

Valeria Campos Salvaterra

De qué hablamos
cuando hablamos de
violencia

Herder

Diseño de la cubierta: Herder

© 2026, *Valeria Campos Salvaterra*

© 2026, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-5400-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Qpprint

Depósito legal: B-9.112-2026

Impreso en España — Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	7
1. SABER DE LA VIOLENCIA	27
2. LOS SACRIFICIOS DEL PODER	73
3. VIOLENCIA Y VIDA	121
BIBLIOGRAFÍA	163

Introducción

¿*De qué hablamos cuando hablamos de violencia?* Esta es una pregunta eterna, sí, pero también eternamente puesta en cuestión a lo largo de toda la historia de aquellos seres que pueden preguntar por el sentido de su existencia. Seres que —como diría Heidegger y todo parece indicar— somos *nosotros mismos*. Por lo que estas palabras del título de este libro, bien enmarcadas entre signos de interrogación, no apelan a nadie más que a nosotros. ¿Qué esperar de un libro como este, que en pocas páginas pregunta por el sentido de los enunciados posibles en los que la palabra «violencia» es invocada?

No se ha de esperar un primer momento canónico que sirva de contrato tácito: un momento en el que «nos ponemos de acuerdo» en el significado de un término que acompañará a esta lectura. Quizás haya que empezar proponiendo una definición de la palabra «violencia». Sin embargo, tenemos que quebrantar sin tregua esta legítima expectativa desde un inicio, pues se trata de una tarea imposible. Veámoslo en su misma composición: la palabra «violencia» hace referencia, en sus configuraciones más antiguas, a una *fuera*. Del griego *bía* (βία) y del latín *vis*, nombra un fenómeno informe, puramente energético, con una gran capacidad destructiva. Platón la utilizó por primera vez para nombrar la tensión que las emociones

generan en el alma cuando, desubicadas e intempestivas, resisten los mandatos de la razón sobre el deseo. En cada conflicto motivacional —es decir, cada vez que se enfrenta la fuerza de nuestras pasiones con la función gobernante de la razón— experimentamos violencia en el alma. Platón nos hizo el favor de explicarlo también con una imagen: la de un arquero experimentado y audaz que tensa su arco con ambas manos, cada una tirando con fuerza en direcciones opuestas. Imaginemos que cada mano que tira un lado del arco es una facultad en conflicto: la emoción y la razón. Así está el alma del que desea apasionadamente aquello que la razón considera improcedente. Tensión nada agradable, pues se trata de una situación molesta, dañina, en la que la causa señalada por Platón no es sino la violencia: violencia que la pasión ejerce al gobierno (para Platón, siempre sensato) de la razón.

Seguramente llame la atención que la escena que se acaba de describir no es realmente clasificable según nuestras clásicas y añejas categorías: ¿se trata de un discurso sobre el alma y el deseo (un discurso psicológico) o de un discurso político y jurídico sobre el derecho de una razón gobernante? No sabríamos tomar una decisión certera. El libro de la *República* de Platón es esa extraña mezcolanza entre psicología y política, un híbrido que abre —o más bien complica— nuestra pregunta inicial. Pero la cosa se complica aún más cuando buscamos en la raíz latina de la palabra «violencia»: *vis*, que se traduce literalmente por *fuerza*, de donde surge una evidente relación con lo que llamamos violencia.

Los pensadores medievales derivaron de dicha raíz otra palabra, que nos parece más bien su opuesta: *virtus*, o sea, la famosa «virtud». ¿Es que acaso la virtud, concepto cen-

tral del campo moral, nombra una fuerza, incluso quizás una forma de violencia? Es probable que sí, en la medida en que la virtud era concebida como una potencia, como un poder para realizar ciertas acciones de manera excelente. Extraña acuñación, pues la palabra griega para la virtud no tiene mezcla alguna con la fuerza, sino que nombra justamente la excelencia: *areté* (ἀρετή). Resulta difícil de comprender cómo se pasó de «la excelencia» a la «fuerza» a la hora de nombrar la cualidad moral que todas y todos comprendemos fácilmente como algo bueno y positivo. Quizás fuerza y excelencia —esta es solo una conjetura, una especulación que asocia ideas por reflejo— se hayan vinculado por el legado de la ética aristotélica. Para Aristóteles, la excelencia no es solo un *don*, y menos uno natural, sino que es una «segunda naturaleza». *No nacemos* virtuosos; adquirir un hábito (*héxis*; ἕξις) es una actividad bastante tediosa (incluso odiosa). Aunque suena bien y es el centro de nuestros regímenes de vida, el hábito requiere mucho trabajo y práctica constante. Lo exige, además, no sin una cuota de destrucción, dolor y violencia, ya que un hábito nuevo debe destruir un hábito anterior mediante la fuerza de la repetición. Esta repetición —Aristóteles lo sabía muy bien— que al comienzo se da siempre a contrapelo de nuestra situación actual. Tenemos que repetir una acción en contra de nuestro deseo, tensándolo y vencéndolo en esa lucha. En este caso hemos dado la vuelta a la escena de Platón: es la razón y su decisión de producir un nuevo hábito en el cuerpo la que tensa el deseo en su caprichoso despliegue. Así, la formación de un nuevo hábito es un campo de batalla anímico que, en un primer momento, solo trae dolor y frustración. Pero debemos perseverar, nos recuerda Aristóteles. Ese dolor

primario pronto se transformará en una actitud estable, casi automática, aunque antes pasará por una fase intermedia, en la que la tensión se mezcla con la capacidad de refrenarla. Esto demuestra el complejo proceso de disciplina que atraviesa el cuerpo en su «progreso moral». La virtud antigua, entonces, no es un regalo divino ni una capacidad innata, es un logro de la constante y forzada docilización del cuerpo y domesticación del deseo.

Ya tenemos dos imágenes de lo difícil que es captar la naturaleza propia de la violencia, sobre todo si nos fijamos en sus primeras acepciones. Por un lado, parece nombrar más fenómenos de los que a primera vista pensábamos: no solo de daño físico y derramamiento de sangre, sino también tensiones de fuerzas interiores, que afectan también al «alma» y no solo al cuerpo —fenómenos psicológicos y hasta morales—. Por otro lado, esta dispersión señala que la misma naturaleza de la violencia como *fuerza* es la que impide una definición más certera y decisiva, sin contaminaciones. Para mostrarlo, imaginemos que nuestras categorías, los conceptos que usamos para definir los fenómenos que dan forma a nuestra existencia, son como cajones en infinitos estantes. Estantes que representarían y configurarían todas las posibilidades de nuestro conocimiento. Como sabemos, un cajón es un objeto limitado, que solo admite cierto tipo de cosas en su interior. Imaginemos, entonces, que intentamos guardar en un cajón una fuerza, es decir, algo que por definición tampoco tiene límites fijos porque está siempre en movimiento y en mutación. Si bien podemos imaginar también un cajón para las «fuerzas», esta solo podría contener el concepto de fuerza, mas no a la fuerza en sí misma. Porque toda definición, todo concepto, requiere una *forma* que lo *delimite*, que

trazarse las fronteras entre lo que un fenómeno es y lo que no es. La fuerza, al ser pura energía en movimiento, no admite tan fácilmente las formas, y es por esta razón que fuerza y forma tienden a ser conceptos contrarios en nuestra tradición de pensamiento. La violencia produce un conflicto en el lenguaje porque, en la medida en que adquiere siempre nuevas y diversas formas, estas nunca parecen agotarla en su sentido. Como dice certeramente Adriana Cavarero, tenemos siempre gran dificultad de darle nombres plausibles a la violencia, ya que «los procedimientos de nominación que suministran los marcos interpretativos de los acontecimientos y orientan la opinión son parte integrante del conflicto».¹ La violencia no se puede definir unívoca ni terminantemente, porque su mismo *ser-fuerza* nos lo impide.

Quizá algunos hayan captado agudamente que estamos reproduciendo un problema parecido al que tuvo Heidegger en 1927, cuando publicó su gran obra *Ser y tiempo*. En este libro, Heidegger se enfrentó al problema del «sentido del ser en general». Sin duda, el ser no es una «cosa», esto es, no es algo determinado que pueda clasificarse en un cajón. De hecho, es posible que el ser sea la cajonera misma, el lugar donde se almacenan todos los cajones (este es el sentido clásico del ser en cuanto «concepto» *transcategorial*). Si la violencia es como el ser mismo, es decir, si no se deja clasificar, parece que de alguna manera forma parte de todas las categorías (políticas, morales, psicológicas...). Si es así, entonces simplemente no podemos preguntarnos por su definición. Este es el problema

1 Adriana Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona-Ciudad de México, Anthropos-UNAM, 2009, p. 16.

clásico de la pregunta «¿Qué es?», una pregunta que Heidegger desechó porque formalizaba demasiado aquello (el «sentido del ser») que no puede pensarse adecuadamente bajo ninguna forma —o, al menos, no *sin violencia*—. El «qué» de la pregunta «¿qué es?» nos fuerza a responder con categorías, a responder con cajones conceptuales. Un hecho que no tolera ni el ser ni, en una similitud bastante inquietante, la violencia. Ni el ser ni la violencia son «cosas». No tienen un centro formado y accesible desde las categorías. No tienen un *quid* único (un *qué es*).

Habrá que hacer, entonces, como hizo Heidegger, y cambiar la pregunta. El pensador alemán sintió que preguntar «¿Cuál es el sentido del ser?» mejoraba un poco las cosas, pues al menos la palabra «cuál» y la palabra «sentido» liberaban hasta cierto punto a lo preguntado (el ser) de los estrechos cajones de nuestra cajonera del saber. ¿Podemos hacer el mismo gesto con la violencia? ¿Podemos preguntar por su sentido y, así, liberarnos del problema de la definición? Sin duda, podemos intentarlo, y de eso se tratan estas páginas. Es importante advertir que, por la naturaleza de intento que tiene este libro, puede que debamos hacer más desplazamientos y movimientos de sentido. Probablemente tendremos que *capitalizar* a veces algunas ideas para luego *invertir* en nuevos significados, extraños en principio, pero de alta *utilidad*. De hecho, tendremos que hablar, más bien, de *sentidos* de la violencia, pues, en la medida en que la violencia nombra nada más que una fuerza, una *vis*, ella misma se desarma en cuanto objeto de cualquier saber, de cualquier discurso que pretenda exponer y delimitar un único sentido.

Todas las reflexiones anteriores nos llevan a una conclusión problemática: a la violencia hay que estudiarla en el movimiento mismo de su despliegue, en el caos de su flujo. Hay que estudiar a partir de menos reglas fijas y más decisiones contingentes. Una de las consecuencias de esta actitud es la constatación de que, en una investigación sobre la violencia, no podemos empezar por el principio. En primer lugar, porque no sabemos dónde *comienza* una fuerza, y menos dónde *termina*. Tendremos que comenzar *in medias res*, como decían los filósofos antiguos, en la mitad de todo, en la mezcolanza salvaje que antes hemos denunciado. La mitad de todo significa ese cruce de fuerzas, de unas con otras; fuerzas que no son homogéneas entre sí, sino todas diversas y todas complejas; fuerzas compuestas, a su vez, de otras muchas y extrañas fuerzas. He aquí por qué no podemos realizar realmente, ni aunque quisiéramos, una crítica de la violencia. El gesto de la crítica (como señala su origen griego en la palabra *kríno*, *krínein*; κρίνω, κρίνειν) hace referencia a un corte, a la posibilidad de dividir, de partir algo, y de hacerlo con el fin de analizar los distintos tipos; en este caso, las distintas violencias. Pero, como hemos mostrado, estos cortes no serán nunca del todo precisos. Podemos hacerlos, sí, y los haremos, pues de alguna manera —ilegítima— tendremos que hablar de las distintas violencias. Pero deberíamos de ser conscientes de que este ejercicio de crítica de la violencia no puede darse a su vez sin cierta violencia: la violencia limitante que ejerce la categoría. De modo muy certero, los griegos usaban el verbo *kategorein* (κατηγορεῖν) para referirse a

una acusación jurídica. Así, cada vez que categorizamos, acusamos al fenómeno en cuestión, lo juzgamos frente al tribunal de nuestro saber y le asignamos un modo de ser específico, un cajón en nuestra inmensa cajonera. En fin, ya hemos notado la mezcolanza que supone la violencia en su despliegue. También la hemos categorizado como problemática y, de modo más radical, como algo incategorizable. Tendremos que proceder, entonces, desde este nudo, desde esta debilidad.

Pero proceder desde la debilidad es un signo de valentía. Lo que no nos faltará será coraje. Esperamos lo mismo de parte de los lectores, pues no se abre un libro sobre la violencia esperando que todo resulte pacífico y armonioso en la lectura. Por eso, esta introducción es *agónica*, ya que no se da sin agonismo, sin espíritu de lucha. Y es que nuestro problema es de parte a parte agonal: conflictivo, tensionante, violento. En esta agonía que produce siempre todo conflicto, aunque se trate de un conflicto productivo y de alto rendimiento, en esta agonía escribimos este breve tratado sobre la violencia que, justamente, comienza donde *no* tiene que comenzar.

Comenzaremos probablemente en el lugar contrario al que irían las intuiciones; y lo hacemos por impotencia respecto de un mejor punto de partida. Un libro sobre la violencia intenta comprender un fenómeno que es del todo cercano, demasiado íntimo, quizás, un fenómeno que llevamos pegado probablemente en la piel misma. «La violencia se siente ante todo en el cuerpo», diríamos. Y no podemos desmentirlo. La violencia no solo se siente en el cuerpo, sino que nos recuerda que *somos* un cuerpo, por si el placer dormitivo que buscamos frenéticamente en nuestro mundo tardocapitalista nos lo

hiciese olvidar. Nos recuerda, de modo bastante trágico, que somos un cuerpo —y probablemente no mucho más—. Emmanuel Lévinas, a quien recurriremos bastante en las páginas que siguen, fue muy certero al desafiar a los «despreciados del cuerpo» —como los llamó Nietzsche— ante la experiencia del dolor físico. Cuando, inadvertida e incontrolablemente, el cuerpo duele, nadie podría negar su corporalidad, nadie podría decir que solo «tiene» un cuerpo. El dolor corporal nos despierta de todos los sueños escatológicos, nos despoja —al menos, mientras dura— de toda creencia en la trascendencia de un «alma inmortal». El dolor del cuerpo no es realmente signo de nuestra mortalidad, es signo de nuestra vida misma, de que la estamos viviendo. Una vida que se destruye a cada momento y que la experiencia del dolor no nos podría convencer nunca de ser puramente inmaterial. ¡Qué alguien siquiera intente convencer-nos de que somos un alma cuando nos duele la cabeza! O, peor aún, cuando ese dolor proviene de actos violentos producidos por otros seres humanos, también meros cuerpos, también vulnerables al dolor. La violencia corporal y el dolor que produce es la prueba más fehaciente de que el sentido se hace *con* y *en* el cuerpo.

Y a pesar de esta prueba fenomenológica, y de la cotidiana compañía de la violencia corporal, hemos decidido no comenzar por ahí. Explico: sucede que la violencia corporal, tomada en sí misma, es realmente *inexplicable*. No podemos entender la violencia que se ejerce sobre los cuerpos observándola aisladamente, ya sea la disciplina del hábito o el asesinato mismo. A menos que busquemos explicaciones físicas y causales sobre los movimientos que producen tal o cual herida o destrucción.

Pero si buscamos un *sentido*, y en este caso un sentido *humano* de la violencia, tenemos que partir por el final. Porque, en efecto, la violencia que trataremos en este libro es humana, *demasiado humana*, y por eso debe servir también para cuestionar la frontera antropológica que pone al ser humano en la cúspide dominante de todos los modos de existencia. Esa violencia demasiado humana que buscamos debemos primero rastrearla en lo más humano que nos queda: el conocimiento. Pues, siguiendo de cerca nuevamente a Lévinas, solo puedo querer matar (la forma más extrema de la violencia) a un ser que no se puede conocer. Comenzaremos analizando, entonces, las relaciones entre saber y violencia, entre el conocimiento, lo incognoscible y la fuerza. Pues si hay algo que la filosofía contemporánea nos ha legado como un gran avance para nuestras reflexiones es que no se puede sostener una postura ética contra la violencia que no cuestione las configuraciones del saber mismo, dejando de considerar al conocimiento como la esfera de la pura paz.

UN SABER *DE* LA VIOLENCIA

Nuestro primer capítulo, entonces, tendrá la forma de un «saber de la violencia», en el doble sentido de la preposición «de»: por un lado, se trata de intentar avanzar en la comprensión *de* la violencia, en la explicación *de* su sentido y, por otro, de notar que el saber proviene también *de* la violencia, que la violencia, si no es su madre, es al menos su nodriza. ¿Acaso no fue Nietzsche el que nos intentó dar esta enseñanza de modo directo por primera vez cuando nos advirtió del inconmensurable poder, ya

no de la verdad, sino de la voluntad de verdad? La verdad no se encuentra, no se descubre; se produce, y se produce con la fuerza de la voluntad. Contra un Sócrates que creía hallar en la verdad misma la fuerza disolutiva de todo discurso falaz, Nietzsche respondió con la posibilidad de que la verdad pueda nacer de su contrario, a saber, del error y la falsedad. Con ello, la lógica, la normatividad del pensamiento y el discurso, supuestamente fundados en el principio inmutable de no-contradicción, son expuestos en lo que tienen de teatral: en su naturaleza de montaje y de obra dramática escrita, quizás, para sublimar a sus espectadores, llevarlos a la catarsis de sus emociones y reprimir así toda relación con la violencia.

Michel Foucault, declarado heredero de Nietzsche, es quien continuó de modo explícito estas sugerencias, mostrando la potencia y los alcances históricos de esta voluntad de verdad. No por nada, Foucault es conocido por ser también uno de los primeros filósofos en develar las oscuras complicidades que se tejen entre el conocimiento y el poder. Pero incluso antes de esta complicación entre saber y poder, está la posibilidad de la violencia como única relación posible con aquello que se sustrae al control y a la dominación. En este sentido, las ciencias tendrían un origen violento toda vez que, como dijo el mismo Foucault, intentan pensar lo *otro* en el tiempo del *propio* pensamiento.² Es el propio sentido el portador de este pecado original, ya que constituye una red de coordenadas que se teje sobre un campo, en principio, salvaje. Es aquí, y nuevamente, donde Lévinas puede abrirnos a un ámbito

2 Michel Foucault, *Arqueología del saber*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1970, p. 20.

mucho más profundo de esta violencia epistemológica, mostrándonos cómo la violencia no tiene otro origen que un sentimiento —el más triste de todos, el más oscuro—: el terror. Lo que Foucault señaló en su confesional prólogo a la *Arqueología del saber* es, en realidad, un miedo: el que provoca intentar pensar al otro en el interior de nuestro propio tiempo, cuestión que tenebrosamente se refleja en el miedo de abrirle al otro las puertas de nuestra propia casa.

Siempre hemos tenido miedo de recibir al otro, al extranjero, al desconocido. No por alguna especie de maldad que guardemos en el inconsciente, sino por un hecho observable y objetivo: lo que es otro respecto de mí es motivo de temor, pues implica estar más allá de los poderes, teóricos y prácticos de un yo. La filosofía de Emmanuel Lévinas es muy rica para estos temas porque lleva a cabo un movimiento de máxima precisión y valentía, a saber, nos muestra cómo el sentido y, luego, el conocimiento son las prácticas más extendidas con las que reaccionamos ante lo que nos es extraño y ante el temor que dicha extrañeza inevitablemente nos produce. En otras palabras, dar sentido y conocer son las primeras formas de intentar controlar lo que se presenta incontrolable; formas que, sin embargo, no se dan nunca sin la tensión que obliga y fuerza a entrar a ese «otro» en los pequeñísimos límites de los cajones de mi gabinete.

Estos análisis nos conectan directamente con la violencia como fenómeno social, político y jurídico, el que quizás es el terreno que por antonomasia alberga a la violencia como su expresión más pura. Así lo constató Walter Benjamin, quien en su ensayo de 1921 *Para una crítica de la violencia* sostuvo tajante que la tarea de una

crítica de la violencia debía circunscribirse a su relación con el derecho y la justicia; es decir, debía darse solo en el terreno de las relaciones sociales.³ Luego, en 1970, una sagaz Hannah Arendt reproducía de algún modo esta determinación, al definir la violencia como una potencia que, asistida por instrumentos destructivos, podía multiplicar su poder devastador, situándola inevitablemente en el terreno bélico —en todas sus formas, incluso paramilitares.⁴

LOS SACRIFICIOS DEL PODER

El segundo capítulo de este libro trata así de las relaciones entre violencia y sociedad organizada, entre violencia y poder instituido; trata de la violencia como fenómeno ampliamente político. Nuevamente, no será tarea fácil sostener estas delimitaciones, que hemos rotulado bajo el título «Los sacrificios del poder». Cuestión en la que nos asistirá, en principio, el mismo Benjamin y su tesis sobre el fenómeno jurídico. En contra de todas las intuiciones teóricas de su tiempo, Benjamin alza una bandera roja. Los nuevos Estados de derecho, que con su vocación parlamentaria negaron toda relación de origen del derecho con la violencia, lo que hicieron fue tipificarla, sin embargo, como un eficaz instrumento para mantener el orden establecido. Así, rechazaron con énfasis la posibilidad de que dicha violencia se volviera contra el pueblo mismo, razón

3 Walter Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez, *Letal e incruenta. Benjamin y la crítica de la violencia*, Santiago de Chile, LOM, 2017.

4 Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2018.

por la cual también se arrogaron su monopolio. En este panorama, que no es sino el de una débil y amenazada República de Weimar, Benjamin hizo un análisis certero: el derecho no solo se *conserva* por la violencia, sino que *nace* de ella. La conservación del derecho, además, solo pretende mantener la existencia del sistema jurídico vigente, independientemente de si este es justo o no, querido o despreciado. Una idea revolucionaria para 1921 y que nos deja frente al elefante de nuestra habitación: vivimos en regímenes jurídicos para protegernos de la violencia y sin otra verdadera opción, pero constatamos en cada una de nuestras horas y días —y no solo gracias a la pluma de Benjamin— que hemos escogido una suerte de servidumbre violenta y voluntaria.

Más interesante aún es la estructura que ve Benjamin en esta fundación y conservación violenta del derecho: se trata de una lógica mitológica que reproduce la estructura de los mitos antiguos griegos, de esas tremendas narraciones con las que se anudaba la conciencia de los ciudadanos a la fatal figura del destino. «La violencia mítica se muestra idéntica a toda violencia de derecho», dice Benjamin, y con ello nos abre a especulaciones aún más complejas y tenebrosas. Se trata de la relación de lo político y su institucionalidad con lo sagrado en general, cuestión que abordaremos a través de dos lúcidos pensadores: René Girard y Giorgio Agamben. En el caso del primero, en este libro mostraremos su novedosa tesis sobre una violencia fundadora del orden político que se presenta bajo la estructura del sacrificio. No habrá orden social estable, institucionalidad duradera, sin momentos —más de uno— de prácticas sacrificiales. Alguien o algo debe ser sacrificado para que la violencia que amenaza siempre con desestabilizar el or-