

LA CRUELDAZ COMO POSIBILIDAD DE UNA VIDA ÉTICA Y ESTÉTICA

The Cruelty Possibility of an Ethical and Aesthetics Life

Oscar Barrera Sánchez

Resumen

La crueldad y la violencia han sido condenadas por la Moral y la Razón desde el inicio de la Modernidad. Sin embargo, la crueldad es la única posibilidad de la des-sujeción de los individuos y la posibilidad auténtica de ejercer un gobierno de sí mismo.

Palabras clave: crueldad, violencia, ética, sujeto, estética, enajenación, poder.

Oscar Barrera Sánchez

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas, por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es maestro en Comunicación y licenciado en Ciencias de la Comunicación y Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, es docente en la Universidad Marista y El Colegio de Puebla AC.

E-mail: oscarbs78@yahoo.com.mx

Abstract:

Cruelty and violence have been condemned by morality and reason since the beginning of the Modernity. However, cruelty is the only possibility of the des-subjection of individuals and the authentic possibility of exercising a self-governing.

Key words: cruelty, violence, ethics, subject, aesthetics, alienation, power.

Preámbulo

Me crucifican y yo debo ser la cruz y los clavos.
Me tienden la copa y yo debo ser la cícuta.
Me engañan y yo debo ser la mentira.
Me incendian y yo debo ser el infierno.
Debo alabar y agradecer cada instante del tiempo.
Mi alimento es todas las cosas.
El peso preciso del universo, la humillación, el júbilo.
Debo justificar lo que me hiere.
No importa mi ventura o mi desventura.
Soy el poeta.

Jorge Luis Borges. *El cómplice*.

En nuestros días, la violencia parece no ser perseguida, ni castigada, ni corregida. Se ha convertido en un elemento del discurso moderno que busca evidenciar lo que realmente se quiere controlar: la残酷. Es esta última la que se constituye en el objetivo del hipotético castigo, aunque refleja la experiencia que tiene el sujeto con algunos de sus más profundos goces.

El tratamiento discursivo que se ha hecho a la violencia moderna intenta ubicarla como instancia de clasificación con el objetivo de que interactúen los dispositivos médicos, jurídicos, educativos, psiquiátricos, psicológicos y psicoanalíticos. Su principal función es la objetivación, significación, jerarquización, designación y el uso de los sujetos a través de sus actos. De esta forma, la violencia se ha convertido en un elemento fundamental para la vigilancia de las diversas prácticas crueles de resistencia ante los poderes y saberes, así como también de los discursos hegemónicos en la Modernidad.

El siguiente trabajo busca contribuir a identificar cómo se han usado ciertas prácticas de残酷 y violencia en la génesis de la Modernidad y cómo se ha transformado el discurso en nuestro tiempo; esto como un argumento para analizar la promoción de la violencia en el espacio público, ahora, democrático y para recordar que es la残酷, la que debería estar en el candelero. He ahí el problema.

La violencia y la crueldad

Actualmente, la lógica del discurso moderno ha producido sinónimos que buscan ocultar la estrategia de persecución de un acto reemplazado por otro acto. Si bien la violencia no puede ser designada sino en los actos que emergen y se presentan ante la definición de otro, es esa metáfora de espejo la que busca definir y clasificar el acto cruel de un ejecutante a partir del uso discursivo. El cruel juega una posición designada como víctima en las relaciones de fuerza y poder (mirado desde una dialéctica victimario-victima) y, por lo tanto, en él debe depositarse y encarnarse la designación, la clasificación y la jerarquización social, que permita perseguirlo, adoctrinarlo, educarlo, medicalizarlo, disciplinarlo, controlarlo, encerrarlo, es decir, sujetarlo. De esta manera, el individuo se convierte en su acto.

Sin embargo, la violencia puede no atentar contra el orden establecido, por el contrario, puede hacerlo funcional. Ésta sirve para que, en el ejercicio de poder y las relaciones de fuerza, alguien defina y actúe contra el violento (quien nunca se autodefine como tal) en favor del orden de las cosas, de la vida, de la paz, de los derechos, de las libertades, según la definición social y política de éstas.

Asimismo, la violencia puede ser la manifestación propia de una fuerza, *πηψισ*, que no puede ser domesticada, un acto de resistencia ante el ejercicio domador de la potencia de vida, que necesita emerger. No obstante, como se había dicho, no necesariamente atenta o trastoca el orden de las cosas o del discurso, sino que lo refuncionaliza de manera (o no) intencional.

Por lo tanto, se puede hablar de dos órdenes de los actos violentos: por un lado, aquellos producidos y designados por la lógica de poder imperante que necesita un pretexto para refuncionalizar las relaciones de fuerzas y, por otro lado, aquella que emerge como una potencia de vida que se resiste a la domesticación social y cultural, o sea, el vehículo de la crueldad.

La violencia es la trama del teatro del sujeto que le permite entrar en contacto con su propia existencia, con la crueldad. En el mundo de los conceptos y los signos no se vive más que en estados discontinuos que hacen creer en la continuidad del ser y en la perennidad de los conceptos. La violencia se convierte en un signo que no se busca ni se castiga, sino es la llave para arrestar a la crueldad, al cuerpo. La crueldad se convierte

en un imperativo de búsqueda para ser enunciada desde los saberes modernos. Es la voz del cuerpo encarnada en la violencia, las pasiones, el deseo, el placer, el goce, el sentido de la carne; la que grita en cada acto y esto es lo que se habrá de perseguir, como lo fue desde la pastoral cristiana

[...] se desea creer en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo: está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades (Foucault, 2000: 32).

De este modo, se tiene como fundamento de esa potencia de vida a la残酷. Ésta, en su sentido más profundo y auténtico, tiene como característica trastocar la moral, la identidad, el sentido unívoco de la Verdad. La残酷 siempre se presenta en la experiencia de vida, única, vivida, gozante y mortífera y, permite a los individuos des-sujetarse por instantes, como prácticas de libertad.

La残酷 es la sangre misma, la fuerza que corre por las venas; es signo de vida y de posibilidad, de movimiento: es fuerza vital. La残酷 es la vida, y ésta es残酷. Ella revela aquello que se agita debajo de la piel, en esa carne que no somos y sin la cual no podemos existir, sin embargo:

La残酷 fascina y la mirada se deja atrapar cuando no quería mirar [...]. Se deja atrapar en el juego de una seducción violenta que arroja brutalmente de sí. La残酷 es la cosa más *encantadora*: “el filtro de la gran Circe”, repite con frecuencia Nietzsche [...]. Fuera de sí, hacia el otro. *Mirando de cerca*, la残酷 introduce a la experiencia de la intimidad dolorosa que sería el contrario exacto de la piedad y que, en un solo acto, hace participar a la víctima y al verdugo de la *misma* violencia (Dumoulié, 1996: 22).

La残酷, en estricto sentido, trae-ahí-delante la existencia como tal y subsume la experiencia metafísica de la carne oculta, tal y como lo señala Jean-Luc Nancy: “Todo lo que hay debajo de la piel es metafísica” (Nancy, 2006: 54).

La残酷 se convierte en la consecuencia de la inquietud de sí, del imperativo de búsqueda del individuo de un sentido social fuera de la culpa gregaria, que le permita ser en sí y ser para sí, sentido más allá de la sujeción, adaptación y enajenación a la invención de la realidad metafísicamente objetiva. En este sentido, Camille Dumoulié menciona que, ante tal mandato, se generan dos axiomas: 1) “la残酷 se origina en

el lugar del otro”, o sea, la crueldad siempre es relacional, está en la mirada y en las entrañas de los demás y; 2) “el fin de la crueldad es lo real”, es decir, se revela en un desgarramiento sangrante que anuncia la manifestación de lo real.

En *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer expondría que:

[...] por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo (Schopenhauer, 2000: 44).

Es ahí que la moral como metafísica que rige la vida cotidiana, construye un marco de interpretación de sí mismo, el cual articula la mirada al Otro y un *a sí mismo escindido*, enajenado, que se mira como Otro siendo el Mismo.

De esta manera, la crueldad se instala en el lugar de la existencia, en su casa: en la ética y en el lenguaje. La crueldad existe con relación al hombre; ella misma no es sino con él y no adquiere su profundidad ética más que en él. Pero como toda manifestación no es *en sí* percibida y si lo es deja de serlo *en sí*, es decir, la relación que guarda la crueldad con el hombre la desvía de sí, de su pureza originaria. El hombre, en relación con la crueldad, se acerca bajo el desarrollo de la conciencia, misma que es adquirida en cuánto deuda y culpa, por lo que es las manifestaciones de la crueldad, cuando el hombre encuentra su dimensión en el exceso. De este modo, si el sujeto obedece a su voluntad, si la sigue, ésta lo conduce hacia lo inhumano, lo cual, para la conciencia moderna, es un escándalo. De este modo, la aparición de la conciencia se convierte en el signo de una disminución de la potencia de vida, de la posibilidad y, se reduce a una perversión, misma que Friedrich Nietzsche llama “contranatura” (Nietzsche, 2011) y Antonin Artaud el “apetito perverso” (Artaud, 2010) y no es más que el encierro del sujeto en lo imaginario y por su aspecto voluntario.

La crueldad lejana de sí, supone una descarga de agresividad, contra el *alter ego* que procura al cruel un descenso de la tensión y un alivio de su propio sufrimiento, producto del encierro de la potencia de vida. La crueldad suele ser denunciada como bestialidad, con lo cual se nos remite a la animalidad. Esto nos hace pensar que los sujetos que se entregan a ella no son verdaderamente humanos; son vistos como un

síntoma patológico y son clasificados fuera de la naturaleza humana, es decir, se es una bestia, un enfermo o un loco.

La crueldad aboga por una moral distinta de la dominante, empuja al sujeto a salir del encierro de sí mismo, de la conciencia, abandonando la contemplación del ser y otorgándose a la experiencia. La crueldad sólo es auténtica cuando consigue ofender la conciencia, la enajenación de sí, la identidad definitoria y la Verdad. Al enarbolar un discurso ético propio se vuelve transformadora, es decir, posibilita y postula una alternativa. Esta característica es la que provoca la persecución de la violencia, la cual sólo es una manifestación (en su estado auténtico) de la crueldad, es decir, no se persigue y se castiga la violencia, sino la crueldad, al elevarse como posibilidad, como nueva moral.

El objeto es que aquello que queda de la escritura de *Natur* (como lo menciona Nietzsche) que se busca arrebatar. El cruel es aquel que se resiste a la estrechez de la razón, la violencia, el arma. La nueva estrategia del discurso, los dispositivos de control y las instituciones administradoras de la vida modernas, entonces, suponen buscar esta crueldad hasta el rincón más oculto de los espacios, de los sujetos. La táctica es exaltarla, nombrarla, publicitarla, llevarla a las calles para ser consumida, comprada, vista, robada; publicitarla, hacerla pública, función esencial de las historias narradas en los cuentos, las novelas, el cine y los medios de comunicación. Asimismo, la violencia se revierte contra la crueldad auténtica, cuando se legitima por el Estado y las instituciones. Si es para el bienestar general, para preservar la ley y el orden como lo muestran los múltiples noticiarios de cualquier televisora comercial abierta o privada. Ellos juegan con las tácticas: condenarla y exaltarla.

Søren Kierkegaard hacía referencia a este efecto desde su *Ejercitación del cristianismo*, cuando notaba ya:

El artista se mueve en la indiferencia artística, con un placer cruel, como cuando el tirano se gozaba escuchando los gritos de los mártires. Y sin embargo el artista estaba lleno de admiración para sí mismo. Y todos admiraban al artista; y el sufrimiento real del santo se le convirtió en dinero y admiración (Kierkegaard, 2009: 176).

De este modo se genera una crueldad-violencia auténticas, pero proscritas ante una crueldad-violencia legales. Es así como queda de manifiesto la necesidad misma de la

designación de *ilegalismos* para la funcionalidad de la残酷za oficial, la permitida, la legitimada.

José Ovejero (2012) considera que, al igual que con la violencia domesticada y útil a la moral dominante, hay una残酷za conformista, no siempre desligada de la残酷za espectacular, que se convierte en instrumento de sostén ideológico de la moral dominante. La残酷za, en este sentido, adquiere una máscara de beatitud, de una ascética de la pastoral de la bienaventuranza y de ejercicio de *poder desde el sí* (Foucault, 1994). En este sentido, los sujetos, bajo la lógica de la protección de la sociedad, cometen actos crueles, violentos consensuados bajo el permiso de la moral dominante y el ejercicio de poder controlador y disciplinante.残酷za legitimada contra残酷za proscrita. Se justifican asesinatos, violaciones, mutilaciones, torturas que se convierten en una pedagogización de la残酷za disciplinada, pero auspiciante de una ejemplaridad normativa, que indica cómo y cómo no debemos comportarnos.

Por ese motivo, Joan-Carles Mélich, en *Lógica de la残酷za*, señala:

Está claro que puede existir残酷za en nuestros actos, pero de lo que trataremos no es de eso sino de algo distinto, de la残酷za que vive inscrita en nuestro modo de ser y de pensar, pero no tanto en lo que hacemos sino sobre todo en la manera que tenemos de justificarlo y analizarlo, en sus dispositivos, en sus categorías, en sus procedimientos legales y legítimos (Mélich, 2014: 57).

Por mencionar un ejemplo, Alberto Manguel (2009), bien hace notar, respecto a la tortura en la cárcel norteamericana de Guantánamo, al Dante que en el canto XXXII siguiendo a Virgilio por los varios círculos infernales, llega al lago glacial de la Antenora en el que las almas de los traidores son presas hasta el cuello en el hielo. Entre las terribles cabezas que gritan y maldicen, Dante cree reconocer la de un cierto *Bocca degli Abati*, culpable de haber traicionado a los suyos y haberse aliado al enemigo. Dante pide a la inclinada cabeza que le diga su nombre y, como es ya su costumbre a lo largo del mágico descenso, promete al pecador fama póstuma en sus versos cuando vuelva al mundo de los vivos. Bocca le contesta que lo que desea es precisamente lo contrario, y le dice a Dante que se vaya y no lo fastidie más.

Furioso ante el insulto, Dante coge a Bocca por el cuello y le dice que, a menos que *confiese* su nombre, le arrancará cada pelo de la cabeza. "Aún si me dejases calvo", le contesta el desdichado, "no te diría quien soy, no te mostraría mi cara/ aunque mil

veces me azotases". Entonces Dante le arranca "otro puñado de pelo", haciendo que Bocca lance aullidos de dolor. Mientras tanto, Virgilio, encargado por la voluntad divina de guiar al poeta, observa y guarda silencio.

A través de los siglos, los comentadores de Dante han intentado justificar estos actos como ejemplos de *noble indignación* u *honorable cólera*, que no es un pecado como la ira (según Santo Tomás de Aquino, uno de las fuentes intelectuales de Dante), sino una virtud nacida de una *causa justa*. El problema, claro está, reside en la lectura del adjetivo *justo*. En el caso de Dante, justo se refiere a su comprensión de la incuestionable justicia de Dios. Sentir compasión por los condenados es injusto porque significa oponerse a la imponente voluntad divina.

Del mismo modo, que los "sistemas de cruelezas" religiosos (que incitan y reprimen la violencia y la crujencia) revelan cierto placer sádico en la representación, distribución y consumo de los tormentos. Estos provocan horror en el espectador horror, pero, paradójicamente, también permiten el alivio y el goce. Dicha paradoja radica en el hecho de que los pecadores no sean azorados por las llamas del Infierno, mientras que los demonios se deleitan usurpando sus cuerpos y sus carnes (los cuales ya no se tienen, pero se representan), así como a través de la lástima provocada por el espectáculo de la crujencia excitante que contemplan. Es el goce experimentado por Tertuliano, Santo Tomás de Aquino y otros padres de la Iglesia, al mencionar el placer de quienes alcanzaron la salvación y moran en el Cielo al observar viveristamente los tormentos a los que son sometidos los condenados. Asimismo, estos "sistemas de cruelezas" muestran las contradicciones de la conciencia y la crujencia, cohabitantes apolíneo y dionisiaco, en cuerpo-cuerpo, tal como lo refiere Søren Kierkegaard: "¡Oh, inapreciable Copenhague que te pones el traje de domingo con aires de piedad, y te abandonas a los repugnantes y plebeyos deleites de la envidia y la crujencia, y pretendes así dar culto a Dios!" (Manzano, 2012).

La extensión de la fuerza moralizante del cristianismo en una sociedad moderna que se jacta de un ateísmo fuerte, incorporó el sadismo eclesiástico sin Dios y en favor de la sociedad. Monarquía o democracia moderna se autolegitimarían para cometer cualquier acto de crujencia y violencia bajo el *status* de "uso legítimo de la fuerza" cuando se evidenciaba la tensión peligrosidad-soberanía-tortura-permisividad para la

vida, ante un ejercicio asimétrico del poder que se respaldaba en la protección de la vida (derecho de hacer vivir o dejar morir), la propiedad privada, los derechos y las libertades, supuestamente fundamentales. Es ahí cuando los dispositivos moralizadores viajan a través de la medicina, la educación, la rehabilitación judicial, la milicia y la protección ante un potencial enemigo externo, *hostis*, y la protección de los cuerpos y las almas, adquieran una fuerza de complicidad entre los gobiernos y las nuevas ciudadanías-Yo, contra los Otros-extranjeros-lejanos-improperios-infieles-enfermos-perversos-mosntruosos-anormales.

El cuerpo palimpsesto se revela en una de sus escrituras contra aquel que lo significa y lo atrapa en la cerrazón de un discurso cerrado. Se castiga la crueldad, no la violencia. El trabajo sobre la carne y el alma se vuelcan sobre el cuerpo, pero a su vez, se incita la voluntad a la violencia. No es que la escritura de la cultura sobre el cuerpo y el alma no haya hecho su trabajo de manera correcta al expresarse la violencia, sino que lo ha cumplido a la perfección. La violencia se convierte en un dispositivo de control heredado de la libertad y por lo tanto, adquiere el carácter de peligroso y perseguidor. Nunca habría un sujeto peligroso que “delinque” de esta manera sino no tuviera la libertad para ello. Esa misma libertad que en la Modernidad ha servido para controlar a través de ella. Se necesita hacer libres y si no obligar a serlo, como escribía Jean-Jacques Rousseau (1993), para poder dejarle un resquicio al objeto de la prevención, de la persecución y de la corrección. Se *debe* ser libre para que revelen desde la libertad los secretos de la crueldad.

De este modo, la moralización democrática cristiano-atea de la Modernidad busca el mismo aspecto confesional de salvación. Ya no será el confesionario de los sombríos templos antiguos o los iluminados recintos modernos, ahora son los consultorios médicos, el diván, los juzgados, entre otros, pero siempre buscando la confesión: soy un enfermo, soy un enfermo mental, soy un criminal, soy un ser violento: soy cruel.

El juego de la violencia se ha convertido en uno de los mayores alicientes de enunciación de las ciencias y los discursos modernos. Se busca en casa, en los hombres, en el genoma, en las calles, en las cárceles, en las paredes, en las escuelas, se trata de descubrir por doquier. Su palabra es indispensable para la clasificación y

criminalización de unos y victimización de otros. Buscar un origen de la violencia significa poner en marcha un dispositivo de clasificación de los actos de cualquier persona. La violencia como crueldad pasa de ser intensidad pura a un significante más en los discursos modernos. Enunciar la violencia se convierte en la razón de la existencia de la vigilancia del cuerpo y del alma, instancias que se buscan salvar y que son víctimas del goce del cuerpo. Michel Onfray dice: “El pensamiento emana, pues, de la interacción de una carne subjetiva que dice yo y el mundo que la contiene” (Onfray, 2008: 65).

Para algunas formas de pensamiento social y político, la violencia oscila entre formas aprendidas de comportamientos sociales hasta como la cualidad racional de un grupo para proteger a las mayorías, lo que queda claro es que en todos esos discursos la violencia se convierte en un discurso que, más que hablar desde un saber, se hace desde un discurso *dicho*. Tal como lo plantea René Girard (1985), la verdad del sacrificio está escondida en muchos niveles. Por una parte, la racionalidad intervino en la naturaleza del hombre para esconder su naturaleza violenta. Las religiones, la Ilustración, el capitalismo, el positivismo e, incluso, el comunismo no hicieron más que cubrir la verdad sobre el origen de la civilización humana y sobre las implicaciones que la convivencia lleva consigo. Sin embargo, el sacrificio revela la violencia del ser humano y comprenderlo de este modo revela que la naturaleza, de la que ha hablado, no es otra cosa sino la esencia de las estructuras sociales humanas.

El sujeto se reafirma constantemente como tal al citar a la violencia. El sujeto debe cuidarse y vigilarse de no agredir a los demás, de ser amable, cordial y tolerante. De no hacerlo, la venganza por parte de las instituciones es brutal. Nietzsche mencionaba que “El espíritu de venganza: amigos míos, esto fue hasta ahora la mejor reflexión del hombre: y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo” (Nietzsche, 1994: 59). Así mismo mencionaba que “Esto sí, esto sólo es la *venganza* misma: la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su fue” (Nietzsche, 1994: 64).

Los sujetos que ejecutan la violencia se convierten en los objetos de discursos médicos, psiquiátricos, psicológicos, sociales y jurídicos, se transforman en seres anormales a los cuales hay que encerrar, vigilar, confesar y corregir. De ellos debemos

estar prevenidos, vigilándonos todos de todos. Cualquiera puede hacer daño. Cualquiera podemos dañar. Lo que sale de sus labios se convertirá, según los intereses de algunos, en discursos propiciadores de Verdad. Su palabra y su mirada serán metáforas de sus actos y los convertirán en sádicos, psicópatas, sociópatas, enfermos; aflorarán los traumas de la niñez, algo que quedó atorado en alguna etapa del desarrollo de su personalidad; quizá es el producto de la descomposición social, un ser *anómico* que rompe la cohesión social o; un delincuente que atenta contra el Estado de derecho y las instituciones. Este ente antisocial debe ser detenido por cualquier tipo de policía (médica, civil o del alma) y llevado al lugar que le corresponde, es decir, la cárcel o el psiquiátrico. El “violento” puede ser juzgado civil, penal y/o moralmente. Éste ha sido clasificado, pero en realidad el acto violento, delictivo no es el que se juzga, sino el ejercicio de la crueldad de quien lo ejecuta. Parafraseando a Michel Foucault (1997) y Roland Barthes (2004), podríamos decir, que se *es* en cuanto a los actos y éstos son juzgados según la crueldad de los mismos.

Siempre hay una justificación moral para el exterminio, una coartada para la profusión de la sangre. Los relatos míticos, los cuentos, la épica literaria, el cine y la televisión son canales ejemplares de sublimación de la crueldad y la violencia conformistas, que lejos de *experienciarse*, se presentan como máquinas de contemplación del espectáculo de lo vivible.

La crueldad puede ser entonces complaciente al adaptarse a una función pedagógica que adulsa los valores dominantes y también puede serlo al quedar convertida en espectáculo inofensivo, en válvula de escape que satisface la curiosidad morbosa, provocando un placentero cosquilleo, la satisfacción pasiva de los instintos de agresión, una pequeña inyección de adrenalina que no nos hará levantar el culo del asiento (Ovejero, 2012: 54).

Como se ha podido leer, la violencia y la crueldad se juegan en tensiones. Por un lado, un intento de domesticación, sublimación y uso de la potencia de vida de los sujetos, de su sangre, de su vida. Por otra parte, la resistencia a ese poder ortopédico que busca disminuir e inhibir el goce de la existencia. No obstante, es importante remarcar que, aunque la violencia puede ser a la crueldad, lo que el rito al mito, no necesariamente actúan en paralelo. No toda lógica de crueldad acaba con violencia, ya que algunas veces la crueldad no implica una agresión al otro, sino simplemente una indiferencia. La violencia es la agresión contra alguien concreto, en cuanto nombre propio; en cambio, la

crueldad, y la violencia derivada de la crueldad, no se ejerce contra alguien por el nombre propio, sino porque ha sido clasificado por una categoría.

La ética de la crueldad, la arquitectura del *Homo crudelis*

A diferencia de la ética, que es la respuesta que damos a la interpelación del otro en una situación imprevisible, la moral es una metafísica que rige nuestra vida cotidiana, nos dice quiénes somos, si lo que hacemos es normal, si lo que pensamos es perverso o si nuestra vida tiene valor. Se trata de un conjunto de categorías, marcos, normas y procedimientos basado en principios absolutos e indudables.

La persecución moderna del *ser* comienza a tomar forma a partir de una lógica de encierro de la crueldad auténtica y la sobre exaltación e incitación de una crueldad conformista. Los personajes ejemplares son: primero, encarnando al mal, los violentos, canallas, agresores, provocadores, pendencieros, bravucones, provocadores, alborotadores, delincuentes, terroristas y criminales; en segundo lugar, los violentados, forzados, obligados, compelidos, constreñidos, descerrajados, amenazados, intimidados, mandados, atropellados, vulnerados, quebrantados, transgredidos; tercero, los reguladores del *Πολεμος*, médicos, psiquiatras, psicólogos, sociólogos, antropólogos, profesores, juristas, todos haciendo y enunciando la función de la verdad, de lo que debe ser, de Dios, de lo que se espera de un ciudadano, de un individuo, de una persona. El discurso-poder va recorriendo hasta el lugar más ínfimo y en el tiempo menos esperado para montar la obra; el escenario en la Modernidad, el discurso y su reproducción a través de los medios de comunicación. Así, los mismos instrumentos que trajeron y son producto del surgimiento de lo público burgués, ahora sirven de escenarios masivos para construir la pedagogía de la moral moderna y la lucha contra la crueldad como práctica ética y estética de la existencia.

El nuevo punzón en la prevención-persecución-corrección lo han dado los instrumentos de difusión y pedagogización de la violencia. Esos que a la vez la reproban y la exaltan constantemente. La construcción del espacio público y con ello de la publicidad fue producto de esa política de la moralidad que buscaba extender las prácticas discursivas del siglo XIX y sus reactualizaciones y resemantizaciones durante el siglo XX y, ahora, en el XXI. De este modo, la violencia se actualiza constantemente

y se articula con los artificios de las pedagogías del cuerpo. Se habla de la violencia para ocultarla y mostrarla a manera de confesión de la残酷. Esta articulación se presenta entre los objetos de la moralidad de la pastoral cristiana actualizada en las disciplinas, instituciones y dispositivos de control moderno en un espacio de libertad, siempre y cuando no atente, no contra los sujetos, sino contra el orden de la positividad científica, jurídica y política, y que sea el mejor vehículo de prácticas que revelen los saberes del cuerpo y con ello llevarlo a las discusiones de los discursos de expertos para crear discursos cerrados, abiertos y dotar a la gente de conceptos moralizantes que tienen como finalidad un constante estado de prevención-persecución-corrección.

En palabras de Michel Onfray, lo que se reprocha al cruel es: “Querer la felicidad en la tierra, aquí y ahora, y no más tarde, hipotéticamente, en otro mundo inalcanzable, concebido como una fábula para niños [...] la inmanencia es el enemigo, la mala palabra” (Onfray, 2008: 62).

La lógica moral organiza nuestro modo de ser en el mundo y protege a los que quedan bajo su *ámbito de inmunidad*, pero, al mismo tiempo, ignora y desprecia a los que no son considerados personas, a los que no poseen dignidad. A estos se los puede eliminar sin tener sentimiento de culpa. Por eso, en toda moral opera una lógica de la残酷.

De este modo, se pueden comprender dos formas de残酷 básicamente: la残酷 hacia uno mismo y la残酷 hacia los demás, mismas que se corresponderían con las dos formas de conciencia: la mala conciencia y la buena conciencia. La残酷 con uno mismo es la mala conciencia. Es el hecho de sentirme culpable constantemente. Luego hay la残酷 hacia el otro en tanto que categoría, que es la buena conciencia. El que es cruel consigo mismo se está exigiendo a sí mismo algo que no puede cumplir. Eres cruel contigo misma, no cuando te contemplas como un nombre propio, sino cuando se piensa en lo que se le exige a ese *a sí mismo escindido*. Además, esta残酷 autoejercida provoca un sentimiento de culpa que no tiene fin, porque dota de un sentido de exigencia infinito al Ser, a partir de la sujeción al discurso social sobre la clasificación de los entes.

Joan-Carles Mélich menciona que:

No hay moral sin lógica, no hay lógica sin crueldad. Muchas veces, de forma imperceptible, escondida tras un velo de naturalidad y de normalidad, y sin apenas dramatismos, la crueldad aparece en nuestro lenguaje, irrumpie y permanece sutilmente en la forma de organizar el mundo. En una lógica que nos administra. Heredamos una gramática: un modo de ver compartido, una forma de crear y de crearnos, de establecer fronteras y límites entre lo que vale y lo que no, entre lo que es digno de ser respetado y lo que no merece nuestra atención, entre lo que es verdad y lo que no resulta más que una ficción o una mera apariencia. En esta visión, en este modo heredado de ver el mundo nacido en el propio mundo, la moral domina y, con ella, una lógica de lo que somos, una forma de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos, de integrar y de excluir, de respetar y de exterminar. En toda moral opera una lógica de la crueldad" (Mélich, 2014: 22).

La moral conveniente a la lógica del poder y las relaciones de fuerza, unidas a una lógica de encierro metafísico y epistemológico racionales obstinados en conducir y administrar la existencia del hombre al humanismo, al bien metafísico, han impedido siquiera voltear a mirar la crueldad como posibilidad fuera de las categorías dicotómicas del bien y el mal, de lo santo y lo demoníaco, de lo correcto y lo incorrecto. La voluntad de verdad, como voluntad de poder (que implica una lógica de crueldad *en sí*, pero negada) apegan al hombre al humanismo, al ejercicio del poder desde el sí, desde la aprobación fraterna ilustrada. Al respecto, Martin Heidegger señala:

Pero ¿acaso en esta interpellación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese "cuidado" si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (*homo*) se torna humano (*humanus*)? Pero en este caso, la *humanitas* sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, "inhumano", esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia (Heidegger, 2014: 23).

De esta manera, la crueldad no puede ser definida como la esencia del hombre, pero si la determinación prístina de su estar-en-el-mundo con el Otro, mientras que la conciencia es la teleología deseada por la conciencia, para ocultar el fundamento en un velo de moral dominante, metafísico. El mismo Heidegger menciona: "La metafísica no

pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser" (Heidegger, 2014: 26).

De esta manera, la determinación moral del bien o del mismo mal, como dimensiones metafísicas inherentes a la existencia, no son más que muestras del actuar de la voluntad de verdad, como voluntad de poder velada, bajo el manto de la Verdad- Unidad-Identidad-Bien: la *humanidad humanista*.

Por lo tanto, parafraseando a Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, se diría: ¿Es la crueldad necesariamente la señal del declive, de la decadencia, de lo fallido, de los instintos, cansados y debilitados? ¿Hay una predilección intelectual por lo duro, lo espantoso, lo malvado, lo problemático, de la existencia del bienestar, de la salud exuberante, de la plenitud del existir?

La crueldad, como el exceso, vuelve visible lo que estaba oculto, muestra un aspecto de la realidad para aniquilarla y construirla. El cruel actúa en la realidad, la manipula, se excede de ella. Se crea recreándola. La arquitectura de sí, el hedonismo y el hápax existencial de Michel Onfray son muestras de ese uso de la fuerza de existir, de la potencia vital de la crueldad, que más que ser decadente para el hombre, es una forma de plantarse en el mundo y existir.

La crueldad es la misma que lleva a Michel Foucault a sus últimos trabajos, en los cuales enarbola la vida estética, una ética como estética de la existencia, es decir, hacer-se una obra de arte, un acto performativo y transgresor en las prácticas de libertad y los espacios de poder.

Ambos actuares, el de Onfray y el de Foucault, ubican al sujeto en una posibilidad estratégica en cuanto a su sujeción y el ejercicio de poder que se resiste a ser adormilado, anestesiado, entretenido, lobotomizado a domicilio. Más que esperar las sesiones televisivas para jugarse como avatar de videojuegos, un consumidor pornógrafo que repite la escena para ver el último detalle de la vulva o el culo o un espectador ritual de la violencia deportiva. El cruel busca, actúa, experiencia; suda y sangra; se expone al goce mortífero del placer de los sentidos, al saber más que al conocer. Ambos desean. Los primeros gozan con el sufrimiento ajeno, producto de su propia prohibición y proscripción. Los segundos gozan de manera cínica y hedonista de su propio existir, de su posibilidad, de su voluntad de poder. Sin embargo, estos últimos

son proclives a la crueldad de los primeros, al de los gozosos de la moral, a los que ceden su soberanía al televisor y al entretenimiento; a los que no sienten, ni para bien ni para mal; los que prefieren ver desnudos en películas, más que desnudarse.

La ética de la crueldad, en ese sentido, es semejante a hacer una escultura de sí mismo, a vivirse como una obra de arte. Es interpelar a la razón instrumental, lógica, moderna, que intenta atrapar el sentir en un concepto, en un diccionario destinado a un lúgubre librero de biblioteca. La ética de la crueldad implica volcarse contra los significados del significante único, identitario, guardián del Yo y no de la posibilidad de hacerse, de construirse permanentemente y de romper con la mismidad.

En este sentido es como Nietzsche entiende la voluntad de poder, como fuerza de existir, como fuerza cruel de la gran promesa por-venir. “La crueldad como metáfora de la vida subraya la imposibilidad para el hombre de estar de acuerdo con el mundo y consigo mismo” (Dumoulié, 1996: 32).

El *Homo crudelis* se dona a la existencia y no permite que la Verdad lo defina. Es autárquico y creativo. Es ahí cuando Michel Foucault menciona: “No es descubrir o describir lo que somos, sino rechazarlo” (Foucault, 1994: 32).

En una ética comprendida como arte de vivir lo que importa, pues, es enfrentarse a un poder que ha centrado su atención en organizar a los individuos bajo las normas y convenciones dominantes y normalizar la forma de su existencia. Contra la norma está la forma que el individuo se da a sí mismo.

En términos de Onfray sería:

Su ética es también una estética: frente a las virtudes que reducen, prefiere la elegancia y la consideración, el estilo y la energía, la grandeza y lo trágico, la prodigalidad y la magnificencia, lo sublime y la elección, la virtuosidad y el hedonismo: una auténtica teoría de las pasiones destinada a producir una bella individualidad, una naturaleza artística cuyas aspiraciones serían el heroísmo o la santidad que permite un mundo sin dios, desesperadamente ateo, vacío de todo, excepto de las potencialidades y las decisiones que las hacen florecer” (Onfray, 2009: 21).

El sujeto inmerso en un entramado de relaciones de poder está siendo gobernado por fuerzas ajenas a él. La reflexión ética debe llevarlo a encontrar la manera de gobernarse a sí mismo. De este modo, no se podría escapar totalmente de los poderes en nuestra

sociedad, pero sí cabe la posibilidad de tomar por cuenta propia la preocupación de sí mismo, la adquisición o constitución de prácticas del cuidado de sí.

Conclusión

Como pudo leerse, la crueldad es el motor de la intersubjetividad corporal, del actuar del individuo en un intento de des-sujeción del malestar cultural; es una práctica de afirmación de una ética estética que busca la afirmación del individuo en una realidad que se construye a partir de las prácticas de libertad.

La crueldad se convierte, sin un afán esencializador metafísico, en el fundamento del actuar humano y de la construcción del lazo social. Es la crueldad la que está más allá del bien y del mal; es el motor que conduce al goce auténtico; el motor que busca la experiencia única; es el instinto inocente que sirve de puente entre el animal flaubertiano expuesto por Gilbert Simondon (2008), mismo que rompe con la racionalidad moderna sujeta al *cogito ergo sum* cartesiano.

La crueldad, asimismo, es el impulso de transformación de la realidad metafísica, expuesta como aparente, pero que vela aquel producto del experientiar, de lo vivido, de la existencia. La crueldad auténtica, no se adapta a un mandato de la realidad, por el contrario, busca su transformación y que es la transformación misma del sujeto.

No obstante, la crueldad busca ser domesticada, entretenida o, peor aún, perseguida, controlada, castigada, encerrada. Sólo basta de una filosofía dócil, de un discurso científico con carácter de voluntad de verdad, así como un televisor que proyecte un deseo digerido, para apaciguar la ansiedad de la crueldad auténtica. La crueldad conformista es la mejor aliada de una castración de la existencia, del estar-en-el-mundo, de la ansiedad de búsqueda; de arrebatar lo que por derecho primigenio le es propio en la conducción de su vida al sujeto. Esta crueldad conformista es el sometimiento legitimado del individuo a la Verdad, la Unidad, la Identidad y la Moral hegemónicas, dominantes, reguladoras y conductoras de vida. Dispositivos e instituciones actúan como arpías rapaces administrando la enajenación hasta la comodidad del hogar.

Asimismo, una serie de dispositivos de control o punitivos operan en conjunto para definir anómicos, anormales, peligrosos, a todo aquel que intente, de manera deliberada, enarbolar la bandera de la crueldad inocente. Lógica de crueldad que actúa contra la crueldad auténtica; cruelezas en tensión que ocultan y revelan tácticas para lograr, en instantes, la satisfacción de la estrategia. Tensiones que crean peligrosos y anormales, al igual permiten escaparse de la administración de la vida y dirigir el proyecto autárquico de la multiplicidad conspicua, ética y estética: un suprahombre que es un *Homo crudelis*.

Bibliografía

- Artaud, A. (2010), *El teatro y su doble*, México, Tomo.
- Barthes, R. (2004), *Lo neutro*, México, Siglo XXI Editores.
- Dumoulié, C. (1996), *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1994), *Cuatro conferencias sobre el poder*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Foucault, M. (2000), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Madrid, Pre-Textos.
- Foucault, M. (1997), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.
- Girard, R. (1985), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Heidegger, M. (2014), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2009), *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Manguel, A. (2009), “La crueldad de Dante”, Madrid, *El País*: 19.
- Manzano, J. (2012), *Apuntes de historia de la filosofía 8: Søren Kierkegaard*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Mélich, J. (2014), *Lógica de la crueldad*, Barcelona, Herder Editorial.
- Nancy, J. (2006), *Corpus*, Buenos Aires, La Cebra.
- Nietzsche, F. (1994), *Así hablo Zarathustra*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (2011), *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Onfray, M. (2008), *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anagrama.
- Onfray, M. (2009), *La escultura de sí. Por una moral estética*, Madrid, Errata Naturae.
- Ovejero, J. (2012), *Ética de la crueldad*, Barcelona, Anagrama.

- Rousseau, J. (1993), *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Gernika.
- Schopenhauer, A. (2000), *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.
- Simondon, G. (2008), *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, La Cebra.

Artículo recibido el 23 de Enero 2016
Artículo aceptado el 17 de Enero 2017