué lleva a un ser racional que tiene límites a exceder los mismos? El abordaje de la pregunta se realiza desde una lectura crítica del acto cometido por Raskolnikov en la obra *Crimen y castigo* de Dostoievski. Este punto de partida nos permite realizar una aproximación al concepto de libertad en términos negativos y positivos, para desde allí determinar que la libre acción implica una relación íntima con la voluntad reflexiva y en consecuencia la emergencia del daño es responsabilidad exclusiva del hombre en pleno uso de su libertad.

Palabras clave: Libertad; voluntad; daño; desmesura.

Abstract

This paper explores the question around: What leads a rational being who has limits to exceed them? The addressing of this question starts from a critical reading of the act committed by Raskolnikov in *Crime and Punishment* a work of Dostoevsky. This base line allows us to make an approach to the concept of freedom in positive and negative terms, thence to determine that the free action involves an intimate relationship with reflective will and that consequently the emergence of damage is the sole responsibility of man in full possession of his freedom.

Key words: Freedom; will; damage; excess.

Recibido: 07-10-15 • Aceptado: 20-12-15

Introducción

La libre voluntad es una manifestación del libre albedrío, por lo cual, quien decide sobrepasar los límites permitidos por las leyes de la sociedad, realiza actos de transgresión con plena conciencia y conocimiento de lo que esto representará para sí mismo y para los otros. Esto es lo que desvela el presente artículo a través de la pregunta rectora sobre: ¿qué lleva a un ser racional, que tiene límites, a exceder los mismos de manera brutal?

Partir de la literatura como herramienta ficcional proporciona la posibilidad de mostrar a través de un personaje concreto la configuración de la libertad y de la voluntad como conceptos que se materializan en el acto libre de un sujeto en el pleno uso de sus capacidades racionales. De allí que, el problema de la libertad, aquí tratado, se aparta de las teorías que atribuyen la materialización del daño a una especie de voluntad desorientada carente de racionalidad o a un espíritu maligno que allana momentáneamente el ser del hombre. Por consiguiente, se expone que la acción que se enfoca en dañar es meditada, deseada y no es producto de un mero estado febril de distorsión de la realidad. Para demostrar lo anterior, el artículo presenta una estructura de tres apartados: el primero denominado Raskolnikov o la transgresión de los límites, el segundo exceso, libertad y voluntad y, por último, las consideraciones finales.

Raskolnikov o la transgresión de los límites

Raskolnikov se desabrochó el abrigo y liberó el hacha del nudo, pero sin sacarla del todo, limitándose a sostenerla con la mano derecha debajo de la ropa. Tenía una tremenda flojedad en los brazos y notaba cómo se le entumecían y anquilosaban por momentos. Temía que el hacha se le escapara de las manos y cayera al suelo... De pronto notó una especie de vértigo... Raskolnikov extrajo del todo el hacha, la enarboló con ambas manos, apenas consciente de lo que hacía, y casi maquinalmente, apenas sin esfuerzo la descargó en la cabeza por el lado de la pala. Estaba como desfallecido; pero, en cuanto descargó el hacha, renacieron sus fuerzas. ... Entonces Raskolnikov golpeó una vez más, y otra, siempre en lo alto del cráneo. Brotó la sangre, como de un vaso volcado, y el cuerpo cayó de espaldas¹.

1 DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Crimen y castigo*. Madrid, Aguilar, 2005, p. 152.

Uno de los pasajes más impactantes de la obra *Crimen y Castigo* es el momento en el que Dostoievski describe el asesinato de Aliona Ivánovna, una vieja usurera. De la descripción minuciosa que utiliza el literato, llama la atención el detalle en la narración de la escena y la crudeza de su protagonista en el momento del crimen. Atravesado por el sentimiento de salvar al mundo de personajes mezquinos, avaros y miserables, Raskolnikov comete un crimen, en donde se confunde excitación, locura y desmesura. Excitación en tanto este es su primer crimen, que él justifica como un mal menor que propicia un bien general.

Para Raskolnikov, este bien implica de alguna manera la eliminación de una persona que se aprovechaba de la pobreza, y que en función de la misma engañaba y atropellaba al prójimo. Este asesinato busca la “eliminación del mal”, pero ante todo tomarse la justicia en sus propias manos. Este pensamiento pone a Raskolnikov en un estado de agitación interior, pues en medio de sus monólogos silenciosos se convence de que este crimen está justificado y que es además un acto ético. Sin embargo, pese a sentirse un ser superior con el poder de matar, no escapa al sentimiento de locura. Por momentos se diría que Raskolnikov es atrapado por los efectos del enajenamiento, ya que no controla sus emociones y de cierto modo cae en un estado de delirio e inconsciencia, que lo conduce a lo largo de toda la narración a con-fundir la realidad de la fantasía:

¿Pero qué me sucede? ¿Estoy delirando todavía o todo esto es realidad? Yo creo que es realidad... ¡Ahora me acuerdo de una cosa! ¡Huir, hay que huir, y cuanto antes...! Pero ¿adónde? Además ¿dónde está mi ropa? No tengo botas tampoco... Ya sé: me las han quitado, las han escondido... Pero ahí está mi abrigo. Sin duda se ha librado de las investigaciones... Y el dinero está sobre la mesa, afortunadamente... ¡Y el pagaré...! Cogeré el dinero y me iré a alquilar otra habitación, donde no puedan encontrarme... Sí, pero ¿y la oficina de empadronamiento? Me descubrirán. Rasumikhine daría conmigo... Es mejor irse lejos, fuera del país, a América... Desde allí me reiré de ellos... Cogeré el pagaré: en América me será útil... ¿Qué más me llevaré...? Creen que estoy enfermo y que no me puedo marchar... ¡Ja, ja, ja...! He leído en sus ojos que lo saben todo... Lo que me inquieta es tener que bajar esta escalera... Porque puede estar vigilada la salida, y entonces me daría de manos a boca con los agentes... Pero ¿qué hay allí? ¡Caramba, té! ¡Y cerveza, media botella de cerveza fresca!²

2 Ibid. p. 236.

La idea de matar se había apoderado de Raskolnikov en las noches, en los paseos por San Petersburgo, en los diálogos con personajes tan periféricos como él mismo. Matar es la solución para salir no solo de sus problemas, sino de salvar a la humanidad. Esta idea lo enloquece, le produce asco y fascinación, lo estremece pero también lo robustece. Dentro de sus razonamientos no existe el mínimo vestigio de duda en el acto a realizar. Por el contrario, asesinar, dañar al otro se justifica en sí mismo en el sentido de querer donarle al mundo un futuro mejor. Este pensamiento elimina cualquier consideración de culpa, pues ella no hace parte del *modus vivendi* de la consciencia de Raskolnikov.

Toma el hacha, la descarga sobre el cráneo de la vieja usurera. A Raskolnikov le faltan las fuerzas cuando alza el hacha por vez primera, pero una vez ha propiciado el primer golpe, lo invade de repente la vitalidad y, por qué no, el entusiasmo. En medio del acto mismo olvida las normas fijas y más comunes de la sociedad y todo él se envuelve en un acto libre. Libre para matar, dañar y destruir. Esta libertad del hacer, mezclada con la negación de las normas establecidas por la sociedad, nos sitúa, en primera instancia, con el problema de la *hybris*, desmesura o exceso. Como lo señala Cornelius Castoriadis, la *hybris* aparece en la sociedad Griega, cuando el hombre supone la libertad al mismo tiempo que la ausencia de normas fijas³. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar ahora que Raskolnikov ha perdido todo pudor, toda consideración de las normas y, en consecuencia, hace caso omiso de los vínculos sociales y olvida los límites⁴.

3 CASTORIADES, Cornelio. *Lo que hace a Grecia de Homero a Heráclito*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 43.

4 No debemos olvidar que la *hybris* tiene varias acepciones entre ellas rescatamos las que hacen mención a la desmesura producto del egoísmo humano. Así, “el significado originario de *hybris* puede hallarse inmerso en el dominio de lo jurídico, en el ámbito de la justicia humana. En este contexto podríamos resumir su sentido diciendo que se trataba del agravio cometido por un hombre contra otro en el ámbito de la comunidad. Según Aristóteles, este delito consistía en la afrenta de quienes cometen daño con la intención de sobresalir entre los demás, causando vergüenza o sencillamente deshonra a alguien... Tenemos pues un primer tipo de *hybris*, expresión de la injusticia en el ámbito existencial de la sociabilidad humana. Existe otra variable de *hybris* que no era propia de todos los hombres, pues no todos cumplían los requisitos para que ésta pudiese aparecer. Dicha *hybris* tenía origen en *koros*, la hartura, y sólo era propia de aquellos soberanos y poderosos que, no sabiendo conformarse con lo que poseían, no sabiendo refrenar sus ansias de abarcarlo todo, acababan cayendo en la tentación del abuso de poder, en pretensiones injustas e impropias de un espíritu equilibrado. Los aristoi se convertían así en *kakistoi* a causa de su *hybris*. Este desenfreno, hijo de la

Olvidar los límites y actuar con una absoluta ausencia de las normas sociales implica una trasgresión que trae consigo la cosificación del otro, dado que este, para el verdugo, es tan solo un objeto de destrucción, más que un ser humano. En quien la posee, la desmesura provoca un desconocimiento de la realidad social y del mundo del otro. Por ejemplo, “la tecnología, y desde luego la sociedad, no es sino una extensión de nuestros cuerpos, pero siempre podemos extendernos más allá, hasta llegar a ese punto en el que nuestra tecnología y nuestra sociedad ya no están con nuestros sentidos o con nuestro control instintivo, sobrepasándonos en un movimiento que los antiguos griegos conocían como *hybris*”⁵. La desmesura aparece allí donde la libertad sobrepasa los límites del instinto y el sujeto se ve abocado a una realidad que le permite mudarse de su centro; como acto transgresor, la desmesura lleva a la destrucción de las barreras, acontecimiento que inaugura la violencia y la crueldad⁶.

hartura, provocaba la ira de los dioses y atraía la desgracia sobre los ciudadanos, sus tierras y sus mujeres en forma de epidemias, malas cosechas o esterilidad... Esta *hybris* es expresión de la impiedad religiosa de quienes no se conforman con pensar humanamente y pretenden ser como los dioses. La *hybris* de los simples ciudadanos debe ser castigada por los soberanos. A partir de esta localización de la *hybris*, se podría tratar de definirla en tanto “cosa en sí... En este sentido, podemos decir que alude a dos modos paradójicos y complementarios de experimentar la existencia, indisolublemente vinculados a la esencia del carácter humano. Por una parte, al hecho de que la naturaleza del hombre se define por sus límites; por otra, a partir de esa naturaleza reside el inalienable impulso a transgredirlos. A partir de ese doble impulso limitador y transgresor se perfilaría una tendencia presente en todos y cada uno de los dos ámbitos de la experiencia humana, en lo que el hombre tiene de organismo animal, de ser que habita la sociedad y de ente con preocupaciones transcendentales. Pero no sólo como una tendencia a transgredir los límites de cada uno de los ámbitos concretos, sino también a confundir los ámbitos de la animalidad y la divinidad en el actuar humano”. CIFUENTES, David. “En el centro del laberinto: la *hybris* y el minotauro”, *Convivium*. Revista de Filosofía, 1996, No 9, pp. 39 – 40.

- 5 EAGLETON, Terry. *Terror Sagrado. La cultura del terror en la historia*. Madrid, Universidad Complutense, 2007, p. 40.
- 6 Sin embargo, es preciso afirmar que no toda desmesura conduce a la violencia y a la crueldad, ni tampoco lleva a una situación negativa para la colectividad. Por ejemplo, en *Antígona*, Sófocles, el poeta trágico, nos relata cómo en un acto de valentía y orgullo su heroína desafía las leyes del Estado en procura de cumplir la palabra de enterrar a su hermano. El acto, más que inaugurar la violencia, escenifica el poder de la acción, y de la decisión frente a gobernantes dictadores que abusan del poder aún en contra de las leyes sagradas. Se diría entonces que la desmesura de Antígona es cívica, de allí que Lacan afirme sobre esta heroína:

Cuando analizamos el texto de Dostoievski, descubrimos que la descripción poética se ve también con frecuencia verificada en el orden de la vida ordinaria. El frenesí de personajes literarios como Raskolnikov abundan en la cotidianidad, no son invenciones que emergen exclusivamente de la narración literaria; por el contrario, podemos asegurar que él está entre nosotros⁷, violando, mutilando, incinerando, asesinando; sobrepasando los límites más sutiles que nos apartan de la bestialidad, pues aquí se pone en evidencia el lúgubre escenario en el que, con frecuencia, se nos da el exceso del acontecimiento de darle muerte a otro.

En efecto, y sólo como intuición inicial, pensamos que la muerte no significa lo mismo si se trata de un asesinato limpio, a la muerte cometida con sevicia y alevosía. Tampoco es igual la que termina en el acto de la muerte física a la que se acompaña de mutilaciones sobre el cuerpo y es, de alguna manera, mensajera de terror, y más significativa desde sus dimensiones simbólicas que físicas, es decir, desde el exceso, mediante una acción sobrecargada de significaciones expresadas en formas de ejecución de la muerte: no un balazo *sino veinte*; un cuerpo no sólo muerto sino muerto y mutilado⁸.

“es ella quien nos fascina con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria”. LACAN, Jacques. *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1990, p.258.

7 En una pequeña vereda del Departamento de Santander, renace Raskolnikov en Leonardo Quintero. Al igual que nuestro personaje de ficción, él toma el hacha y la descarga una y otra vez sobre una joven adolescente que no quiso ser su novia. “Leonardo Prada Quintero, de 29 años, no soportó un no de la hija de una prima suya y la asesinó. El macabro caso sucedió en la vereda El Carmen del municipio de Onzaga, 187 kilómetros al suroriente de Bucaramanga, donde el 3 de junio pasado desapareció la niña después de salir de la finca de sus padres, para buscar aguacates y yuca para la alimentación de su familia. Ese día, la adolescente se encontró con Prada y él la acompañó para insistirle en que lo aceptara como su novio, pues ella tenía ya una pareja en el vecino municipio de San Joaquín. De acuerdo a lo narrado por una fuente de la Policía de Santander, Prada no toleró el rechazo de la niña y la mató con su hacha, enterrando las extremidades y el tronco en una fosa, que cubrió con piedras, a cuatro horas y media del caserío en el que vivía la niña”. (El Tiempo, 16 de junio de 2010). La noticia completa puede leerse en la siguiente dirección electrónica del periódico *El Tiempo*: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7757196>

8 BLAIR, Elsa. *Muertes Violentas la teatralización del exceso*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2005, p. 7

Un cuerpo no solo muerto, sino muerto y mutilado. Una situación semejante la encontramos ya presentada en la descripción del asesinato de la vieja usurera cometido por Raskolnikov. En estos casos lo que nos sorprende es, simplemente, la desmesura del hecho, pues la muerte misma es ya de hecho una violencia⁹ ¿Cómo debemos comprender la idea de correr el límite de esta manera? ¿Qué es lo que nos lleva a correrlo? O en otro sentido, ¿qué lleva a un ser racional que tiene límites a exceder los mismos?

Podríamos decir, por ejemplo, que el demonio ha invadido el cuerpo del hombre, que una posesión maligna ha caído de repente y en silencio sobre el ser del verdugo, y que, por tanto, la *hybris* vino de fuera y no desde el interior del hombre. En suma, reina aquí el demonio. Pero si esto fuera cierto, tendríamos que asumir que quien transgrede de esta forma los límites, no tiene culpa, dado que sus impulsos son guiados desde el exterior, tendríamos que reconocer que este sólo es un instrumento por medio del cual la maldad se hace presente. Y con ello se exoneraría a su autor, como de alguna manera sugiere el mismo Raskolnikov, al afirmar también que su acto está plenamente justificado. Pero en todo caso, y más allá de estas sutiles y refinadas reflexiones justificatorias, ¿qué lleva a un ser racional, que tiene límites, a exceder los mismos de manera tan brutal?

Exceso, voluntad y libertad

En este apartado queremos atender de manera expresa a esta pregunta. Para ello, se hace necesario, en primera instancia, tener en cuenta la estrategia de responder a este interrogante a partir de la consideración detenida de la relación de este exceso con la voluntad y la libertad humana, pues esta forma de proceder ha sido ya una constante en las consideraciones filosóficas sobre la desmesura de la acción humana. De manera más clara: toda posibilidad de desmesura tiene su punto de anclaje en el problema de la voluntad y la libertad de acción. Este problema no es reciente en la filosofía; por el contrario, ha sido lugar de debate desde diferentes perspectivas filosóficas alcanzando su punto máximo, pero no culminante, en la modernidad.

9 No olvidemos que para Jankélévitch, la violencia no está configurada exclusivamente por el exceso de golpes, puños o hachazos como es el caso de Raskolnikov. Para Jankélévitch, por el contrario, no era solo la de los grandes cataclismos y las agitaciones universales. Se trataba de una violencia disecada en sus propias entrañas... Para el filósofo es escandaloso morir cuando la vida es apenas un boceto. Toda muerte era siempre violenta. LUBRINA, Jean. *Vladimir Jankélévitch: Les dernières traces du maître*. Paris, Felín. 2009, p.25.

Tanto la voluntad como la libertad tienen la dificultad de que con ellas no hacemos alusión a una cosa tangible que podamos ubicar en el tiempo y el espacio; estas operan en relación con alguien, están adscritas a personas o actos. Relacionadas, tanto la voluntad como la libertad, se presentan como algo concreto, pues cobran vida en su materialización, a través de un acto. Sin embargo, bien sea que la libertad se considere como adscriptiva o atributiva, debemos acercarnos en un primer momento a la ambigüedad que ella encierra, en tanto guarda una connotación positiva y una negativa al mismo tiempo¹⁰. Esta ambigüedad de alguna manera nos servirá de faro para encontrar los cimientos de la desmesura.

La libertad está así duplicada, equívoca, ambigua, y su disociación intrínseca se explica como una oposición de dos términos: positiva y negativa, libertad positiva y libertad negativa, libertad que se afirma y se confirma y libertad que se niega y se destruye¹¹.

En términos generales, podemos decir que la libertad no es tal sin la negación. Esta negación es, de alguna manera, una fuerza destructora que podemos denominar el mal. Un mal que se enfrenta de manera radical con el bien, pues finalmente la ambigüedad de la libertad trae su fuerza creadora y su potencia catastrófica. Esta oposición marca de alguna manera la elección que debe realizar el hombre y que, de cierto modo, marcará también su ser.

Ante cada elección libre el hombre determina y configura su ser. Sin embargo, como dice Safranski, “la libertad es en él una oportunidad, no una garantía de éxito”¹². Entendido de esta forma, la libertad conlleva el peligro del fracaso para el sujeto en primera persona y, quizás, el daño para la segunda o tercera persona. La libertad, la libre elección, se torna negativa cuando se violan los límites y se transgreden las prohibiciones. Este deseo de sobrepasar los límites es, para el hombre en primera persona, la posibilidad de desafiar

10 Por ejemplo, Kant piensa que un agente puede ser considerado libre en sentido negativo en cuanto es pensado como no sometido al mecanismo causal natural. El agente libre es en este sentido el que actúa “libre de” inclinaciones naturales. De otro lado, la libertad positiva hace alusión a la autonomía del sujeto para tomar decisiones y asumir las responsabilidades de sus actos.

11 PAREYSON, Luigi. *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*. Paris: éditions d'éclect, 2006, p.32.

12 SAFRANSKI, Rudiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets Editores, 2005, p.25.

las leyes y al prójimo, pero sobre todo lleva consigo la posibilidad de situarse más allá de donde las reglas lo permiten. Sin embargo, lo que nos interesa rastrear en este punto, y teniendo en mente el propósito de nuestra búsqueda, es la relación entre la libertad y la desmesura.

Para Hobbes (1654), la libertad debe ser entendida como libre de cualquier tipo de coerción. Esta comprensión supone que la libertad negativa se entiende como *el ser libre de*. Esto es, desprenderse de obstáculos que se interpongan en una acción determinada, pues no existe restricción alguna para que el acto se materialice. No obstante, que no exista ninguna coerción para realizar un acto, no significa que al sujeto en primera persona le sea permitido, en el desarrollo de su libertad individual, violar o destruir al prójimo¹³.

¿Qué significa entonces que el sujeto esté libre de coerción en el sentido de la libertad negativa? En términos generales, la coerción significa reducir la libertad a alguien, limitar la posibilidad de hacer elecciones y de realizar actos; esta limitación conlleva la exigencia deliberada de un ser humano a impedir que otro sujeto realice un acto desde su propia libertad. Decimos que la libertad es, en este sentido negativo, la posibilidad de realizar actos sin la interferencia de otras personas; es decir, ser libre de elegir, de obrar en función de la realidad de la existencia humana, enmarcada en un mundo real y concreto.

Sin embargo, es necesario aclarar que esta perspectiva de la libertad debe tener sus limitaciones, pues si todos los hombres actuaran sin freno alguno estaríamos abocados a la anarquía. Con respecto a este tipo de libertad los filósofos ingleses suponían:

Tal como eran las cosas, la libertad no podía ser ilimitada porque si lo fuera, ello llevaría consigo una situación en la que todos los hombres podrían interferirse mutuamente de manera ilimitada, y una clase tal de libertad “natural” conduciría al caos social en el que las mínimas necesidades de los hombres no estarían satisfechas, o si no, las libertades¹⁴ de los débiles serían suprimidas por los fuertes¹⁵.

- 13 Recordemos que para Hobbes la libertad negativa indica que “un hombre libre es él en esas cosas que por su fuerza e ingenio puede hacer y en las cuales no hay obstáculos para hacer lo que la voluntad le indica hacer”. HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2004, p.238.
- 14 En la *Filosofía del tocador* Sade, desde una perspectiva diferente a la de los filósofos ingleses, confiere al hombre la libertad de actuar y subyugar a los débiles. El filósofo considera la libertad como un absoluto de los individuos sin importar que los hombres en sus acciones violen, dañen e incluso dominen, pues los mismos están regidos por el egoísmo y por los deseos de la naturaleza.
- 15 BERLÍN, Isaac. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza editorial, 2000, p. 22.

Desde esta perspectiva la libertad debería estar regulada por leyes, pues si bien estas no garantizan de manera total que los hombres no propicien un caos, ellas dan empero una normatividad para limitar las acciones de los individuos concretos. Ni la ley moral, ni la ley jurídica pueden garantizar que no se violen los derechos de los hombres en sociedad, pues es parte de la naturaleza humana querer hacer daño.

Al referirnos a la libertad negativa hemos dicho, hasta ahora, que ella de alguna manera está determinada por la ausencia de coerción. Esta ausencia supone que el hombre tiene la posibilidad de la libre acción; lo que significa, no que el acto que se realiza, como afirmaba Kant, sea necesariamente bueno, sino que, por el contrario, el acto libre es también literalmente fatídico. Esto quiere decir que toda libertad hace destino, el cual va marcando la existencia de los hombres de manera íntima, pero también de modo público¹⁶. El acto libre no se refiere a la satisfacción de los placeres y deseos que tienen origen en la irracionalidad y en la inconsciencia del sujeto, sino a la capacidad de realizar acciones de acuerdo con las deliberaciones producto de la reflexión de la consciencia. Esta deliberación presupone pensar en función no solo de mis necesidades de realización, sino también en las consecuencias y responsabilidad que cada acto lleva consigo.

Si partimos del supuesto de que la libertad negativa involucra la ausencia de coerción y que en esta medida el sujeto en primera persona goza de una libertad individual “ilimitada”, tendríamos que justificar entonces el acto de los cientos de Raskolnikov que andan entre nosotros, pero más radicalmente tendríamos que aceptar que en función de la premisa *ser libre de*, el acto comedido se tendría que valorar como bueno dado que emerge ciertamente de los deseos del hombre. En este punto tenemos que considerar que el

16 Nuestros actos impactan bien sea de manera directa o indirecta al prójimo; en este sentido, cada vez que realizamos elecciones configuramos el destino de manera individual, pero también en ciertos casos de modo general, de ahí que el problema de la elección se convierta en una fatalidad. Jankélévitch afirma que el hecho de la libertad, como *quoddité*, es nuestro destino en el mismo sentido en que la mortalidad es a la muerte y la temporalidad al tiempo, pero es un destino que paradójicamente nos permite remodelar nuestro propio destino, de economizar los dolores, de acortar el tiempo perdido, de retroceder a la muerte. La libertad es ser libre de sí o, en otros términos, de poder no actuar según lo que uno es, de ser más allá de sí; en otras palabras, actuar desde la voluntad reflexiva. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Premières et dernières pages*, avant-propos, notes et bibliographie de Françoise Schwab. Paris, Seuil, 1994, p. 10 -26.

significado de ser libre de coerción no indica estar desprovisto de reflexión; por el contrario, el individuo puede hacer o dejar de hacer algo que desee en función de la voluntad. En consecuencia, la elección y la acción se entienden en términos de su relación con la voluntad, voluntad que se encuentra empero determinada por la capacidad que tiene el individuo de meditar sobre las razones que lo movilizan para materializar sus elecciones.

Siguiendo ahora al filósofo alemán Ansgar Beckerman, citado por Hoyos en su artículo titulado “El sentido de la libertad”, consideramos que la libertad de acción se da cuando una persona es libre en su actuar, cuando ella puede hacer lo que ella quiere hacer. De otro lado, la libertad de la voluntad supone que una persona es libre en su querer, cuando ella tiene la facultad de determinar la voluntad, esto es, determinar qué motivos, deseos y convicciones han de ser eficientes para su actuar¹⁷. Esta consideración la encontramos formulada también de cierto modo en la tercera antinomia de la razón pura, donde Kant indica: “En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad”¹⁸.

Entendemos entonces que un acto libre emerge cuando la voluntad del hombre se orienta desde las deliberaciones para llevar a cabo una determinada acción; sin esta deliberación la acción se realizaría sin contenido y en consecuencia el hacedor sería un sujeto pasivo llamado a actuar solo por inclinaciones y no por razones. No obstante, ¿son las deliberaciones suficientes para que el acto que se realice sea bueno para la primera, segunda y tercera persona? Evidentemente tendremos que decir de manera contundente: no. De alguna manera el espacio de la deliberación debe estar anclado a una ley moral, en la cual predomine el bien común y de ninguna manera el interés egoísta del sujeto. En suma, la libre elección no puede estar determinada por los caprichos vulgares de los hombres; al contrario, la voluntad reflexiva tendrá que subordinar de manera contundente los deseos de primer orden a la universalidad de una ley. Ahora bien, si el hombre no orienta sus decisiones en función de la reflexión y, por el contrario, priman en él los deseos primarios estaríamos de frente literalmente ante un perverso, en tanto este no tiene la capacidad de frenar su deseo y lo ejecuta sin deliberación. Frankfurt denomina a este tipo de hombre *wanton*.

17 HOYOS, Luis. “El sentido de la libertad”. *Ideas y valores*, 2009, Vol. 59, No. 144, pp. 85 -107.

18 KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 2002, B562, 464

El “wanton” es más un animal humano desenfrenado que un animal no humano que solo tiene deseos de primer orden. A él, le falta ciertamente una capacidad crítica y reflexiva que le permita cuestionar sus deseos de primer orden y que lo pueda poner en posición de desear otros deseos y de actuar conforme a ellos, o que le permita actuar de acuerdo con su deseo de no desear el desenfreno¹⁹.

En este sentido, el *wanton* subordina la voluntad de reflexión a los instintos primarios o, en términos kantianos, a los sentimientos de agrado y desagrado los cuales entorpecen el sano juicio. Por ejemplo, en el caso de Raskolnikov es frecuente la mezcla de insensatez y perversión, esto lo deja ver Dostoievski en varios de los monólogos interiores que enfrenta el personaje:

Lo de la vieja es lo de menos –pensaba con ardor e incoherencia- la vieja puede haber sido un error y no se trata de ella. La vieja no era más que una enfermedad...que yo quería superar cuanto antes... ¡Yo no he matado a una persona... he matado un principio! El principio, lo he matado; pero, en cuanto superar, no he superado nada: me he quedado del lado de acá... Sólo he sido capaz de matar. Y ni siquiera eso, según parece... ¿El principio? ¿Por qué despotricaba ayer ese imbécil de Razumijil contra los socialistas? Son gente laboriosa y entendida, preocupada por la “dicha universal”. No; a mí la vida me la han dado una vez y no volverán a dármela nunca: no quiero esperar a que llegue la “dicha universal”. También yo quiero tener una vida pletórica o, de lo contrario, más vale no vivir. ¿Qué ha sucedido? Sencillamente, que no he querido pasar delante de mi madre hambrienta apretando mi rublo en el bolsillo, en espera de la “dicha universal”. A mí no me sirve eso de que “aporte mi ladrillo al edificio de la dicha universal y con eso me basta para tener el corazón tranquilo”. ¡Ja, ja! ¿Por qué me habéis echado a un lado? Yo vivo una sola vez y yo también quiero... Bah... ¡Yo no soy más que un piojo estético! –añadió con risa de loco-. Sí, soy efectivamente un piojo- continuó aferrándose a esa idea con un deleite insano, gozándose en hurgar en ella-, aunque sólo sea, en primer lugar porque estoy razonando que soy un piojo; en segundo lugar, porque me he pasado un mes entero importunando a la benévola providencia para tomarla como testigo de que no emprendía aquello para satisfacer mis apetitos y mis caprichos personales, sino con una finalidad elevada y agradable. ¡Ja, ja! En tercer lugar, porque me propuse observar, en la realización, toda la

19 FRANFURT, Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Importance of What We Care About*, Cambridge: CUP, 1971, pp. 11 – 25.

equidad posible en lo relativo a peso y medida y a la aritmética: entre todos los piojos, elegí el más inútil y, después de matarlo, decidí quitarle estrictamente lo que necesitaba para dar el primer paso, ni más ni menos, de modo que el resto habría ido al monasterio, como había dispuesto en su testamento. ¡Ja, ja! Y soy definitivamente un piojo –añadió rechinando los dientes porque quizá sea yo mismo más odioso y repugnante que el piojo matado por mí, porque de antemano *presentía* que me diría esto, pero ya *después* de matarlo... ¡Oh, jamás perdonaré a la vieja! ¡Jamás!²⁰.

El monólogo de Raskolnikov muestra cómo la supremacía de la perversión se alinea con la voluntad reflexiva lo que conduce al desenfreno y a la violación de la normatividad.

Por esto, podemos afirmar ahora, de manera puntual, que en el problema de la libre acción se establece una relación íntima con la voluntad reflexiva. Bajo esta relación entendemos que existe una normatividad interna en la voluntad, la cual hace que el sujeto delibere sobre las posibilidades de elección que configuran su mundo; sin embargo, es preciso indicar también que la deliberación no necesariamente involucra la realización de una acción buena, pues reconocemos que la libertad es ese juego mismo de la balanza, donde la línea entre el bien y el mal se *con-funde* con argumentos de carácter utilitarista y emerge una especie de voluntad perversa, que se manifiesta en los actos excesivos perpetrados en la cotidianidad.

La mala voluntad es tan evasiva y fugaz como la buena y, sin embargo, existe la voluntad perversa: se llama malevolencia o maldad; la conciencia, lejos de rebotar desde el mal querer a hacer el bien querer, se ve desgarrada, dividida entre los dos querer: es habitada por la nostalgia de la abnegación, pero se siente tentada por la existencia egoísta; y, cuando mayor es la nostalgia, más irresistible es la tentación. Y recíprocamente. Esa ley paradójica de la acción, que preside todos los trastornos pasionales, explica por sí sola el inexplicable, desproporcionado y desmesurado furor del sacrilegio: ¡La ley moral es negada, escarnecida, injuriada, pateada, torturada, arrastrada por el barro, masacrada!²¹.

20 DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Crimen y castigo*. Op. cit. p.380.

21 JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le paradoxe de la morale*. Paris: Seuil, 1981, p. 31.

Desde la filosofía primera²² Jankélévitch nos sitúa con el problema de la voluntad perversa, esta, más allá de tener una inclinación hacia el bien, se debate con su opuesto. Este debate se libra en el seno de la conciencia del hombre donde existe la fuerza del egoísmo que nos conduce por caminos oscuros y a la sumisión de la voluntad personal (mezquina y egoísta) sobre la voluntad universal. Triunfa en algunos casos la voluntad perversa, aquella que desarrolla los instintos, la expansión vital y la naturalidad, aquella que interpele los valores como lo hace Raskolnikov enfrentándose de alguna manera a los dioses, a los hombres e, incluso, a sí mismo.

Examinemos los argumentos deliberativos de Raskolnikov, que lo inducen a sobrepasar los límites y actuar conforme a una voluntad perversa, pero ante todo reflexiva. Raskolnikov es un joven estudiante que en su cotidianidad se ve enfrentado a angustias existenciales y carencias materiales. Es un crítico del sistema capitalista en el cual ve la materialización del decaimiento de los

22 Para Vladimir Jankélévitch, la conciencia es ante todo no un *cogito* cartesiano, sino una conciencia moral. Precisamente son las oscilaciones de la conciencia las que de cierto modo empujan al filósofo a escudriñarla para sorprenderla en el relámpago del instante fugitivo, en el hilo de la acción *-hic et nunc-*, o mejor en el frágil movimiento de sus improvisaciones. En este sentido, la moral se funda no sobre un fundamento eterno, sino sobre un mínimo aceptable para todos, de modo que el filósofo asevera en el *Tratado de la virtud* que: “el ser vale más que la inexistencia; he aquí nuestra guía y nuestra primera verdad”. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Traité des vertus*. Paris, Flammarion, 1949, p. 5. Teniendo en cuenta este énfasis en la existencia, la metafísica queda entonces, para Jankélévitch, asumida como filosofía primera; se trata así de una filosofía por el hecho de que el ser es (quod) y no de lo que es (quid) y la moral constituye su primer problema. La diferencia radical entre Lévinas y Jankélévitch radica fundamentalmente en que para el primero la ética constituye la filosofía primera, es decir, para Lévinas hay una verdad que importa, la verdad ética, que se puede enunciar así: soy responsable del otro hasta la sustitución y, la verdad de esta revelación no es un fenómeno de simple óptica, es revelación; es una óptica que consume la visión. Lévinas trata de evitar la expresión “experiencia moral”, porque presupone un sujeto que ya está allí y que en cierto momento ha realizado una experiencia moral. Lévinas no apela a la conciencia moral, sino a la buena conciencia del ser. Esta es una de las divergencias con Jankélévitch ya que éste parte de que la conciencia está sumergida en la moral, este estado de sumersión implica para el filósofo “un diálogo en voz baja” sin interlocutor, o lo que es lo mismo, un monólogo. Para él, el ser es a la vez cumplimiento y plenitud, obstáculo y pensador. El ser preexiste al amor. PLOURDE, Simone. “E. Lévinas et V. Jankélévitch un « grain » de folie et un presque-rien de sagesse pour notre temps”. *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 3, 1993, pp. 407-421.

hombres, pues estos, sometidos a la productividad, se convierten en simples piezas del andamiaje de la maquinaria. Sus constantes reflexiones lo conducen a pensar en la posibilidad de asesinar como un acto necesario para la sociedad, acto que es de cierto modo liberador y propiciador de nuevos comienzos para él y para toda la humanidad. En este sentido, podemos afirmar que Raskolnikov piensa en el bien basado en la autoafirmación y no desde la autosumisión. Se trata entonces de un hombre completamente moderno. Lo que lleva a la negación de la normatividad y de la esfera trascendental. Esta doble negación le conduce a perpetrar un crimen, el cual no siente en su consciencia como tal, sino como la posibilidad de beneficiar a los oprimidos. Él no simplemente mata; afirma también que tiene buenas y justas razones para hacerlo.

Raskolnikov no elige el acto que realizará sin una reflexión previa; al contrario, lo medita punto por punto y ha memorizado de manera perfecta cada paso:

No tenía que ir muy lejos; sabía incluso el número exacto de pasos que tenía que dar desde la puerta de su casa; exactamente setecientos treinta. Los había contado un día, cuando la concepción de su proyecto estaba aún reciente. Entonces ni él mismo creía en su realización. Su ilusoria audacia, a la vez sugestiva y monstruosa, sólo servía para excitar sus nervios. Ahora, transcurrido un mes, empezaba a mirar las cosas de otro modo y, a pesar de sus enervantes soliloquios sobre su debilidad, su impotencia y su irresolución, se iba acostumbrando poco a poco, como a pesar suyo, a llamar «negocio» a aquella fantasía espantosa, y, al considerarla así, la podría llevar a cabo, aunque siguiera dudando de sí mismo²³.

Este personaje duda de que sus fuerzas lo acompañen hasta el momento de perpetrar su acto, pero no de la necesidad de su empresa, su “negocio”, en el cual afirma el acto de matar. Él convierte este acto en una simplicidad desnuda²⁴, en tanto no mata un ser humano, sino solo a un *píjolo*. Este puede

23 DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Crimen y castigo*. Op. cit. p. 36.

24 Para Agamben, esta simplicidad desnuda está relacionada con la *nuda vida*. En consecuencia, y al respecto Foster dirá, entonces, “que se opera un doble movimiento que funda la política occidental: de un lado el advenimiento material de la *nuda vida*, aquel individuo eliminable, puro desecho sin significación, y, por el otro lado, la construcción, en tanto fenómeno del lenguaje, de la exclusión. Por eso afirmará que el protagonista de su libro es la *nuda vida*, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaciable del *homo sacer*”.

ser el argumento central de Raskolnikov, la ausencia de visión frente a otro ser humano. Reducir al otro a una cosa e instrumentalizarlo parece que abre la posibilidad de matar sin pensar en el hombre, hombre como semejante, hombre con dignidad, hombre que encarna de cierta forma los mismos atributos del verdugo.

El problema de la voluntad perversa, expuesta de manera cruda en el protagonista de *Crimen y Castigo*, consiste en que en ella se conjugan no sólo los argumentos que hacen posible el acto de matar, sino también los elementos necesarios para justificar que el acto que se realiza es bueno; pero ante todo, esta voluntad perversa tiene la potencia de reducir al prójimo a un animal. Este reduccionismo macabro no proviene de otra parte sino de la esfera de la voluntad, la cual ha desatendido la ley moral²⁵, y en procura de su propia perspectiva y configuración de mundo establece sus propias normas, que según esta racionalidad individual estaría en función de la colectiva, justificando el acto macabro.

Sin embargo, podríamos considerar que estamos ante el caso particular de un personaje proveniente de la ficción novelesca que se cree un ser superior capaz de sacar a la humanidad de sus precariedades. Su acto y su voluntad estarían anclados a una aparente “finalidad común”; no obstante, al aceptar que matar a quien se aprovecha de los otros es una necesidad, nos llevaría a aceptar que nuestra racionalidad estaría de alguna manera anclada a su vez en la perversión. La dimensión moral de esta perversión en la que cae la voluntad ha sido ya antes tratada por Kant y Schelling. Por ejemplo, en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant afirma:

El hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado de que echa de ver de que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero,

AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 69.

25 Para Kant, una de las causas por las cuales deviene el mal es cuando el sujeto invierte el imperativo categórico (Obra de tal modo que tus acciones sean leyes universales) y toma decisiones en función del amor propio y no del amor a otro.

debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del libre albedrío²⁶.

En este contexto, la perversión sería entonces el trastrocamiento del orden moral, donde el contenido moral es desplazado aquí por motivaciones de carácter irracional, las cuales subordinan el deber, y en contraposición al mismo reina solo la autorreferencia de la naturaleza humana, donde se fragua el amor propio que engeguece la realización de la moral y, en consecuencia, no permite actuar de manera libre al hombre. Esta inversión de la ley moral implica, para Kant, que el hombre no hace uso de la razón y en consecuencia interpone su irracionalidad propiciando de esta manera el mal y deviniendo la perversión del corazón.

Para Kant, la ley moral está indiscutiblemente unida a la libertad y en consecuencia un acto que se realiza por la mera inclinación y en función únicamente de la naturaleza no es un acto libre, dado que aquí son las pasiones las que controlan la determinación de la acción. Desde esta perspectiva podemos preguntarnos: si la acción mala no es propiamente un acto libre y proviene de la relación que guarda la naturaleza con las inclinaciones, ¿qué tipo de acción es ésta?, pues es apenas obvio de que no se trata de una acción moral. Kant resuelve de alguna manera esta pregunta, indicando que el hombre es naturalmente malo, y en consecuencia es la naturaleza como fundamento subjetivo la que determina desde los sentidos esta acción. Consecuentemente, la acción mala se aleja de la razón y de la universalidad del deber, en tanto fundamento de las acciones buenas.

En este punto se hace necesario tomar distancia de Kant, dado que consideramos que las acciones que están subordinadas por los sentidos guardan una estrecha relación con la voluntad y con la libertad; y, siguiendo a Schelling, podemos afirmar entonces que en la potencia de la libertad se fragua tanto el bien como el mal, en razón de que “la libertad es el poder del bien y del mal. En consecuencia, todos los intentos de negar la realidad del mal son ilusiones insatisfactorias, pues negar la realidad del mal es negar la libertad”²⁷.

26 KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1981, p. 46

27 BERNSTEIN, Richard. *Radical Evil: a philosophical interrogation*. Estados Unidos, Polity Press, 2002, p. 138.

La libertad para hacer el bien o el mal requiere de una decisión del libre actuar y siempre personal, acto que envuelve una decisión del ser en procura de la voluntad particular, donde el hombre opta por una decisión que hace parte de su responsabilidad individual²⁸. Esta decisión de la voluntad particular no es una simple apuesta inocente y sin relación con el otro; al contrario, es la misma configuración de la perversión donde acaece el exceso y la desmesura.

Schelling atribuye a la voluntad del fundamento dos determinaciones que deben distinguirse cuidadosamente si se quiere aprender el concepto del mal, pues es la condición de posibilidad del principio de las tinieblas. En la medida en que estas dos determinaciones tienen un mismo origen, forman un marco general –una delimitación–, en cuyo interior se despliega todo exceso y que proporcionará un punto de referencia que asegura la vuelta a la desmesura humana²⁹.

Esta singular desmesura producto de la elección se circunscribe para Schelling en la naturaleza, donde el reino de las tinieblas se abre y conduce de alguna manera a la acción perversa. Es en este reino donde el hombre se entrega, entonces, de alguna forma al mal. Esta percepción metafísica del mal en Schelling, de cierto modo acepta una fuerza externa al hombre que, a pesar de esto, lo habita y lo imposibilita para el bien; allí el hombre se pierde en la noche de la incertidumbre. De esa noche confusa emerge el mal. Este tipo de lectura nos llevaría a una cierta estrategia de justificación de la acción cometida por el hombre cuando se encuentra en el mundo de las tinieblas y, de alguna manera, dicha justificación daría nuevamente el reconocimiento de una exención de la culpa. Si queremos reconocer la plena responsabilidad del hombre ante el mal, debemos, en efecto, tomar distancia de este tipo de posiciones, si lo que pretendemos es ubicar la libertad en una esfera no

28 Kant como Schelling coinciden en que el acto malo que se realiza de modo personal, trae consigo la responsabilidad y la culpa de la primera persona. “El mal sigue siendo siempre la elección personal del hombre; el (fundamento) no puede causar el mal como tal, y toda criatura cae por su propia culpa pero cómo es que se da la decisión del bien o de mal en el hombre individual, eso sigue del todo envuelto en tinieblas”. SCHELLING, Friedrich. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetivos con ella relacionados*. Barcelona, Anthropos, 1998, p. 50.

29 ROSENFELD, Denis. *Del mal ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 115

metafísica, donde el hombre se debate y acepta en su cotidianidad la tensión del conflicto, sin atribuirle su acto a esferas de cierto modo justificatorias o trascendentes. No buscamos justificar las acciones buenas o malas en pro de un cierto determinismo. Se indaga, más bien, por la acción libre como elección sincera, que aunque supone una desproporción de nuestro ser, se realiza empero como querida. En suma:

La libertad es una determinada tonalidad de la decisión o, como dice Renouvier, ese carácter del arte humano...en el cual la consciencia pone estrechamente unidos al motivo y al motor identificado en ella. La acción libre es, de todas las obras de que un hombre es autor, la que le pertenece más esencialmente; se reconoce en ella más que el artista en su obra, más que el padre con su hijo. Es una paternidad más profunda, una simpatía poderosa e íntima. La libertad se *desprende* del pasado total; *expresa* una suerte de necesidad superior, la determinación del yo por el yo; pues es lo mismo lo que aquí es, a la vez, causa y efecto, forma y materia. En las cosas de la vida uno se halla siempre remitido a la vida misma como a la instancia última de la que es imposible apelar: el espíritu supone al espíritu y la acción supone la acción. La experiencia interior no nos deja salir de este círculo. Y, de tal manera, soy por entero justificable de cada una de mis acciones. Como dice Schopenhauer, mi responsabilidad abarca en apariencia a lo que hago, y en realidad a lo que soy, soy responsable de mi “esse”; tengo culpa de ser yo mismo. Estoy por entero en mi acto, y por entero, además, en los motivos que lo causan. El acto libre, que emana de la persona total, no es la obra de una persona dividida, sino del alma entera³⁰.

Desde la lectura que hace Jankélévitch a Bergson sobre la libertad no hay, entonces, escisión entre los motivos y el motor del acto, pues existe de alguna manera una especie de simetría que soporta la elección; en consecuencia, no se puede atribuir el acto malo, el acto perverso, a una fuerza externa al individuo, así dicha fuerza provenga de las entrañas más oscuras. Insistimos, más bien, en que el acto perverso no es carente de reflexión, por el contrario, es sin lugar a dudas un acto que previamente se ha meditado. Para hacer el mal es necesario pensar, pues dicho acto requiere a menudo de una inteligencia superior, de un desgaste de energía y de una contemplación de la obra en su finalización, incluso antes de haber claudicado. El individuo madura su obra con total crudeza y frivolidad, y estas dos características son las que de alguna manera le permiten ejecutar el acto.

30 JANKELÉVITCH, Vladimir. *La paradoxe de la morale*. Op. cit. p. 119.

Es necesario aclarar que existen diferencias radicales en la emergencia de la perversión, es decir, el acto de matar a otro ser humano o de dañarlo ya es una escándalo; pero, es evidente que el terror se acentúa, emerge, cuando no solo se mata a un ser humano, sino que además se descuartiza y, posteriormente, para menguar el cansancio del acto se bebe una cerveza, como le ocurre a Raskolnikov. Este acto, además de causar estupor, nos permite visibilizar de alguna manera que el verdugo, con total tranquilidad, emprende y finaliza su elección con indiferencia frente a la propia monstruosidad que está poniendo en marcha. Existe también un individuo que descuartiza, incinera y lacera seres humanos en unión con otros, aquél cuya elección no es individual, ni se hace en la más estricta soledad, sino que la lleva a cabo en complicidad, haciendo uso de la libertad, pero ante todo desconociendo cualquier vínculo social e incluso excluyendo los límites inherentes que hacen parte del obrar.

Este tipo de libertad se autodermina a sí misma y es autónoma; esto quiere decir que solo hace alianzas con lo que sea más parecido a sí misma. Busca posibilidades de comunidad donde se acepte el juego de la libertad absoluta, aquella que borra cualquier posibilidad de vigilancia social y moral, pues estas dos esferas se desdibujan en la medida en que el actor que ejecuta el acto no ve en ellas un límite, dado que desdibuja cualquier forma de limitación de modo constante; por el contrario, estas dos esferas emergen como posibilidad de subversión, e incluso ignorarlas, es lo indicado para poner en su lugar de esta forma las leyes que el verdugo elabora. Lo más curioso de esta situación es que dicho verdugo, aquel que excede todo límite, se piensa como un sujeto justificado que justifica su acción en función de “ideales” o ideologías que se han venido instaurando de manera paulatina. Lo que más nos llama la atención es la configuración de una cierta “exclusividad de unos victimarios en la perpetración de las atrocidades que puede ser vista en la relación con una profesionalización del ejercicio de la tortura misma. La existencia de escuelas de descuartizamiento conocida recientemente parece ir en esta dirección”³¹

Cuando los vínculos sociales más elementales se han quebrado por la violencia, surgen empero “escuelas de descuartizamiento”; lugares donde la libertad brota sin contención alguna al mismo tiempo que la sangre; donde el imperativo, podríamos decirlo de manera sadeana, se forja desde el carnaval de las atrocidades y el beneplácito de las disposiciones para la violencia.

31 SÁNCHEZ, Gonzalo. *La masacre del salado: Esa meta no era nuestra*. Bogotá, Planeta, 2010, p. 74.

Esta pericia no se entiende como un sentimiento simplemente desenfrenado; por el contrario, se asume más bien que estas disposiciones son reflexivas y calculadas. No acaecen en la ejecución misma del acto, emergen desde la concepción de la estrategia del degollamiento humano. Cuando afirmamos que se da aquí una relación entre libertad y desmesura, decimos también que la libertad emerge del razonamiento del hombre, y en este sentido a él es a quien le pertenece la extravagancia de sus actos, tal como su carácter prudente en el derroche vital de la energía, que en términos negativos inaugura: la cosificación del otro, la tortura, la violencia extrema, consignada en un cuerpo mutilado pero antes humillado.

El verdugo sobrepasa los límites en todas las esferas: sociales, legales y ante todo existenciales. La transgresión se convierte en la fiesta de su libertad en la cual explora de múltiples maneras la posibilidad de dar muerte al otro, llegando incluso a extremos que rozan con lo fantástico. Por ejemplo, Orozco en su artículo titulado *Un zapato* relata la forma de ejercer violencia de los paramilitares en Colombia y al respecto afirma: "...leímos con asombro que los paramilitares descuartizaban los cadáveres de sus víctimas no solamente para entretenerse y producir terror sino también para hacer más eficiente el uso de las fosas comunes"³². Se fusiona así la libertad para dañar con la racionalidad en la utilización de los medios para desaparecer los cadáveres. Primero el festín de la matanza, luego, el uso de la razón para ocultar el resto, lo que queda.

Este tipo de violencia está enmarcada dentro de lo que podríamos denominar violencia absoluta, que coincide, de cierto modo, con la libertad absoluta. Esta violencia se practica sin ningún fin concreto, más que la instrumentalización del cuerpo de una determinada víctima o su destrucción física. La violencia que se inaugura es violencia pura en sentido explícito, que no emerge como posibilidad de fundar justicia³³ o restablecer el orden de una

32 OROZCO, Ivan. "Un zapato. La violencia paramilitar". *Arcadia*, 2010, p.22.

33 En la historia de la humanidad es bien conocido el ejercicio de la violencia física y psicológica, la cual se emplea(ba) con el propósito, bien de restablecer el orden social o bien para impartir justicia social en el seno de la sociedad. Pero reconocemos también que estas formas de violencias susciten todavía en la actualidad de forma variopinta y son originadas desde diferentes frentes institucionales y, en algunos casos, al margen de la legalidad. Estamos de acuerdo con Starobinski, cuando afirma que: "la civilidad es cierta jerga establecida por los hombres para ocultar los malos sentimientos que abrigan unos para otros. La civilidad no es otra cosa que un comercio continuo de mentiras ingeniosas para engañarse mutuamente.

sociedad. Muy al contrario, la violencia a la que hacemos referencia es aquella que está unida a la masacre y es pura “gratuidad”³⁴.

Consideraciones finales

El ejercicio de la violencia se encuentra unido a la desmesura de la actuación del hombre, pues no está mediada por fines en concreto, por el contrario, es violencia pura en su apreciación más fuerte. Así pues, quien la ejerce es agente y creador de la misma. Por un lado, es agente en cuanto la transfiere a otro mediante el golpe que sale del puño. Por el otro, es también creador debido a que sus múltiples manifestaciones no devienen de una especie de manual; antes bien, los daños que causa al cuerpo del otro son creaciones espontáneas que emergen desde la racionalidad de la satisfacción y del placer que se da el verdugo. Y ambos aspectos se concentran en un mismo punto: la desmesura.

Esta violencia perpetra la libertad absoluta en lo colectivo. Todo está, entonces, permitido hasta quedar el escenario solitario y la lluvia de sangre cubriendo los espacios. Recordando a Raskolnikov, podemos señalar que si dios no existe todo está permitido, incluso matar a un ser humano, pero teniendo en cuenta ante todo que solo se mata un *piojo* y, en consecuencia, esto es algo más que permitido, pues está legitimado, aunque se trate de una gran barbarie. Raskolnikov “debe patentizar que las leyes vigentes para los demás no le atañen a él; que no es un piojo, como el resto de la masa, sino un hombre extraordinario, un señor nato a quien le está permitido violar las leyes y las normas morales destinadas a la gente corriente”³⁵. Este pensamiento lleva a la destrucción del prójimo; el daño extremo que se refleja en la aniquilación del ser y en la configuración de la violencia extrema haciendo uso de la racionalidad.

Con mucha frecuencia la civilidad no es más que la ambición “de pasar por cortés y el temor de ser mirado como un hombre salvaje y grosero” (STAROBINSKI, Jean. “La palabra civilización”. *Prismas* Revista de Historia Intelectual, N° 3, p. 16). Sin embargo, en nuestra época parece que el miedo a ser mirado como salvaje ha desaparecido y con ello también el hombre bárbaro se ha burlado de la ley, pues las penas y los castigos no se corresponden con la fractura que éste inflige a la sociedad.

34 Entendemos aquí la gratuidad como aquello que carece de fundamento y se convierte en un acto arbitrario.

35 DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Crimen y castigo*. Op. cit. p. 50.

El acto violento emerge, entonces, como la forma en que un individuo en el ejercicio de su libertad y en la conciencia de la acción transgrede la ley, el cuerpo y con ello el ser de un sujeto. En este sentido, desarrollamos la tesis de que el hombre, desde su voluntad destructora, decide de manera consciente dañar al prójimo; en consecuencia, su acto es meditado, racional y perverso que tiene como finalidad el daño, la destrucción física y ontológica de un sujeto cualquiera.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 81-3

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve