



MARIO ALEJANDRO GRANADOS GARCÍA

**“Y TODO ES POSIBLE”
UNA COMPRENSIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA
DE LA CRUELDAD Y LA *HYBRIS* DEL PODER**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2018**

**“Y TODO ES POSIBLE”
UNA COMPRENSIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA
DE LA CRUELDAD Y LA *HYBRIS* DEL PODER**

**Trabajo de grado presentado por Alejandro Granados-García, bajo la
dirección de la Profesora Dra. Carolina Montoya Vargas,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2018**

CARTA DE LA DIRECTORA

Bogotá 28 de febrero de 2018

Profesor
Dr. Diego Pineda
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

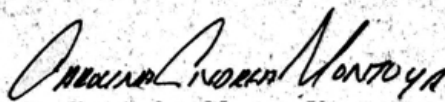
Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Es grato para mí presentar la tesis de Maestría del estudiante Mario Alejandro Granados García, titulada: *"Y todo es posible". Una Comprensión sobre la experiencia de la crueldad y la Hybris del poder.*

En este trabajo realiza una pertinente interpretación del tema de la crueldad. Por la complejidad de la variedad de autores que pueden considerarse especialistas en el tema, Alejandro ha optado por una concreta elección de escritores y una breve selección de los argumentos filosóficos de mayor pertinencia. Su trabajo e investigación son profundos y estructurados y abarca una gran comprensión del tema más allá de las narraciones tradicionales sobre este acontecimiento. La pauta de lectura con la cual el estudiante aborda el problema, lo lleva a una representación de la época y la cultura occidental. Lo anterior, exige un excelente ejercicio de lectura minuciosa y contrastación de fuentes, tanto clásicas, como contemporáneas.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple con complacencia lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior sustentación pública.

Cordialmente



Carolina Andrea Montoya Vargas
Profesora Facultad de Filosofía

Se reciben tres ejemplares
16 de marzo de 2018



AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi directora por creer en este proyecto desde el primer momento en que se lo presenté, por guiarme en su desarrollo y por acompañarme, como Virgilio a Dante, en el arduo andar por los caminos de la comprensión de la crueldad y el horror, allí donde *todo es posible*. Agradezco también a la Pontificia Universidad Javeriana por otorgarme la *Beca Orden al Mérito* que me permitió financiar el estudio de la maestría. Un especial agradecimiento para cada profesor y profesora de los que tuve la dicha de aprender en cada seminario de la maestría.

Dedico este trabajo a mi familia y a mi novia, pues son la base que soporta mi existencia y la inspiración para continuar aun cuando el *infierno instalado en la tierra* parece advertirnos: ¡abandonad toda esperanza! Finalmente, quiero dedicar este trabajo a todos aquellos que renuncian a leer en el mundo nada más que signos de cansancio y derrota, negándose a ser paralizados en la espera de previsibles arrepentimientos y desesperaciones venideras, evitando así la condena irremediable a la *vergüenza del mundo* que es y será siempre *nuestra vergüenza*.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1. EL MUNDO SEMÁNTICO DEL CONCEPTO DE CRUELDAD	12
1.1 EXPERIENCIAS Y PALABRAS PARA COMPRENDER LA CRUELDAD	12
1.2 APROXIMACIONES AL MUNDO SEMÁNTICO DE LA CRUELDAD	18
1.2.1 Primera aproximación. Características de quien ejerce la crueldad	21
1.2.2 Segunda aproximación. La crueldad y lo salvaje: el desplazamiento de lo humano	22
1.2.3 Tercera aproximación. El horror y lo siniestro: los efectos de la crueldad sobre las víctimas y el público espectador	25
1.2.3.1 Consideraciones sobre la condición humana en clave de una filosofía de la finitud y la vulnerabilidad	28
1.2.3.2 Sobre el horrorismo como ultraje a la condición vulnerable y efecto del ejercicio de la crueldad	37

1.2.4 Cuarta aproximación. Lo crudo y la crudeza: La experiencia cruel del mundo y la existencia	42
1.2.4.1 La experiencia cruel de la existencia	42
1.2.4.2 La crudeza de las cosas	53
CAPÍTULO 2. EL PODER SOBERANO Y LA EXPERIENCIA DE LA CRUELDAD	57
2.1 SOBRE EL PODER SOBERANO	57
2.2 CONSIDERACIONES SOBRE LA EXPERIENCIA DE LA CRUELDAD	66
CAPÍTULO 3. FIGURAS Y EXPERIENCIAS DE LA CRUELDAD	79
3.1 PROMETEO	79
3.2 AQUILES	90
3.3 BACANTES	101
3.4 FÁLARIS	112
3.5 EL <i>SONDERKOMMANDO</i> COMO ENCARNACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE LA CRUELDAD	123
BIBLIOGRAFÍA	129
ANEXOS	133

ANEXOS

- Anexo A.** Red semántica de la primera aproximación al mundo semántico de la crueldad 133
- Anexo B.** Red semántica de la segunda aproximación al mundo semántico de la crueldad 134
- Anexo C.** Red semántica de la tercera aproximación al mundo semántico de la crueldad 135
- Anexo D.** Red semántica de la cuarta aproximación al mundo semántico de la crueldad 136

INTRODUCCIÓN

Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven de laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible (...) Hasta ahora, la creencia totalitaria de que todo es posible parece haber demostrado sólo que todo puede ser destruido.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*

La historia está plagada de horrendas acciones de destrucción. En el decurso de los años, el siglo XX y el inicio del nuevo milenio han escrito el que quizás es hasta ahora el capítulo más cruento y devastador de la humanidad. Esto no solo por el inmenso número de torturas, desapariciones forzadas, asesinatos, masacres y genocidios, sino por la configuración de escenarios en los que se ha materializado la mayor desmesura (*hybris*) del poder. Aquella permite que *todo sea posible*, lo que se traduce en que *todo* pueda llegar a ser destruido. Se trata de una forma de aniquilamiento que se ha visto potenciada por el desarrollo de la técnica, unida a la voluntad de “perfeccionar” y “amplificar” las posibilidades de destruir sistemáticamente a otros. En estos contextos en donde *todo ha sido posible*, la acción humana ha instalado el “infierno” en la tierra, anulando cualquier límite establecido para proteger a las víctimas del ultraje contra su singularidad, su unicidad, su integridad física y, en última instancia, contra la condición humana vulnerable que nos constituye.

Las experiencias derivadas de la *hybris* del poder han generado profundos choques y cismas entre el pensamiento y la realidad. Las categorías con la que se

nombra y comprende la acción humana parecen encontrar sus límites y estallar a la par de los cuerpos torturados, desmembrados e insepultos de miles de víctimas en distintas épocas y latitudes. Ante la cruda realidad de una masacre como la de “El Salado” en Colombia, del genocidio de los tutsis en Ruanda o de los *campos de concentración y exterminio* Nazi; la comprensión experimenta una “bancarrota”, la imaginación y la capacidad de representar se enfrentan con una angustiante insolvencia y el poder de las palabras se diluye ante un alarido de horror que no consigue ser expresado ni escuchado (como puede observarse en *El grito* de Edvard Munch o en la *Cabeza decapitada de Medusa* que pintó Caravaggio).

Esta situación se erige como un problema filosófico de talante ético y político frente al cual distintos autores han buscado nuevas herramientas de comprensión. En esta línea de trabajo filosófico se ubican, entre otros, el pensamiento y la obra de Hannah Arendt, Giorgio Agamben, Primo Levi, Judith Butler, Joan-Carles Mèlich, Adriana Cavarero, Myriam Revault, María Pía Lara y Felipe Castañeda. Se trata de un trabajo de reflexión que se enfrenta al “vacío de sentido” producido en las categorías tradicionales que buscan nombrar y comprender las atrocidades de la acción humana. En consecuencia, la labor que despliegan estos autores implica regresar sobre los conceptos, desplegar definiciones y establecer distinciones; reconociendo que en el lenguaje y en las experiencias hay una reserva de sentido, un “pensamiento congelado”, que requiere el trabajo de la comprensión. En ocasiones, este esfuerzo impone la necesidad de redescubrir o ampliar las posibilidades que ofrece un concepto e incluso acudir a neologismos, a nuevas formas de nombrar, de describir y, por ende, de pensar las vivencias de los acontecimientos. Esta es la apuesta, por ejemplo, de Adriana Cavarero con el concepto de *horrorismo* con el que busca contribuir a nombrar la violencia contemporánea, apartándose de la perspectiva del *guerrero* y adoptando la de la *víctima inerme*.

Este estudio se inscribe, precisamente, en la línea de trabajo filosófico acabada de presentar y busca dialogar directamente con la apuesta de comprensión de Cavarero sobre el *horrorismo*. En este marco, cabe advertir que en el vocabulario con el que el mundo occidental ha buscado nombrar y comprender la acción humana violenta,

emerge recurrentemente la crueldad y otros términos asociados a ella. Aquí se propone que el concepto de crueldad permite enunciar y reflexionar sobre una forma de violencia que resulta excesiva, que desborda el “simple” hecho de matar y que se ensaña con el cuerpo vulnerable, representando un ultraje de la condición humana. De otra forma, la crueldad emerge cuando se aniquila lo humano incluso antes de matarlo.

De acuerdo con lo anterior, es posible comprender la crueldad como la “otra cara” del *horrorismo*, asumiendo la perspectiva de quien la ejerce y del marco amplio de la interacción que se configura entre el perpetrador, las víctimas y los espectadores de su “puesta en escena”. Con el fin de poder reflexionar sobre esta dinámica relacional de la crueldad, se acude al concepto de experiencia. Este concepto permite comprender las acciones crueles reconociendo que las distintas partes involucradas son existentes concretos, singulares y vulnerables. Mientras que Cavarero fundamenta su concepto central en las vivencias del inerte, la crueldad lleva a reconocer que su materialización requiere de un *poder soberano* que opera en la interacción entre quien la ejerce y quien la padece.

En consecuencia, el objetivo de este estudio es ofrecer una comprensión sobre los aspectos característicos de la experiencia de la crueldad y su vínculo constitutivo con la *hybris* del *poder soberano*. A partir de este propósito, se busca: 1) ampliar la comprensión del concepto de crueldad a partir de múltiples aproximaciones a su mundo semántico; 2) reflexionar sobre la relación entre las acciones crueles, el ultraje de la condición humana y la experiencia *horrorista*; 3) comprender el paradigma del *poder soberano* y su vínculo con la instrumentalización de la crueldad como mecanismo de gobierno; y 4) exponer algunas figuras y experiencias que resultan paradigmáticas para ejemplificar las distintas consideraciones de este estudio sobre la crueldad.

Para la realización de estos objetivos, en el primer capítulo se lleva a cabo una exploración del mundo semántico del concepto de crueldad a partir de cuatro aproximaciones que permiten: 1) abordar las características de quien lleva a cabo acciones crueles; 2) explorar la relación entre la crueldad y lo salvaje, junto con el “desplazamiento de lo humano” al que da lugar en el lenguaje; 3) identificar los efectos de la crueldad en las experiencias de *horror* a las que son sometidas las víctimas y los

espectadores; 4) reflexionar sobre la experiencia cruel de la existencia y las cosas. En el desarrollo de estos temas se aborda la perspectiva de una filosofía de la finitud y la vulnerabilidad, sobre la cual se fundamentan las consideraciones de este estudio en torno a la experiencia de la crueldad y la *hybris* del poder. Este marco comprensivo se construye en diálogo con el pensamiento de Arendt, Mèlich, Butler y Cavarero. El segundo capítulo se ocupa del paradigma agambiano del *poder soberano* y, a partir de su comprensión, se presentan las principales reflexiones y conclusiones del estudio sobre los aspectos paradigmáticos de la experiencia de la crueldad. Por último, en el tercer capítulo se exponen figuras como Prometeo, Sísifo, Medusa, Aquiles, las *Bacantes*, Fálaris y el caso del *Sonderkommando*, que permiten ejemplificar y reflexionar acerca de las principales consideraciones sobre la crueldad y la *hybris* del *poder soberano*.

CAPÍTULO 1. EL MUNDO SEMÁNTICO DEL CONCEPTO DE CRUELDAD

Este capítulo presenta una exploración del mundo semántico del concepto de crueldad a partir de cuatro aproximaciones: La primera aproximación aborda las características del sujeto de la crueldad, es decir, de aquél que la ejerce y se presenta, desde la perspectiva de víctimas y espectadores, como cruel. En la segunda aproximación, fuertemente ligada a la anterior, se explora la relación entre la crueldad y lo salvaje, junto con el desplazamiento de lo humano al que da lugar en el discurso. La tercera aproximación se ocupa del *horror* y de lo *siniestro* y, con ello, de los efectos de la crueldad sobre las víctimas y el público espectador. En el marco de esta tercera aproximación se exponen algunas consideraciones sobre la condición humana a partir de una filosofía de la finitud y de la vulnerabilidad. Por último, en la cuarta aproximación se reflexiona sobre la experiencia cruel de la existencia y las cosas.

Como punto de partida para la exposición de las distintas aproximaciones al mundo semántico del concepto de crueldad, se ofrece una reflexión sobre la importancia del trabajo de revisión de las palabras, las definiciones y las distintas acepciones con las que se denominan, caracterizan y comprenden las acciones crueles y sus posibles repercusiones. Asimismo, se presenta una consideración sobre el concepto de experiencia desde la filosofía de la finitud de Joan-Carles Mèlich, que va a guiar el abordaje de las vivencias asociadas a los actos de crueldad.

1.1 Experiencias y palabras para comprender la crueldad

El concepto de experiencia permite comprender las acciones de crueldad desde la lógica y la perspectiva del existente concreto, singular, vulnerable y finito. La postura desde la cual se comprende la experiencia humana en este estudio se enmarca en una filosofía de la finitud propuesta por Joan-Carles Mèlich (2012). Al respecto, el filósofo catalán postula que “la experiencia que uno tiene del mundo, de los otros y de sí mismo siempre resulta ineludible e irrevocablemente una experiencia de la contingencia, es decir, una experiencia de la indisponibilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad” (Mèlich, 2012, p. 57). Aquí se trata de lo que Mèlich denomina *experiencia de la contingencia*, concepto según el cual, la experiencia es “siempre, de una o de otra, experiencia de la finitud (...) de los límites de la existencia humana” (Mèlich, 2012, p. 69). En el caso de la crueldad, como se abordará en este estudio, se hablaría no solo de la experiencia de los límites de la existencia sino del actuar humano.

La experiencia para Mèlich (2012, p. 67) es una pasión, un acontecimiento que muchas veces no se puede programar o planificar e incluso puede resultar impensable. De acuerdo con esta última idea, la experiencia es aquello que nos sorprende y amenaza con rompernos y deshacernos. En este sentido, se entiende que la experiencia, desde la filosofía de la finitud “nos da un *saber* singular que nadie puede vivir por nosotros, un modo de resituarnos ante un problema, pero jamás nos ofrece una solución (al menos no una definitiva)” (Mèlich, 2012, p. 68). Es necesario advertir en este punto que la consideración sobre la singularidad inscrita en la experiencia humana resulta significativa, como se abordará en la tercera aproximación al mundo semántico de la crueldad, para comprender las repercusiones de los actos crueles sobre las víctimas.

Se puede reconocer, siguiendo a Mèlich (2012, pp. 19-20), que los acontecimientos desafían y muchas veces desbordan o rompen los conceptos, los órdenes discursivos, las lógicas de relación con otros y los marcos morales, políticos, estéticos y hasta religiosos. Aquellos desafíos, desordenes y rupturas de los marcos de comprensión y acción, como se verá en este estudio, se dan de forma particularmente intensa e incluso desmedida en la experiencia de la crueldad. Ahora, frente a la ruptura que producen los acontecimientos a los seres finitos sólo nos queda la experiencia y lo que aquella enseña es que todo acontecimiento es singular.

En el marco de lo dicho hasta el momento, cabe explorar el planteamiento de Mèlich sobre la relación que existe entre finitud y palabra. Relación que contribuye a demarcar el tránsito en este estudio de las palabras y definiciones con las que se enuncia la crueldad hacia las características de la experiencia de quienes ejercen y padecen las acciones crueles. Sobre la relación entre finitud y palabra Mèlich (2012, p. 26) considera que es en la provisionalidad, la fragilidad y la vulnerabilidad de la palabra en donde la finitud aparece como una presencia inquietante. Es la palabra la que nos muestra que todo lo que hacemos, pensamos y deseamos ocurre en un contexto, es decir, en un tiempo, un espacio, una tradición y una cultura. El concepto con el que el filósofo catalán comprende en definitiva esta relación entre palabra y finitud es el de *gramática*. Para Mèlich (2012, pp. 17-18), al nacer heredamos *una gramática*, esto es, un universo normativo-simbólico, que estructura la experiencia humana. La *gramática* ordena, clasifica, conceptualiza y prescribe, lo que puede implicar acciones de inclusión y exclusión. La herencia gramatical se compone de signos y símbolos, de tradiciones y rituales, de valores, de hábitos y costumbres que configuran la vida cotidiana y *un mundo* dado por supuesto; que se está haciendo constantemente y al hacerse nos sitúa y determina. Otro aspecto para resaltar de la *gramática* y el *mundo* que heredamos con ella es que nos obliga a entrar en unos *marcos* morales, jurídicos, políticos, estéticos, religiosos, científicos, etc.; que demarcan y prescriben, afirma Mèlich, lo que está bien y lo que está mal, lo permitido y lo prohibido, la *buena* y la *mala conciencia*.

En el marco de la *gramática* que heredamos y de la ineludible finitud que nos configura como seres humanos, se resalta que podemos imaginar otros mundos y otras historias, siendo esto en donde se halla una fuerza inmensa de la palabra o mejor, de las palabras, puesto que: “Toda palabra es “múltiple”, incluye gestos, signos, símbolos, imágenes, conceptos, categorías, fórmulas, miradas” (Mèlich, 2012, p. 21). Advertir esa fuerza de las palabras resulta fundamental de cara al objetivo de nombrar, caracterizar y comprender el campo particular de experiencias configuradas por el ejercicio y el padecimiento de la crueldad. De ahí la importancia de volver sobre las palabras, las definiciones y las acepciones que utilizamos para enunciar y comprender

la crueldad. Se trata de un ejercicio que puede resultar iluminador para dar cuenta de las particularidades de una experiencia, develando lo que las propias palabras esconden tras los usos cotidianos y los lugares comunes en los que se han inscrito.

En esta misma línea, Hannah Arendt (2005 [1953], p. 374) enfatizó la importancia del trabajo sobre las palabras, las definiciones y los conceptos en el marco de la actividad de comprender. Para la pensadora judía comprender resultaba fundamental en los casos en los que las experiencias históricas, como el caso del totalitarismo, generaban quiebres en los patrones de juicio moral y las categorías de pensamiento que tradicionalmente venían cumpliendo la función de nombrar el mundo y ayudar en su comprensión. No obstante, Arendt (2005 [1953], p. 372) considera que el comprender es el modo específicamente humano de estar vivo, en la medida que todo individuo necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, debido a su unicidad.

Al respecto, Fina Birulés (2007) comenta que Arendt ha adquirido una renovada actualidad porque “sus reflexiones parten precisamente del *factum* de la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea” (p. 17). De acuerdo con la lectura que hace Birulés (2007, p. 17) del pensamiento de Arendt, esta experiencia contemporánea (de la cual la crueldad es trágicamente una de sus protagonistas) ha generado un choque del pensamiento con la realidad, una bancarrota de la comprensión, una insolvencia de la imaginación y un vacío entre el poder de las palabras y los sobresaltos del mundo, que le exigieron a la pensadora alemana alejarse de la simplificación y buscar nuevas herramientas de comprensión.

De acuerdo con Birulés (2007, p. 18), esta exigencia implicó para Arendt una apuesta clara por el trabajo de establecer distinciones, de desplegar definiciones, de regresar a las preguntas y a los conceptos. En este sentido, se advierte que el empleo correcto de las palabras para la pensadora judía “no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que una cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden” (Birulés, 2007, p. 19). De esta forma, Arendt denuncia la postura

que asume que las distinciones terminológicas podrían obviarse o no resultan del todo relevantes. Según comenta Birulés (2007), Arendt advierte al respecto que:

Al obviar las distinciones, al considerarlas irrelevantes, aceptamos vivir verbalmente en un universo carente de sentido y nos autorizamos, al mismo tiempo, a retirarnos a nuestro propio mundo de significación. Lo único que exigimos es que cada uno de nosotros sea *coherente* en el terreno de su terminología personal. Nos eximimos así de cualquier *responsabilidad* hacia los demás, hacia el mundo común, hacia la realidad política. (pp. 19-20)

Lo anterior permite a Birulés (2007, p. 20) afirmar que la apuesta de Arendt se dirige a reconocer que en el lenguaje hay una reserva de sentido, un “pensamiento congelado”, que requiere el trabajo de comprender; el cual, a su vez, implica aislar conceptos, siguiéndoles la pista y enmarcándolos, lo que se relaciona con el acto de reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha volatilizado.

Birulés (2007, p. 20) aclara que la propuesta de trabajo de Arendt no implica moverse exclusivamente en lo ya dicho y lo ya pensado, antes bien, implica recomenzar a partir de la experiencia del acontecimiento, encarar su concreción y especificidad, y rastrear las huellas de los conceptos que se utilizan o podrían utilizarse para pensar estas experiencias. Esto puede implicar, incluso, la necesidad de acudir a neologismos, a nuevas formas de nombrar, de describir y, por ende, de pensar y comprender la experiencia de los acontecimientos.

En la línea de esta propuesta arendtiana de trabajo sobre el lenguaje se encuentra la labor que lleva a cabo Adriana Cavarero (2009) sobre el concepto de *horrorismo*. Se trata de un concepto que será abordado ampliamente en la tercera aproximación al mundo semántico de la crueldad, pero que, por lo pronto, permite ejemplificar la necesidad de trabajar sobre el lenguaje, las palabras, las etimologías y las definiciones, con el fin de potenciar las posibilidades de interpretación y comprensión de las experiencias que nos interpelan desestructurando nuestros esquemas discursivos de pensamiento.

Cavarero (2009) se enfrenta a la experiencia de acontecimientos marcados por el ejercicio de una violencia desmedida que atenta contra la condición humana de las víctimas y deja, en el espíritu de la propuesta de Arendt, “un vacío de sentido respecto

al alcance de las categorías tradicionales de la política que aquí, como en casos análogos, son rápidamente invocadas para catalogarlo” (pp. 9-10). Esta situación de vacuidad en el lenguaje tradicional lleva a Cavarero a reflexionar sobre cómo es posible nombrar la experiencia de la víctima de esa forma de violencia, que, como se verá más adelante, corresponde con el ejercicio de la crueldad.

La pensadora italiana muestra que palabras como *guerra* y *terrorismo*, tan generalizadas y banalizadas en nuestro tiempo, se usan de forma indiscriminada, procurando adaptar la violencia actual a los viejos conceptos, por lo que terminan significando poco o nada (Cavarero, 2009, pp. 10-12). Esto se vincula con la apuesta de Cavarero por el reconocimiento de la singularidad y, en consecuencia, por reivindicar el nombre propio que la violencia extrema busca borrar. Cavarero acude entonces al neologismo de *horrorismo*¹ para quitar el foco de atención puesto sobre los guerreros, dirigirlo hacia las víctimas y poner el acento sobre las experiencias de *horror* a las que son sometidas.

Cabe resaltar que la apuesta de Cavarero por el concepto de *horrorismo* se basa en un diagnóstico muy similar al que hizo en su momento Arendt al buscar aportar a la comprensión de lo que sucedió en el marco de los regímenes *totalitaristas*. Al respecto, Cavarero (2009, p. 17) comenta que la situación actual, equívoca e incierta, es lingüísticamente caótica, puesto que, a nombres y a conceptos, y a la realidad material que querrían designar, les falta coherencia. La pensadora italiana complementa lo anterior afirmando que:

Mientras en formas siempre más crueles la violencia sobre el inerme se hace global, la lengua se muestra incapaz de renovarse para nombrarla y tiende, más bien, a enmascararla (...) Como es obvio, los nombres no cambian la sustancia de una época que ha llegado a escribir el capítulo más largo y anómalo, si no más repugnante, en la historia humana de la destrucción. Tampoco la cruda realidad de cuerpos destrozados, desmembrados y quemados puede confiar su sentido a la lengua en general o a un

¹ Este tipo de trabajos sobre el lenguaje y su relación directa con la comprensión de la crueldad, se pueden apreciar en obras como la de María Pía Lara (2009), quien comenta: “Las palabras o conceptos se crean para producir perspectivas develatorias que puedan iluminarnos acerca de lo que estaba en juego respecto a la experiencia de la crueldad planificada” (p. 31).

sustantivo en particular (...) Atreviéndonos a acuñar un nuevo vocablo, esta escena se podría llamar *horrorista* (...) se podría hablar de *horrorismo*. (Cavarero, 2009, p. 17)

Es necesario advertir que Cavarero (2009, p. 17) reconoce que un neologismo es siempre un riesgo, no obstante, considera que una época en la que se golpea sobre todo a los inermes, las palabras para nombrar esa experiencia son escasas o se confunden con viejos conceptos, lo que induce a la necesaria innovación lingüística.

Con lo dicho hasta el momento se comprende la necesidad fundamental de volver sobre las palabras y trabajar en torno a sus mundos semánticos, con el fin de dar cuenta de sus implicaciones, alcances y complejidades a la hora de nombrar un campo de experiencias y favorecer así los ejercicios de comprensión. Es esta, precisamente, la apuesta y el objetivo de este capítulo que explora, en distintas aproximaciones, el mundo semántico con el que se narra la experiencia de la crueldad y sus diversas formas o manifestaciones, que interpelan la capacidad del propio lenguaje para dar cuenta de ellas.

1.2 Aproximaciones al mundo semántico de la crueldad

Para comenzar el recorrido exploratorio por el mundo semántico de la crueldad, cabe tener en cuenta la advertencia que hace el filósofo colombiano Felipe Castañeda (2012, pp. 121-122), acerca de que la comprensión contemporánea de la crueldad conlleva una definición que se apoya en el uso habitual de la expresión y sus acepciones corrientes, centrándose así en la actitud de complacencia del victimario frente a las repercusiones negativas de su propio actuar. La definición que Castañeda retoma para su crítica es aportada por John Kekes en su texto *Cruelty and liberalism* y en ella se comprende la crueldad como: la disposición de agentes humanos de tener placer en o de ser indiferentes frente al sufrimiento considerable e injustificado que causan sus acciones sobre sus víctimas (como se citó en Castañeda, 2012, p. 121).

Como punto de partida para su estudio sobre la crueldad, Castañeda (2012, pp. 121-122) reconoce que este tipo de definiciones buscan identificar un mínimo común de significado que puedan compartir sus diferentes modos de empleo, no logrando, por esto, hacer explícitos los modelos o prototipos de la crueldad. De igual forma, el autor

insiste en que esa comprensión no permite determinar los rasgos concretos y paradigmáticos que pueden identificarse en las realizaciones más acabadas de la crueldad. En consecuencia, Castañeda defiende la necesidad de volver sobre algunos casos de crueldad, con el fin de complementar su comprensión corriente y llamar la atención sobre la relación entre crueldad y negación de la alteridad. En otras palabras, profundizar en el concepto de crueldad debe permitir ampliar la comprensión sobre la peculiaridad de la relación que hace posible que las actitudes y los actos crueles tengan lugar.

Ahora, si bien Felipe Castañeda aborda algunos casos de crueldad paradigmáticos de la antigüedad, no se detiene a explorar los múltiples elementos que componen la etimología y el mundo semántico de la crueldad. Este ejercicio resulta especialmente significativo ante los objetivos de este estudio de contribuir: 1) a ampliar la comprensión del concepto de crueldad; 2) a rastrear características de las experiencias que materializan o encarnan la crueldad en la vida de los existentes concretos; y 3) a identificar aquello que puede resultar paradigmático de las interacciones atravesadas por el ejercicio de la crueldad. Los hallazgos que arroje la exploración del mundo semántico de la crueldad² permitirán guiar y fortalecer el análisis y la comprensión de las acciones crueles y las características de las

² El mundo semántico de la crueldad se construyó a partir de la revisión de múltiples diccionarios que permitieron la elaboración de una red semántica de lo que significa hablar de la experiencia de la crueldad y sus diversas manifestaciones. Dentro de los diccionarios consultados se encuentran: el *Nuevo diccionario Latino-Español etimológico* de Raimundo de Miguel y Navas (1897/2000); el *Diccionario enciclopédico U.T.E.H.A* de la Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (1953); el *Diccionario manual latino-castellano* de Juan Pedro de Andrea (1954); el *Oxford latin dictionary* (1968); el *Diccionario etimológico español e hispánico* de Vicente García de Diego (1989); el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Joan Corominas (2000); *The American Heritage dictionary of Indo-European roots* de Calvert Watkins (2000); el *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas* de Santiago Segura Munguía (2003); el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots* de Pierre Chantraine (2009); el *Breve diccionario etimológico de la lengua española* de Guido Gómez da Silva (2011); *Le lexicon: Dictionnaire trilingüe français, latin, grec* de Jean-Michel Fontanier (2012); y el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia de la Lengua Española (2014). Adicionalmente, se consultaron, la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana de la Espasa* editada por Marisa Javierre González (2006) y la *Perseus Digital Library* de la Tufts University.

experiencias asociadas a ellas, tanto en el mundo antiguo, como en el mundo contemporáneo, ofreciendo así múltiples posibilidades para la interpretación.

Para comenzar el recorrido, se pueden identificar dos palabras que funcionan como ejes a partir de los cuales es posible configurar el mundo semántico de la crueldad, esto es, los distintos términos asociados, junto con los múltiples significados o acepciones que se derivan de ellos y las relaciones que se establecen entre los elementos de las definiciones. Esos dos ejes son la crueldad como sustantivo y lo cruel como adjetivo. La RAE define la crueldad (del *Lat. crudelitas*) como una acción cruel, inhumana, que refleja fiereza de ánimo e impiedad. Por su parte, lo cruel (del *Lat. crudelis*) se utiliza para dar cuenta, ya sea de aquel que ejerce la crueldad y se deleita en hacer sufrir o se complace en los padecimientos ajenos, o de aquello que se presenta y experimenta como insufrible, excesivo, crudo, sangriento, duro y violento. A partir de la exploración de estos dos ejes, emerge una multiplicidad de términos asociados que se articulan como una red semántica y pueden ser categorizados de acuerdo con aquello que revelan sobre lo que puede comprenderse cuando se habla de la experiencia de la crueldad y las acciones crueles. De esta forma, se puede ampliar y complementar el espectro de análisis e interpretación sobre lo que implica el concepto de crueldad. Cabe aclarar que la revisión llevada a cabo en este estudio del mundo semántico de la crueldad y las palabras asociadas y derivadas que lo componen se enfoca en su comprensión griega, latina y castellana³. Por lo que otros estudios pueden ampliar este mundo semántico del concepto de crueldad a partir de palabras y comprensiones de otros idiomas y culturas.

³ A manera de síntesis preliminar, en español algunas de las palabras que componen el mundo semántico de la crueldad son: crueldad, cruel, crudeza, crudo, cruento, sangriento, violento, duro, salvaje, sevicia, feroz, inhumano, bárbaro, horror. Por su parte, en griego se encuentran asociadas a la crueldad palabras como: homos, hom-estes, hom-ofagos, homo-phron, agrios y kreas. A su vez, en latín se encuentran las siguientes palabras vinculadas al concepto de crueldad (*crudelitas* o *crudelis*): *crudescio*, *crudeliter*, *crudescio*, *cruditas*, *crudito*, *crudus*, *cruentar*, *cruentar*, *cruaute*, *cruenta*, *cruento*, *cruentus*, *cruentatio*, *cruentifer*, *crúor*, *inhumanus*, *saevus*. *saeve*, *saevio*, *saevitia*, *saeviter*, *saevitudo*, *saevum*, *ferox* y *ferus*.

A continuación, se explora el mundo semántico a partir de un ejercicio de categorización de los distintos términos, definiciones y acepciones, en cuatro aproximaciones a las particularidades de la experiencia de la crueldad.

1.2.1 Primera aproximación. Características de quien ejerce la crueldad

Una primera aproximación al mundo semántico de la crueldad permite reconocer que la etimología grecolatina y castellana presenta un campo fenoménico de características del “perpetrador” de la crueldad, es decir, de aquél que la ejerce y se presenta como cruel. La configuración de este campo semántico y fenoménico da la apariencia de asumir la postura y la perspectiva de las víctimas y los espectadores del ejercicio de la crueldad. Perspectiva desde la cual se caracteriza el comportamiento y la actitud de quien ejerce la crueldad. En este sentido, se trata de una red semántica que ofrece una guía sobre cómo acontece o se manifiesta una dimensión particular del fenómeno y la experiencia de la crueldad.

El mundo semántico permite identificar en esta aproximación que la forma de ser y las conductas de aquel que ejerce la crueldad reflejarían, para las víctimas y los espectadores: inhumanidad, impiedad, insensibilidad, falta de compasión, perversidad, fiereza de ánimo o ferocidad, brutalidad, barbarie, salvajismo, violencia, dureza, severidad, aspereza y rigidez. Adicionalmente, se asocia también con sentimientos de ingratitud, desdén, olvido e indiferencia. A partir de estos rasgos, se define al sujeto de la crueldad como alguien: inhumano, despiadado, sanguinario (que vierte sangre); que lleva a cabo actos crueles causantes de sufrimiento; que se deleita en hacer sufrir, en hacer daño y que se complace en los padecimientos ajenos; que se comporta con sevicia, con barbaridad, de modo salvaje, agreste, indómito, no domesticado e inculto.

De acuerdo con esta caracterización, las definiciones de las palabras implicadas atribuyen al sujeto de la crueldad una disposición o tendencia a causar dolor y sufrimiento, así como la capacidad de sentir deleite, placer y de complacerse en hacer sufrir, en los padecimientos ajenos, en el derramamiento de sangre. Esto se resume en la siguiente frase de Lucrecio: “*Crudelis gaudent in triste funere fratris*”, “los crueles se gozan en la desgraciada muerte de un hermano” (Miguel y Navas, 2000 [1897]). En

consecuencia, ser cruel, en su núcleo semántico, implicaría un comportamiento voluntario que causa sufrimiento previsible, tratándose de agentes responsables cuyo objetivo es generar sufrimiento. De igual forma, la caracterización del sujeto de la crueldad lo relaciona con lo indómito, no domesticado y agreste (de *saevus* en latín y *agrios* en griego). En el Anexo A se recogen las palabras y las acepciones que entretejen y configuran esta dimensión del mundo semántico de la crueldad.

Es importante reconocer que en esta primera aproximación a la etimología y al mundo semántico derivado de ella, la crueldad y lo cruel se identifican como atributos de la persona y sus acciones. Las distintas acepciones circunscriben la dinámica de interacción entre quien ejerce y quien padece o es espectador de la crueldad, a la producción de sufrimiento como un objetivo o fin en sí mismo. Por lo tanto, no emergen de forma explícita otras características del contexto, de la dinámica de interacción, de las experiencias o de la finalidad del ejercicio de la crueldad.

No obstante, algunas de las acepciones sugieren y anuncian, de forma implícita, otras posibilidades de interpretación sobre lo que implica una experiencia cruel. Esto sucede con acepciones como inhumanidad, barbarismo, salvajismo y agreste, así como en expresiones asociadas como *saevus tyrannus* (tirano cruel) y *hostis ferus* (enemigo cruel y feroz). Esto último conecta con el reconocimiento en algunas fuentes de que la crueldad no solo se dice de las personas y sus atributos, sino también puede decirse de los animales, del gobierno y los símbolos de autoridad, así como de las leyes, la guerra y las armas [ver Anexo A]. Estas posibilidades de comprensión que emergen de forma menos explícita se abordan en las siguientes aproximaciones al mundo semántico de la crueldad.

1.2.2 Segunda aproximación. La crueldad y lo salvaje: el desplazamiento de lo humano

En las acepciones de la crueldad como sustantivo y de lo cruel como adjetivo abordadas en el apartado anterior, se observa que el sujeto de la crueldad es caracterizado como inhumano (*inhumanus*), salvaje (*agrios*, *saevus*), feroz (*ferox*, *ferus*) y bárbaro (*barbarus*), entre otros rasgos afines a esta red semántica. En esta

caracterización puede reconocerse una experiencia que se atribuye como deficitaria o carente de humanidad. Por lo tanto, es posible interpretar que en el recurso a los conceptos de crueldad y cruel habría un ejercicio de expulsión o rechazo individual y colectivo de la crueldad del ámbito de lo humano. Se trata de una dinámica que plantea hasta nuestros días una tensión sobre aquello que se considera qué es o no propio de lo humano. Esto representa una problemática con implicaciones éticas (en términos de las acciones, el reconocimiento y el cuidado de sí y de los otros) y políticas (relacionadas con la configuración de comunidades, las interacciones en el espacio de lo público y el uso de la crueldad en dicho escenario). Implicaciones que tienen que ver con el ejercicio de establecer lógicas y fronteras de inclusión-exclusión del ámbito de lo humano. Según esto, la crueldad y lo cruel representan un aspecto no asimilado y no reconocido en el ámbito de lo que expresa la noción de humanidad.

En el espíritu del pensamiento de Hannah Arendt, Joan-Carles Mèlich y Adriana Cavarero, este estudio advierte que es necesario salirse de la lógica esencialista y totalizante, para aproximarse, desde el concepto de crueldad, a la singularidad, la existencia, las experiencias, las acciones y las interacciones del existente. En consecuencia, la crueldad dejaría de entenderse como aquello que permitiría efectuar un trazado en la comprensión ontológica de lo humano, pasando a abordarse como un recurso para caracterizar y comprender formas particulares de experiencia que, como existentes, podemos tener en nuestras interacciones con el mundo, los otros y nosotros mismos.

De acuerdo con lo anterior, la exploración de este campo de significados puede aportar claridad sobre las particularidades de lo que conlleva aquel desplazamiento de lo humano producto del ejercicio y la experiencia de la crueldad e inscrito en las acepciones de algunas palabras de su mundo semántico. En el Anexo B se exponen las principales palabras y acepciones que configuran esta dimensión de la red semántica de la crueldad.

Las palabras que permiten rastrear el desplazamiento en el lenguaje que caracteriza lo humano, producto del ejercicio y el padecimiento de la crueldad, ubican a quien es representado como cruel, en el ámbito de lo inhumano y lo salvaje. Esto

resulta de la identificación, en la actitud y las acciones del sujeto cruel, de rasgos opuestos a aquellos con los que se pretende identificar lo propio de lo humano. La crueldad, la barbarie, el frío distanciamiento del otro, la falta de misericordia, compasión y empatía, la impiedad, la insensibilidad, el salvajismo, el mostrarse despiadado, entre otros aspectos, serían rasgos característicos de la inhumanidad y desplazarían al sujeto cruel al ámbito de lo bárbaro, de lo animal, de lo incivilizado.

La comunidad humana expulsa del ámbito de reconocimiento del nosotros, al menos de manera simbólica, a quien se comporta de manera cruel y manifiesta esa expulsión en el uso de un lenguaje que se nutre del mundo semántico de la crueldad. En ese ámbito simbólico por “fuera de lo humano” al que es expulsado el sujeto cruel, se encuentra el bárbaro, el animal, el monstruo. A los ojos de quienes padecen la crueldad, tanto víctimas como observadores, el sujeto cruel sería un “extranjero”, perteneciente a un mundo incivilizado, inculto, impío, primitivo, ajeno a las costumbres, las normas sociales y la moralidad. Operaría, de esta manera, un ejercicio simbólico de degradación del sujeto cruel, al nivel de las bestias y de los animales.

Los rasgos del sujeto cruel tendrían un correlato con los atributos del espacio físico que aquel habita y en el cual ejerce la crueldad. Tanto el sujeto como su hábitat estarían representados por el *agrius*, lo agreste, lo indómito, lo silvestre, lo no domesticado por el influjo de la cultura y lo no cultivado (tanto en sentido cultural como agrario). Desde la perspectiva de la cosmovisión griega, el espacio físico propio para el ejercicio de la crueldad sería aquel que no hace parte de la *polis* y que resulta inhabitable para aquel que encarna los atributos deseados de “lo humano”. El espacio de la crueldad también estaría representado por el escenario de la guerra, de la ausencia del diálogo, del reconocimiento, de las leyes y de los parámetros morales que protegen a los unos de los otros. Se trataría de un escenario desprotegido de los límites y las costumbres enarboladas por una comunidad para regular las interacciones entre los individuos.

Por lo anterior, cobran mayor sentido las acepciones que vinculan el ejercicio de la crueldad con la *hybris*: la desmesura, el exceso, lo extraordinario, el furor, la exaltación, el descontrol, lo temerario e impetuoso, lo despiadado, la furia, la ira, la

falta de dominio y el completo desencadenamiento de la acción que daña y genera sufrimiento. La *hybris* que entraña la crueldad implicaría la vulneración de las costumbres y los límites identificados con “lo humano”, pudiendo representarse con elementos presentes en la cosmovisión grecolatina y en algunas acepciones del mundo semántico como: la sevicia en la intervención del cuerpo de la víctima; el no enterrar y negar el ritual de la sepultura; o el comer crudo e incluso el devorar la carne humana [ver Anexos A y B].

Antes de continuar con la siguiente aproximación al mundo semántico de la crueldad, es importante resaltar una acepción de la inhumanidad con que se caracteriza al sujeto cruel y sus acciones. Se trata de lo divino y sobrehumano. Esto permitiría pensar que el desplazamiento simbólico por el ejercicio de la crueldad, condensado en la idea de lo inhumano, no implicaría exclusivamente la posibilidad de una “degradación” al nivel de la bestia, del animal, del salvaje o del bárbaro (desde la lógica de la civilización), sino también y quizás de forma paralela, un giro hacia el ámbito de los dioses y su poder divino, soberano. La crueldad podría llegar a pensarse, desde la cosmovisión grecolatina, como prerrogativa de una “*hybris divina y soberana*” o, incluso, de una forma particular de gobernar y ejercer el poder. Esta perspectiva se retomará y desarrollará en los apartados dedicados al estudio del *poder soberano* y al análisis de figuras y experiencias de la crueldad.

1.2.3 Tercera aproximación. El horror y lo siniestro: los efectos de la crueldad sobre las víctimas y el público espectador

La tercera aproximación al mundo semántico se centra en rastrear e identificar posibles efectos del ejercicio de la crueldad sobre las víctimas y el público que padecen este tipo de experiencias. En el Anexo C se exponen las principales acepciones que permiten configurar un mapa semántico sobre los efectos de la crueldad.

La experiencia de la crueldad genera en las víctimas y los espectadores la sensación de espanto, el sentimiento de *horror* y la idea de algo *siniestro* (*Unheimlich*). Lo *Unheimlich* (siniestro, tenebroso, lúgubre e inquietante), dice Sigmund Freud (1954 [1919], pp. 153-154; 156), está próximo a los conceptos de lo espantoso, lo

espeluznante y, principalmente, lo angustiante. Para este autor, las cosas conocidas y familiares pueden tornarse siniestras y espantosas. En consecuencia, lo propio de lo *siniestro* sería lo que *no* es familiar o ha dejado de serlo. Al respecto, Freud advierte que la voz alemana *Heimlich* se refiere a: lo propio de la casa, lo que recuerda al hogar y sus estrechos límites, lo íntimo, lo confidencial, lo no extraño, lo familiar, lo dócil, lo confortable, lo acostumbrado, lo que genera protección segura y que evoca tranquilidad y bienestar. También hace referencia a los cohabitantes de la casa y se dice de los animales mansos y domesticados.

Lo *Unheimlich* es lo que otrora fue *Heimlich* desde mucho tiempo atrás. Para profundizar en el concepto de lo *Unheimlich*, Freud (1954 [1919], pp. 158-159), siguiendo la definición de Schelling, advierte que lo *siniestro* se refiere a lo inquietante, a lo que provoca un terror atroz, a aquello peligroso que debía haber quedado oculto, secreto, disimulado, pero que se ha manifestado. Lo *siniestro*, en esta lógica psicoanalítica, es algo reprimido que retorna. Por lo tanto, Freud (1954 [1919], p. 175) afirma que no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de represión. De esta forma, lo primitivo retorna como algo *siniestro*.

La crueldad, lo cruel, sería una experiencia “susceptible de despertar el sentimiento de lo *siniestro* con gran intensidad y nitidez singulares” (Freud, 1954 [1919], p. 161). En las acepciones de lo *siniestro* y del *horror* se pueden identificar múltiples aspectos de lo que causa esta experiencia, que se correlacionan y aparecen igualmente en las acepciones de lo cruel y la crueldad. Su acontecer en el mundo representaría la invasión “bárbara” de lo *siniestro*, de lo *Unheimlich*, de lo salvaje. Ante la presencia de la crueldad, las personas dejarían de sentirse cómodas, seguras y tranquilas en lo familiar, lo conocido, lo acostumbrado y lo domesticado; en otras palabras, en los límites del “hogar o la comunidad de lo humano”.

De acuerdo con lo anterior, la experiencia siniestra de la crueldad no emerge, necesariamente, por el advenimiento de lo absolutamente extraño, sino de algo primitivo que había sido reprimido por la dinámica del aparato psíquico, en conjunción con las leyes, las costumbres, la autoridad y el poder de la comunidad que requiere

contener o expulsar aquellas fuerzas que podrían llevarla a su destrucción. Desde esta perspectiva psicoanalítica, dichas fuerzas no resultan por completo ajenas a cada persona, sino que persisten ocultas, latentes, como posibles derroteros de la acción y la interacción humana que pueden emerger bajo circunstancias particulares. Se podría interpretar que los individuos y las comunidades tienden a activar mecanismos simbólicos y materiales que expulsan dichas fuerzas fuera de los límites de la identidad individual y colectiva de “lo humano”.

Esto último permite ampliar la comprensión de la dinámica psicológica y política presente en el desplazamiento semántico de lo humano hacia lo inhumano como producto de la experiencia de la crueldad. Aquellos que ejercen la crueldad, que la encarnan, escenifican el retorno *siniestro* de lo primitivo, de lo salvaje y lo animal, que debía permanecer reprimido en el proceso de configuración de los límites de un sí mismo y un nosotros. En otras palabras, la crueldad no sería necesariamente la alteridad radical de lo humano, como sucede aparentemente en el mundo semántico en el que se enmarca, sino una posible forma de experiencia de la existencia en general y de la interacción con los otros y con nosotros mismos.

Lo anterior invita a profundizar en la dinámica de interacción particular a una experiencia de la crueldad, así como en las circunstancias que hacen posible e impulsan su ejercicio. Estos aspectos se irán abordando en el desarrollo de este estudio, pero, por lo pronto, el análisis del *horror*, entendido como un efecto del padecimiento de las acciones de crueldad por las víctimas y los espectadores, ofrece indicios para profundizar y ampliar la comprensión de lo que implica una experiencia cruel.

Según lo dicho hasta el momento, el sentimiento intenso de *horror* hace parte del efecto de la emergencia de lo *siniestro* por el ejercicio de la crueldad, pero habría en ello algo más que desentrañar. El ejercicio de la crueldad produce dolor, sufrimiento, agonía, displacer, disgusto, temor, espanto, angustia y, en última instancia, *horror*. Este último es clave para comprender aquello que se pone en juego en una interacción atravesada por la crueldad. Cabe recordar que Adriana Cavarero (2009) construye el concepto de *horrorismo* con el fin de poder nombrar y comprender las particularidades que para ella caracterizan la violencia contemporánea. No obstante, en el desarrollo y

la exploración de las posibilidades e implicaciones de ese neologismo, la pensadora italiana se remonta incluso a escenarios y figuras míticas, épicas y trágicas, como Medusa, Aquiles y Medea, mostrando que el *horrorismo* se vincula con algo que resulta transversal a los distintos momentos de la historia, a saber: la condición humana.

De acuerdo con esta idea, para entender los alcances y lo que implica el concepto de *horrorismo* en su vínculo con el ejercicio de la crueldad, es necesario exponer los aspectos claves de una comprensión de la condición humana enmarcada en una filosofía de la vulnerabilidad. Precisamente, Cavarero construye el concepto de *horrorismo* y sus implicaciones, sobre la base de una perspectiva de la condición humana.

1.2.3.1 Consideraciones sobre la condición humana en clave de una filosofía de la finitud y la vulnerabilidad

El concepto de condición humana entraña una apuesta por la comprensión de lo humano y, en consecuencia, por la forma de nombrarlo e interpretarlo. Se trata de un concepto con una larga e interesante tradición en filosofía y otras disciplinas como la psicología, la ciencia política, la sociología y la antropología. Con el fin de delimitar su comprensión y abordaje, este trabajo se remite a algunas de las consideraciones que sobre la condición humana desarrollan Hannah Arendt (2012 [1958]), Judith Butler (2006), Adriana Cavarero (2009) y Joan-Carles Mèlich (2010; 2012; 2014a).

De acuerdo con Neus Campillo (2013, p. 44), Hannah Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*, expone la idea de que en el totalitarismo se intenta rehacer la realidad humana y cambiar su naturaleza. Esto lleva a Arendt a formular la pregunta sobre “¿qué límites puede poner la condición humana a esa hipótesis totalitaria del *todo es posible*?” (Campillo, 2013, p. 44). Campillo afirma entonces que, de cara a esta pregunta y ante la necesidad de la elaboración de una fenomenología de lo político, Arendt requiere construir una fenomenología de la *condición humana*.

Arendt (2012 [1958], p. 35) construye su fenomenología de la *condición humana* sobre la expresión *vita activa* y el trabajo fenomenológico consistirá en

distinguir las actividades fundamentales que la configuran, a saber: labor, trabajo y acción. Según Arendt (2012 [1958]), estas actividades:

Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra (...) Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida. Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre (...) El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales (...) La condición humana del trabajo es la mundaneidad. La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición -no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política. (p. 35)

Por lo anterior, se entiende que de las actividades que articulan la fenomenología de la *vita activa*, la acción permite dar cuenta de un elemento central para este estudio: la idea de la pluralidad y su correlato en la singularidad y la unicidad, como constitutivas de la condición humana. Al respecto, Arendt (2012 [1958], p. 205) afirma que la pluralidad humana tiene tanto el carácter de igualdad como de distinción. La igualdad permite a los individuos entenderse, planear y prever las necesidades de quienes nacerán después. Por otra parte, precisa Arendt, si los individuos no fueran distintos, si cada ser humano no fuera diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no requerirían del discurso y la acción para entenderse. En consecuencia, para Arendt (2012 [1958], p. 36) la acción es necesaria porque los seres humanos no son interminables repeticiones reproducibles del mismo modelo, ni existe la misma naturaleza o esencia para todos. En otras palabras, la pluralidad es la condición de la acción humana.

La pluralidad se conecta con otro aspecto de la condición humana, la natalidad. De acuerdo con lo que postula Arendt (2012 [1958], p. 36), las tres actividades de la *vita activa* y sus condiciones se encuentran íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. En este marco, la acción mantiene una estrecha relación con la natalidad, en la medida que

“el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 2012 [1958], p. 36). Al respecto, Arendt (2012 [1958], p. 207) insiste en que el hecho de que seamos capaces de acción significa que cabe esperar lo inesperado, que podemos realizar lo que es infinitamente improbable, siendo esto posible porque cada ser humano es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo.

En este punto es importante resaltar las implicaciones políticas del pensamiento de Arendt, que se encuentran en el centro de su concepción de la condición humana. Al respecto, la filósofa alemana afirma que las calamidades de la acción derivan de “la condición humana de la pluralidad, condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública. De ahí que el intento de suprimir esta pluralidad sea equivalente a la abolición de la propia esfera pública” (Arendt, 2012 [1958], p. 243). Esto resulta significativo para pensar los efectos del ejercicio de la crueldad, así como las implicaciones de un sistema totalitario.

En relación con el vínculo entre la pluralidad y lo político de la esfera pública, Arendt (2012 [1958]) menciona que:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. (p. 207)

Lo anterior lleva a Arendt (2012 [1958], p. 36) a enarbolar la idea de que, si la acción es la actividad política por excelencia, entonces la natalidad, y no la mortalidad, podría ser la categoría central del pensamiento político. De esta forma, con el pensamiento de Arendt se da un paso fundamental para comprender la condición humana desde conceptos como: acción, pluralidad, unicidad, singularidad, natalidad, mortalidad y politicidad. Estos conceptos, según Mèlich (2014a, p. 323), manifiestan el aspecto relacional constitutivo de lo humano, que no es producto de una herencia metafísica, sino de las relaciones que se establecen con los otros.

En esta misma línea argumentativa, Cavarero (2009, pp. 58-59) afirma que la gran intuición de Arendt sobre la centralidad política de la categoría de nacimiento anuncia ciertamente la relación como condición humana, no sólo fundamental, sino estructuralmente necesaria. En palabras de Arendt (2012 [1958]) “la existencia humana es pura existencia condicionada” (p. 37). La dependencia, la heteronomía y la condicionalidad, emergen como aspectos inherentes a la condición humana y, con ellos, se abre el panorama a uno de los ejes centrales para comprender no solo lo humano, sino el concepto de *horrorismo* y la experiencia de la crueldad, a saber: la vulnerabilidad.

Al respecto, Mèlich (2014a, p. 329) afirma que el reconocimiento de la relación como aspecto constitutivo de la condición humana, implica un cambio en el registro y el abandono de la idea de un ser humano plenamente autónomo, por la consideración de la relacionalidad y de la dependencia. También implica abandonar la idea de un ser “autoconsistente” y separado, por alguien abierto al otro. Esta apertura al otro se daría por la experiencia de una vulnerabilidad sensible al dolor y al sufrimiento de ese otro. Según Mèlich (2014a, p. 329), esta consideración hace necesario contemplar una filosofía de la vulnerabilidad y de la relacionalidad, en tanto originarias y constitutivas de lo humano.

A propósito de lo anterior, Mèlich (2012) basa su comprensión de la condición humana en el punto de vista de una filosofía de la finitud, desde la cual se reconoce que: “la experiencia que uno tiene del mundo, de los otros y de sí mismo siempre resulta ineludible e irrevocablemente una experiencia de la contingencia, es decir, una experiencia de la indisponibilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad” (p. 57). Según se observó en un apartado anterior, ese aspecto es denominado por Mèlich (2012) como *experiencia de la contingencia*, siendo esta la de aquel que sabe que no es amo y señor del tiempo, por lo que representa igualmente una *experiencia de la finitud*. Ahora, para ampliar la reflexión sobre la condición vulnerable, es necesario profundizar en las características de dicha experiencia de la finitud. De acuerdo con Mèlich (2012):

Somos finitos porque vivimos y, por lo tanto, porque nacemos y heredamos, porque somos el resultado del azar y de la contingencia, porque no tenemos más remedio que elegir en medio de una terrible y dolorosa incertidumbre, porque somos más lo que nos sucede (los *acontecimientos*) que lo que hacemos, proyectamos o programamos, porque vivimos siempre en despedida, porque no podemos someter a control nuestros deseos, nuestros recuerdos y nuestros olvidos, porque tarde o temprano nos damos cuenta de que lo más importante escapa a los límites del lenguaje (...) Somos finitos porque el nuestro es un mundo que nunca es del todo nuestro, ni podrá ser plenamente cósmico, ordenado o paradisiaco, porque un cosmos, desde la perspectiva de la finitud, no consigue eludir la amenaza del caos, de lo extraño, de “eso” que es *radicalmente* otro. (pp. 15-16)

Una filosofía de la finitud es una invitación a pensar a partir del “hombre de carne y hueso que nace, sufre y muere, sobre todo muere” (Mèlich, 2012, p. 13). Según Mèlich (2012, pp. 16-18), se trata de una invitación a reconocer que la finitud es sinónimo de una vida que no poseemos del todo, que nunca es completamente nuestra, porque no podemos crearla a voluntad. A su vez, dicha comprensión de la vida implica que ningún mundo será plenamente nuestro, que nunca estaremos reconciliados con un mundo, sea el que sea, y nunca podremos dibujar el mundo perfecto y paradisiaco. Por esto, el filósofo catalán afirma que la condición humana es la de *seres en falta*. De esta forma, una filosofía de la finitud como la que postula Mèlich busca demostrar precisamente la fragilidad y la vulnerabilidad de la vida y la condición humana.

Al presentar la invitación a pensar a partir del hombre, del existente, concreto, de carne y hueso, Mèlich (2012) advierte que si bien la finitud es constitutiva de la condición humana:

Todo lo que pertenece a la naturaleza de los hijos del tiempo tiene que concretarse en una historia, en un trayecto histórico (...) En cada tiempo y en cada espacio, cada uno vive su finitud de formas y maneras diferentes, la expresa en lenguajes distintos, encuentra o descubre su falta de sentido. Por eso los hijos del tiempo pueden vivir su finitud con alegría o con dolor, o de las dos maneras al mismo tiempo, pero siempre de forma inquietante. (p. 24)

A propósito del vínculo entre la experiencia de la finitud y el *aspecto relacional* de la condición humana, Mèlich (2012, pp. 47-48) comenta que, en el tejido de interpretaciones, muy a menudo contradictorio, en el que vivimos, emerge una figura

que expresa una forma de la presencia inquietante de la finitud: el otro. Por lo tanto, la finitud se expresa en la necesidad de establecer relaciones con los otros.

A manera de síntesis sobre lo que implica la vivencia de la contingencia, Mèlich (2012, pp. 69-70) afirma que la experiencia siempre implica la finitud, en otras palabras, el ser humano no es un dios omnipotente e inmortal, no es totalmente amo ni señor de su vida y va a morir. La vida humana, precisa el filósofo catalán, es breve y contingente, por lo que en la vivencia de la finitud experimentamos los límites de la existencia humana. Dichos límites se relacionan con el hecho de nacer en un momento histórico y un contexto particular.

Este recorrido por la filosofía de la finitud que formula Joan-Carles Mèlich permite continuar explorando la vulnerabilidad que es constitutiva de la condición humana y hace parte de la experiencia de la contingencia. De acuerdo con lo dicho hasta el momento, la vulnerabilidad (de *vulnus*, “herida”) está inscrita en la condición humana y su aspecto relacional, interdependiente y condicionado. Un ser vulnerable, afirma Mèlich (2014a): “es el que puede ser herido y que, por eso, no es capaz de sobrevivir al margen de la atención y de la hospitalidad de otro, al margen de la compasión” (p. 314). En consecuencia, este autor argumenta que lo que resulta decisivo, según una filosofía de la vulnerabilidad, es la imposibilidad de superar la dependencia y la necesidad de acogimiento, en la medida que somos finitos, contingentes y frágiles; en cualquier momento podemos rompernos, porque estamos expuestos a las heridas del mundo (Mèlich, 2014a, p. 314).

En este mismo sentido, Adriana Cavarero (2009) menciona que la cuestión de la condición humana lleva a reconocer que todos somos únicos, singulares e incomparables y, por lo tanto: “somos todos vulnerables, esto es, al pie de la letra, heribles, porque la vulnerabilidad de nuestros cuerpos singulares, expuestos el uno al otro, constituye la condición humana que nos pone en común, pero dejándonos distintos” (p. 14). Para la pensadora italiana lo que está en juego al acoger el concepto de vulnerabilidad no es el fin de una vida humana, sino la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad del cuerpo vulnerable (Cavarero, 2009, p. 25).

En este punto es necesario advertir que Cavarero establece una distinción entre *vulnerable* e *inerte*, dos conceptos que son centrales para comprender el *horrorismo* y sus implicaciones, así como lo que podría resultar paradigmático en la experiencia de la crueldad. Cabe anotar que la exposición del concepto de *horrorismo* se retomará al término de esta reflexión sobre la condición humana.

Para Cavarero (2009, p. 60), *vulnerable* e *inerte* no son términos sinónimos. Como se dijo anteriormente, vulnerable es el ser humano en cuanto cuerpo singular abierto a la herida. Se puede afirmar entonces que la vulnerabilidad es un estatuto permanente en el ser humano que viene al mundo de forma frágil, dependiente y nunca abandona del todo esta condición. En palabras de Judith Butler (2006b): “No hay manera de deshacerse de esta condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregado al contacto con el otro” (p. 44). En esta misma línea, Mèlich (2010) afirma que “la presencia del otro nos recuerda esta vulnerabilidad estructural que nos constituye” (p. 245).

En cambio, Cavarero (2009, pp. 59-60) considera que el ser *inerte*, excluyendo la infancia y en algún caso la extrema vejez, depende de las circunstancias. El *inerte* es aquel que no tiene armas y, en esa medida, no puede ofender, matar o herir. En otras palabras, la pensadora italiana argumenta que el *inerte* se encuentra, bajo el ataque y el dominio del otro armado, en una condición de pasividad, de indefensión, y sufre una violencia a la que no puede escapar ni responder. El otro ocupa una posición de omnipotencia, lo que lleva a Cavarero a resaltar que toda esa escena está desequilibrada por una violencia unilateral en la que no hay simetría, ni paridad, ni reciprocidad. En síntesis, la distinción que establece esta autora entre el vulnerable y el *inerte* tiene que ver con que el vulnerable lo es siempre, mientras que el *inerte* sólo alguna vez, según el caso y con un grado variable de intensidad.

En sintonía con las consideraciones sobre la condición humana aportadas por el pensamiento de Arendt, Mèlich y Cavarero, Judith Butler (2006a; 2006b; 2010) ofrece reflexiones que contribuyen a la configuración de una *filosofía de la vulnerabilidad*. Butler (2006a, p. 46) parte de la sospecha de que a pesar de no venir del mismo lugar y no compartir una misma historia, es posible apelar a un nosotros, pues todos tenemos

alguna noción de lo que significa haber perdido a alguien. Según esto, el punto de partida de esta autora para pensar aquello que nos une es que somos todos vulnerables a la pérdida, al daño, al dolor, a la violencia, al miedo. Ante la exposición de la vulnerabilidad, Butler (2006a, p. 13) formula la pregunta por la forma de reflexión y deliberación política que habría que adoptar si consideramos la vulnerabilidad y la agresión como puntos de partida de la vida política.

De acuerdo con lo anterior, se advierte que la apuesta filosófica de Butler (2006a, pp. 45-46) aspira a reimaginar la posibilidad de una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y de la pérdida. Con esto en mente, la pensadora norteamericana considera que cada ser humano se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad física y social de su cuerpo, entendido éste como lugar público de deseo, afirmación y exposición. Por lo tanto, la vulnerabilidad sería consecuencia del cuerpo socialmente constituido que se encuentra amenazado por la pérdida, sujeto y expuesto a otros, y, en esa medida, es susceptible de sufrir violencias a causa de esa exposición. Aquí se observa la centralidad del cuerpo en la reflexión de Butler sobre la experiencia de la vulnerabilidad y la pérdida, por lo que cabe recoger unas palabras de esta autora en las que profundiza en este tema:

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío. (Butler, 2006a, p. 52)

La corporalidad, en la medida que resulta central para pensar la vulnerabilidad, también lo será, como se verá más adelante, para comprender la experiencia de la crueldad, en cuanto aquella supone la intervención sobre el cuerpo por medio de una violencia excesiva. Anticipando este abordaje, se puede decir con Butler (2006a, p. 55) que todo ser humano convive con una vulnerabilidad ante el otro que es constitutiva de la vida corporal y que está a merced de súbitos accesos venidos de otra parte que no siempre se pueden prevenir. Se trata de una vulnerabilidad que se exagera bajo ciertas

condiciones sociales y políticas, especialmente, dice la autora, cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados.

En este marco comprensivo, el concepto de *vida precaria*⁴ pretende expresar la continua exposición de la condición de vulnerabilidad a la posibilidad de ser ultrajada por otros. En otras palabras, expresa la facilidad con la que, en ciertos contextos y circunstancias, se puede eliminar la vida. Al respecto, Butler (2006a, p. 14) reconoce que el hecho de que otros puedan hacernos daño, que otros puedan sufrir un daño, que nuestra vida dependa de un capricho ajeno, es motivo de temor y de dolor. No es posible deshacerse de la dependencia fundamental que señala la herida (*vulnus*), por lo que “ninguna medida de seguridad va a impedir esta dependencia; ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho” (Butler, 2006a, p. 14). La condición vulnerable no puede ser exorcizada. Una vez más, la vulnerabilidad, la precariedad, la dañabilidad, la interdependencia y la exposición, antes que la racionalidad o la autonomía, se afirman como aquello que compartimos y constituye nuestra condición humana. La precariedad, afirma Butler (2010), expone “nuestra radical sustituibilidad y nuestro anonimato con relación tanto a ciertos modos socialmente facilitados de morir y de muerte como a otros modos socialmente condicionados de persistir y prosperar” (p. 31). En este marco comprensivo, la pensadora norteamericana advierte sobre el riesgo de negar la vulnerabilidad por medio de fantasías de dominación, algunas de ellas institucionalizadas, que pueden fortalecer los argumentos a favor de la guerra y la aniquilación del otro (Butler, 2010, p. 55). Podría anticiparse aquí la hipótesis sobre el ejercicio de la crueldad entendido,

⁴ Es importante resaltar que en el pensamiento de Judith Butler (2010, p. 16) la concepción de “precariedad”, entendida en términos existenciales e inscrita en la noción de condición humana, como constitutiva de aquella, aparece vinculada al concepto más específicamente político de “precaridad”. Por la vinculación entre la “precariedad” y la “precaridad” se entiende que “la vida exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal” (Butler, 2010, p. 30). La “precariedad” implica, según Butler (2010), “vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; y conlleva también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos nada. Recíprocamente, implica vernos afectados por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de los cuales permanecen anónimos” (pp. 30-31).

precisamente, como una forma de dominación, que contribuye a la negación por parte del sujeto cruel de la vulnerabilidad que lo configura.

Las consideraciones sobre la condición humana acabadas de exponer a partir del pensamiento de Arendt, Mèlich, Cavarero y Butler permiten retomar la reflexión sobre los alcances y las implicaciones del concepto de *horrorismo*, con el que se busca dar cuenta de una experiencia que ultraja e instrumentaliza la condición vulnerable del otro y que puede comprenderse como producto de las acciones de crueldad.

1.2.3.2 Sobre el horrorismo como ultraje a la condición vulnerable y efecto del ejercicio de la crueldad

Adriana Cavarero (2009) construye el concepto de *horrorismo* con el fin de poder nombrar y comprender las particularidades que para ella caracterizan la violencia contemporánea. No obstante, en el desarrollo que hace del concepto se observa que aquel resulta transversal a distintos momentos de la historia y se vincula con la condición vulnerable, constitutiva, como se pudo ver, de la condición humana.

De cara a los objetivos de este estudio, se postula que el concepto de *horrorismo* no solo permite nombrar y entender la violencia contemporánea, sino que aporta decisivamente a la comprensión de aquello que caracterizaría propiamente a la experiencia de la crueldad, permitiendo identificar algunas de las particularidades de la relación que se establece entre quien la ejerce y quien la padece, así como del contexto que favorece la configuración de este tipo de interacción. En este marco comprensivo, se formula la tesis de que la crueldad funciona como una categoría política que permite comprender, como su efecto, la producción de lo que Cavarero denomina *horrorismo*. Esto llevaría a entender la crueldad como la “otra cara” del *horrorismo*, lo que implica asumir, ya no la perspectiva de la víctima, del inerte, como propone Cavarero al recurrir a ese concepto, sino la de quien ejerce la crueldad, así como la del tipo particular de interacción que se genera y la del contexto que permite su ejercicio.

Como punto de partida para la exploración del concepto de *horrorismo*, Cavarero (2009, p. 14) advierte, a propósito de la vulnerabilidad de la condición

humana, que la tragedia de nuestro tiempo está justamente en las horribles circunstancias que nos obligan a percibir esa condición como ultrajada. Sobre este punto, la pensadora italiana insiste en que, dentro del amplio repertorio de las violencias humanas, existe una particularmente atroz cuyos fenómenos podrían ser resumidos bajo la categoría de *horrorismo* (Cavarero, 2009, p. 57). En la apuesta interpretativa de este estudio se postula a la crueldad como esa forma particular de violencia atroz, capaz de producir la experiencia *horrorista*. Aquí se observa cómo entran en juego distintos elementos característicos del mundo semántico de la crueldad (lo atroz, la violencia, el horror), que permiten reconocer las acciones crueles como parte de esa forma de violencia atroz que produce el ultraje de la condición humana.

Sobre este asunto, la autora señala que, en esa forma de violencia atroz, entendida aquí como crueldad, los indicios de excedencia (*hybris*), respecto de la figura del matar, se agregan y se multiplican, revelando un crimen más profundo que va a las raíces mismas de una condición humana que resulta profundamente ofendida (Cavarero, 2009, p. 62). Siguiendo a Cavarero (2009, p. 26), el crimen de la crueldad sería puesto en escena como una ofensa intencional a la dignidad de la víctima, en donde el objetivo primario no es matar, sino deshumanizar, ensañarse con el cuerpo en cuanto cuerpo y, en última instancia, instrumentalizar y ultrajar la condición vulnerable. De esta forma, los perpetradores de esta violencia extrema, que nulifica a los seres humanos, serían los sujetos de la crueldad, aquellos que, como diría la pensadora italiana, abrazan con convicción el horror.

Cabe conectar en este punto la perspectiva de Adriana Cavarero con las reflexiones de Myriam Revault d'Allones y sus implicaciones ético-políticas. En su obra *Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político*, Revault (2010) afirma que:

Lo terrible ha adoptado la apariencia de lo que el hombre hace al hombre, que es peor que la muerte. Esta cuestión es, en lo fundamental, la cuestión política: tal vez sea, de aquí en más, la cuestión política por excelencia. Lo que el hombre hace al hombre -al aniquilar lo humano antes de atentar contra la vida- transmite la muerte que él le inflige (...) El infierno, instalado (...) antes y no después de la muerte, es el lugar donde la vida desaparece mientras el hombre aún está vivo, donde el material humano -que ya no tiene nada de "humano"- se arrastra interminablemente a la espera de una muerte

que ni siquiera es ya una muerte, de modo que no se sabe muy bien si dicho material pertenece al animal, a la bestia salvaje o al hombre. (pp. 16-17)

El aniquilamiento de lo humano antes incluso del asesinato, antes de atentar contra la vida, representa el crimen, la ofensa y el ultraje que para Cavarero ocurre en la experiencia del *horrorismo* al nivel de la condición humana. Atentar contra la condición humana puede producir un “material humano”, una *nuda vida* (como se verá más adelante al abordar el pensamiento de Giorgio Agamben), que da la impresión de haber sido defenestrada, expulsada violentamente, del orden de lo humano hacia lo animal, hacia lo salvaje. Nos encontramos aquí de nuevo en los dominios del mundo semántico de la crueldad. Se puede postular entonces que un posible efecto del ejercicio de la crueldad sería la reducción, tanto simbólica como material, de la víctima al nivel de lo salvaje, lo bestial, lo crudo y, en última instancia, lo “inhumano”.

Sobre la producción de ese “material humano” del que habla Revault, Cavarero (2009, p. 61) afirma que se evidencia teatralmente en la escena infinita de la tortura, cuyo étimo remite al latín *torquere*: torcer, retorcer el cuerpo, *hacer un cuerpo reducido a migajas por el tormentum*. Siguiendo a esta pensadora, se advierte que en este tipo de escenas criminales se da una excedencia de significados respecto del crimen del homicidio, en casos de muerte violenta, e incluso frente a casos de deceso instantáneo o natural. Precisamente, en esa excedencia de significados es en donde se juega la particularidad de la experiencia de la crueldad, frente a otro tipo de violencias, agresiones, ultrajes o insultos. Esos significados tienen que ver con un tipo interacción en la que se inflige una vulneración de la condición humana, en el ejercicio de la crueldad por parte de un *poder soberano*. Esta vinculación entre la crueldad y el *poder soberano*, núcleo que caracteriza lo más propio de la experiencia de la crueldad, será abordado con mayor detenimiento en el segundo capítulo.

Por lo pronto, se puede continuar explorando con Cavarero las implicaciones del *horrorismo* como forma particular de violencia que traspasa la misma muerte, esto es, según se ha postulado, como efecto de la crueldad. Para la pensadora italiana el *horrorismo* conlleva un ataque directo a la singularidad, la unicidad y la pluralidad constitutivas de la condición humana, que se materializa en un cuerpo vulnerable

reconducido a la situación primaria de lo absolutamente inerme (Cavarero, 2009, p. 58). Es precisamente este ataque a los aspectos constitutivos de la condición humana, lo que para Cavarero (2009, p. 10) revela el núcleo desmedido y horrendo de ciertos crímenes, fundamentalmente, se dirá en este estudio, de aquellos que instauran la experiencia de la crueldad.

El *horrorismo*, dice Cavarero (2009, p. 60), expresa las circunstancias en las que la condición de inerme, como sucede en la tortura, es producida, querida, preparada y organizada por verdugos, en el marco de un sistema relacional y un contexto que les otorga el poder necesario para llevarlo a cabo. Esto obliga a la pensadora italiana a afirmar que “la tortura pertenece al tipo de circunstancias donde la coincidencia entre el vulnerable y el inerme es el resultado de una serie de actos, intencionales y programados, que buscan su realización” (Cavarero, 2009, p. 60). En el caso de los espectadores, Revault (2010) afirma que la experiencia del *horror* programado e intencional, “no sólo aísla, sino que anestesia al provocar una especie de embotamiento ante lo insoportable” (p. 19).

Antes de continuar con la exposición del pensamiento de Cavarero, cabe mencionar que la comprensión de la experiencia del *horrorismo* como algo intencional y programado se conecta con las reflexiones de Arendt sobre la “racionalidad” inscrita en los *campos de concentración (Lager)*. En *Los orígenes del totalitarismo* se lee que el *Lager* constituye la culminación de un proceso encaminado a producir la dominación total del ser humano y a aniquilarlo de manera sistemática (Arendt, 2006 [1951], p. 589; 609). Arendt sostiene que los *campos de concentración y exterminio* de los regímenes totalitarios sirven de laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que *todo es posible*. El *Lager* es la expresión de una dominación total cuyo objetivo último, afirma la pensadora judía, es la fabricación de la humanidad y la consecuente destrucción de la pluralidad en los seres humanos (Arendt, 2006 [1951], 615; 623; 625). Esta autora advierte que la administración del *Lager* por parte de las SS dio paso a una destrucción fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana (Arendt, 2006 [1951], p. 609).

En estos escenarios de la crueldad, como en la escena de la tortura, Arendt reconoce que la muerte se evitaba o se posponía indefinidamente.

En conexión con lo dicho por Arendt, Cavarero (2009, p. 60) profundiza en la fenomenología cruel de la tortura, en cuanto escena de *horror* en la que se prolonga e incrementa desmesuradamente el sufrimiento inscrito en el *vulnus* y el ser humano se ve reducido a un objeto totalmente disponible, objetivado por la realidad misma del dolor. En el centro de la escena cruel de la tortura, dice la pensadora italiana, se encuentra el cuerpo sufriente sobre el cual la violencia interviene, tomándose todo el tiempo requerido para extender una muerte que, de todas formas, no representa el final; puesto que el cadáver, el cuerpo muerto masacrado, es solo un residuo que puede seguir siendo ultrajado y expuesto para extender la experiencia del *horror* y la crueldad a los espectadores.

Por último, Cavarero (2009, p. 61) reflexiona que al ser el vulnerable también inerme, esto facilita la empresa del crimen contra la condición humana, convertida en unilateral con el fin de permitirse que la violencia se dé como irresistible e incluso ilimitable, de no ser porque la muerte del vulnerable, pese a todo, constituye siempre un límite. Es precisamente en el límite, afirma esta autora, en donde el *horror* mide la peculiaridad de su crimen, fundando su dominio. En este ámbito de lo ilimitado, de la desmesura, de la producción del inerme y el vulnerable ultrajado en el marco de la circunstancia unilateral, se funda el núcleo de lo que caracteriza la lógica del ejercicio y la experiencia de la crueldad que entraña, a su vez, la experiencia del *horrorismo*. Como se mostrará en el segundo capítulo, es el *poder soberano* el que puede imponer y administrar los límites y los umbrales de la vida y la muerte, de lo humano y lo inhumano.

En conclusión, el concepto de *horrorismo*, como el de lo *siniestro*, permite adentrarse en la lógica y la dinámica de una interacción atravesada por el ejercicio y el padecimiento de la crueldad. Se trata de una experiencia que podría comprenderse como una forma de violencia extrema que produce una ofensa, un ultraje, intencional y programado a la dignidad de las víctimas y los espectadores. En este sentido, el ejercicio de la crueldad atenta contra la singularidad, la unicidad, la pluralidad y la

vulnerabilidad que constituyen la condición humana, produciendo experiencias profundas de *horrorismo*. Por lo visto en los elementos entretajidos en el mundo semántico de la crueldad y en las características de las experiencias de *horrorismo*, se puede postular que ésta última está asociada a una relación de poder, de dominación, de ejercicio de la soberanía sobre la vida y la muerte de otros, en condiciones de completa indefensión, asimetría, desequilibrio, exceso, desmesura y “omnipotencia”. En consecuencia, el concepto de crueldad incorpora la perspectiva de un *poder soberano* que produce la experiencia de *horror*, representando así la “otra cara” del *horrorismo*.

1.2.4 Cuarta aproximación. Lo crudo y la crudeza: La experiencia cruel del mundo y la existencia

Como una cuarta y última aproximación al mundo de la crueldad, la etimología grecolatina y castellana ofrece un campo semántico que se relaciona con la forma como se nos presenta el mundo y cómo lo experimentamos. Cabe aclarar que este campo semántico se entrecruza con los anteriores, de tal manera que las consideraciones hechas en este apartado pueden complementar la comprensión sobre la forma en que se experimenta la crueldad ejercida por otros. En el Anexo D se presentan las principales palabras y acepciones que configuran esta dimensión del tejido semántico de la crueldad.

1.2.4.1 La experiencia cruel de la existencia

La cuarta aproximación al mundo semántico de la crueldad permite explorar un aspecto de este concepto que ya no tiene que ver, necesariamente, con el ejercicio que hace de ella alguien y los efectos que esto genera sobre sus víctimas y los espectadores de su puesta en escena, sino con la experiencia cruel de la existencia, del mundo y de las cosas. No obstante, es posible postular que la experiencia cruel de la existencia puede ser una imposición, un efecto, del ejercicio de la crueldad por parte de un *poder soberano* (humano o divino).

En este marco semántico, un acontecimiento, un suceso, un fenómeno o la realidad⁵ y la existencia en sí mismas, pueden experimentarse de forma cruel. Esto se traduce en ideas y sentimientos que configuran una experiencia caracterizada como: insufrible, insoportable, inexorable, incómoda, excesiva, dolorosa, infortunada, adversa, triste, penosa, tormentosa, amarga, horrible, espantosa o siniestra (teniendo en cuenta la densidad semántica explorada en el apartado anterior sobre lo *siniestro* y lo horrible). La expresión *Crudelis vita* de Virgilio (Miguel y Navas, 2000 [1897]), resumiría esta experiencia cruel de la propia existencia y de sus condiciones, dolores, sufrimientos, castigos y penalidades. El mundo, la realidad, la existencia o los dioses, según el marco comprensivo o la perspectiva que se asuma, se experimentan como despiadados e insensibles ante nuestros padecimientos y nuestro clamor por una mejor suerte. Los acontecimientos se perciben inexorables e insobornables. Los dioses y sus designios se interpretan como ingratos, desdeñosos y, en el peor de los casos, indiferentes ante las plegarias humanas: “*Crudelis Neptunus tanto amor*” (insensible Neptuno a tanto amor) (Miguel y Navas, 2000 [1897]).

A propósito de esta experiencia cruel de la realidad y de la propia existencia, el filósofo francés Clément Rosset (1994) escribió *El principio de crueldad*. Para este autor, existe un misterioso y esencial vínculo que relaciona la verdadera alegría de vivir con un conocimiento íntimo y constante de la muerte (Rosset, 1994, p. 8). Afirma que la intensidad de aquella alegría es directamente proporcional a la *crueldad del saber*, pues se trata de una alegría acompañada por el brillo que le da el *sentimiento cruel* de lo irrisorio de toda existencia. Como punto de partida, Rosset identifica la crueldad como una forma de saber y sentir vinculados al conocimiento y la experiencia de la finitud y la contingencia que constituyen toda existencia. Ahora, aquí la crueldad asume una función “positiva” al impulsar la alegría de vivir y la resistencia a la muerte.

Como desarrollo de esta idea inicial, Rosset (1994, p. 11) postula que todo lo que tiende a atenuar la crueldad de la verdad y las asperezas de lo real, desacredita la

⁵ El concepto de realidad se trabaja en este estudio a partir de las reflexiones de Clément Rosset (1994) sobre el *principio de crueldad*.

más genial de las empresas. En otras palabras, el filósofo francés afirma que no hay pensamiento u obra sólida más que en el registro de *lo despiadado* y de *la desesperación*, en tanto disposición refractaria a toda espera, a toda esperanza. En lo dicho por Rosset, se observa que la experiencia de la crueldad se inscribe en el orden de un tipo de relación que se puede tener con la verdad y la realidad. Dicha experiencia se caracterizaría por una impresión afectiva inscrita en el registro de lo despiadado y la desesperación.

Antes de continuar con la exposición de la comprensión que ofrece Rosset sobre la crueldad, es posible ejemplificar este aspecto de la experiencia cruel de la realidad y de la existencia, bajo el registro afectivo de la desesperación, por medio de la figura de Emil Cioran que construye Peter Sloterdijk (2011) en la interpretación que hace de la vida y la obra del pensador rumano. Como punto de partida y carta de presentación de su vida y su obra, es necesario ceder la palabra al propio Cioran (2009), quien, *En las cimas de la desesperación*, escribe:

Yo y el mundo

El hecho de que yo exista prueba que el mundo no tiene sentido. ¿Qué sentido, en efecto, podría yo hallar en los suplicios de un hombre infinitamente atormentado y desgraciado para quien todo se reduce en última instancia a la nada y para quien el sufrimiento domina el mundo? Que el mundo haya permitido la existencia de un ser humano como yo prueba que las manchas sobre el sol de la vida son tan grandes que acabarán ocultando su luz. La bestialidad de la vida me ha pisoteado y aplastado, me ha cortado las alas en pleno vuelo y me ha negado las alegrías a las que hubiera podido aspirar (...) todo ha resultado ser más débil que la irracionalidad de este mundo, el cual ha vertido en mí todos sus recursos de negatividad envenenada. La vida no resiste a penas a una alta temperatura. Por eso he comprendido que los hombres más atormentados, aquellos cuya dinámica interior alcanza el paroxismo y que no pueden adaptarse a la apatía habitual, están condenados al hundimiento. En el desarraigo de quienes habitan regiones insólitas hallamos el aspecto demoníaco de la vida, pero también su insignificancia, lo cual explica que ella sea el privilegio de los mediocres. Sólo éstos viven a una temperatura normal; a los otros les consume un fuego devastador. Yo no puedo aportar nada al mundo, pues mi manera de vivir es única: la de la agonía (...) Mediante el látigo, el fuego o el veneno, obligad a todo ser humano a realizar la experiencia de los últimos instantes, para que conozca, en un atroz suplicio, esa gran purificación que es la visión de la muerte. Dejadle luego irse, correr aterrado hasta que se caiga de agotamiento. (pp. 30-31)

La vida y la obra de Emil Cioran están atravesadas, de forma constitutiva, por la experiencia cruel del mundo y la existencia. Una experiencia tal se caracteriza, en el caso de Cioran (2009, p. 10), por advertir con una cruel lucidez: un sinsentido que permea toda la cotidianidad; un hastío fundamental en el que todo se vacía de contenido; un padecimiento desgarrador; un aburrimiento o un tedio profundo; y, en última instancia, por el paroxismo de la desesperación que lleva a la necesidad vital de desbordar los límites del yo en actos líricos de creación, a la manera de una liberación, de una explosión saludable que evite poner término a sus noches. Al respecto, Cioran (2009) comenta:

Hay experiencias a las que no se puede sobrevivir. Experiencias tras las cuales se siente que ya nada puede tener sentido. Después de haber conocido las fronteras de la vida, después de haber vivido con exasperación todo el potencial de esos peligrosos confines, los actos y los gestos cotidianos pierden totalmente su encanto, su seducción. Si se continúa, sin embargo, viviendo, es únicamente gracias a la escritura, la cual alivia, objetivándola, esa tensión sin límites. La creación es una preservación temporal de las garras de la muerte (...) El paroxismo de las sensaciones, el exceso de interioridad nos conduce hacia una región particularmente peligrosa, dado que una existencia que adquiere una conciencia demasiado viva de sus raíces no puede sino negarse a sí misma. (pp. 20-22)

Sobre la experiencia cruel del mundo y la existencia que configura la vida y la obra de Emil Cioran, Sloterdijk (2011, p. 258) afirma que el pensador rumano, a diferencia de lo que ocurre con Husserl, trabaja con una *epojé* patológica. Dicha *epojé* sería el efecto de la experiencia de la crueldad de la propia existencia y de la vida en general. El desarraigo de Cioran, argumenta Sloterdijk, no se funda en una toma de distancia teórica contemplativa respecto de la vida normal e ingenua, por el contrario, brota de la maldición de encontrarse a sí mismo como una anomalía realmente existente. Cioran no toma distancia de forma arbitraria, sino que esa distancia puede encontrarse ya antes de toda teoría como el efecto de un padecimiento del ser presente, en consecuencia, su crítica ha sido precedida por la tortura del existir.

Dentro de los múltiples fenómenos y acontecimientos que pueden articular una experiencia cruel de la existencia, Sloterdijk (2011, p. 258) identifica que el punto arquimédico de Cioran, desde el cual saca de sus goznes la visión del mundo normal y

su superestructura filosófica y ética, es el descubrimiento del privilegio de dormir, del que se benefician como de la cosa más natural todos los demás espíritus y, entre ellos, los que se consideran implacablemente críticos. Sobre este punto, el propio Cioran (2009) advierte:

El fenómeno capital, el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua (...) El insomnio es una lucidez vertiginosa que convertiría el paraíso en un lugar de tortura. Todo es preferible a ese despertar permanente, a esa ausencia criminal de olvido. Las horas de vigilia son, en el fondo, un interminable rechazo del pensamiento por el pensamiento, son la conciencia exasperada por ella misma, una declaración de guerra, un ultimátum que se da el espíritu a sí mismo. (pp. 9-10)

Sloterdijk (2011, p. 258) continúa su reflexión sobre Cioran, advirtiendo de una clarividencia sin precedentes para desencantar la totalidad de los constructos positivos y utópicos, que se encuentra fundada en ese estigma que penetra su existencia: el insomnio. El insomnio, tanto literal como metafórico, es el signo característico del existente que es Cioran y configura la *epojé* envenenada del pensador rumano. Sobre este aspecto constitutivo de la experiencia cruel en el caso de Cioran, Sloterdijk (2011) precisa:

El insomnio no es un supuesto fabricado, no es un hábito del sujeto que se ejercita, ni una vacación provisional de la propia vida a favor de una atención pura, ni mucho menos una preparación teórica para la revolución práctica. Al insomne se le impone un cuestionamiento de la existencia y sus ficciones que alcanza más hondo que cualquier deconstrucción meditabunda, subversiva o agresiva. Para el sujeto insomne se produce de manera no pretendida la evidencia de que todos los actos tanto de la vida ingenua como de la vida crítica son descendientes del privilegio de dormir, que permite a quienes lo tienen regresar una y otra vez a una mínima ilusión vital. El sueño cumple el deseo de alivio que tiene el hombre cansado mediante discretos hundimientos del mundo; es la pequeña moneda redentora del mal; su venida responde a la oración natural del cansancio. (p. 259)

Las reflexiones de Sloterdijk sobre las implicaciones del insomnio permiten dimensionar la profundidad de la experiencia cruel de la existencia. La crueldad anidaría en la imposibilidad de acceder al privilegio de dormir y lo que esto conlleva en términos de las pequeñas redenciones, del alivio y el descanso que aporta a la existencia. El insomnio representa entonces un fenómeno paradigmático de la experiencia cruel de la existencia, que la dota del carácter insufrible, insoportable,

inexorable, implacable, insensible, excesivo, doloroso, agónico, tormentoso, horrible, espantoso y *siniestro* que configura parte del mundo semántico de la crueldad. A propósito de esta comprensión, cabe resaltar el siguiente comentario de Sloterdijk (2011):

El a priori del insomnio de Cioran abre por el contrario para el pensamiento la posibilidad de que no sea atendido el ruego del sujeto de que se suspenda temporalmente la coacción del mundo que impone la vida. Es en este sentido la meditación de lo inaudito, que ha de soportarse como vigilia permanente. Una existencia semejante es una tortura en la que el torturador no se identifica y no hace sus preguntas con precisión (...) El insomnio es la deconstrucción sin deconstructivistas. (p. 259)

Finalmente, Sloterdijk (2011, p. 259), con el fin de comprender lo característico de la obra de Cioran, pregunta: ¿Cómo puede el efecto paralizador del sueño perdido ser invertido en una posición activa? A esto responde el filósofo alemán que Cioran lo logra de una doble manera: transformando, como él mismo dice, su agotamiento en elección, y obteniendo de la vigilia forzosa un intenso deseo de venganza. De esta forma, la conciencia rebelde, constantemente agudizada por la privación de sueño, “se consagra a la tarea de transformar el veneno del Ser que su existencia recibe en precisas fuerzas inmunizadoras y de denunciar al envenenador. *Nihil contra venenum nisi venenum ipse* (nada mejor contra el veneno que el veneno mismo)” (Sloterdijk, 2011, p. 260).

Se podría concluir entonces, que Emil Cioran, ante la experiencia cruel de la existencia y el mundo, crea una obra “cruel” que busca conjurar dicha experiencia. Sobre este punto Sloterdijk (2011) concluye:

Lo que constituye la singularidad de Cioran es el haber desarrollado una praxis del pensar sistemáticamente revanchista. No es en condición de vengador por un asunto privado, ni de humillado u ofendido en sentido sociológico como campea Cioran contra las tentaciones del Ser y las invitaciones de la fe, sino en cuanto medio de una ira trascendente y agente de un escepticismo ofensivo. Es un Job colérico que exhibe sus defectos como argumentos contundentes contra el sádico Creador. (p. 260)

La irrupción de la figura de Cioran en el desarrollo de la exposición sobre la comprensión que ofrece Clément Rosset (1994, p. 11) de la crueldad se hizo con el fin

de ejemplificar aquél principio que anunciaba este autor, según el cual, no hay pensamiento u obra sólida más que en el registro de *lo despiadado* y de *la desesperación*, en tanto disposición refractaria a toda esperanza. No es fácil encontrar un ejemplo más claro que el de Cioran para ilustrar este principio, así como la experiencia cruel de la existencia que deriva en una obra cruel, que expone y denuncia, sin compromisos, este tipo de relación con la verdad y la realidad.

La exposición del pensamiento de Rosset (1994, p. 12) se puede retomar diciendo que este autor postula una *ética de la crueldad* e indaga por los principios que la rigen. Se trata de una ética, según el autor, cuyo respeto o irrespeto calificaría toda obra filosófica. Los principios que constituyen dicha ética de la crueldad son: 1) el *principio de realidad suficiente* y 2) el *principio de incertidumbre*.

Para desarrollar el *principio de realidad suficiente*, Rosset (1994) parte de la tesis de que “toda filosofía es una teoría de lo real, al ser resultado de *fijar* la mirada en las cosas” (p. 13). De esta forma, el pensador francés postula que toda filosofía, en el fondo, es una ontología (teoría de lo real) y en su labor de fijar la mirada sobre las cosas, así como en el producto “artesanal” de dicho ejercicio, estaría involucrada un tipo de relación y tratamiento particular de la crueldad “inherente” a ese mirar. Se podría decir que las recomposiciones filosóficas de lo real son o implican procesos, mecanismos y estrategias para administrar la crueldad del mundo y la existencia.

Según Rosset (1994, p. 17), en el desarrollo de esta labor filosófica emerge el sentimiento de que la realidad jamás revelará las claves de su propia comprensión, ni las reglas para su descodificación y para el desciframiento de su sentido. Se tropieza con lo real, no por su inagotable riqueza, sino por su pobreza en razones de ser. En otras palabras, “la realidad no contribuye a su propia inteligibilidad” (Rosset, 1994, p. 17). Esto obliga, en ciertas ocasiones, a buscar su principio fuera de lo real, lo que lleva a:

Postular la idea de una *insuficiencia intrínseca de lo real*. En otras palabras, se trata de la idea de que la realidad solo podría ser tenida en cuenta filosóficamente mediante el recurso a un *principio exterior* a la realidad misma (la Idea, el Espíritu, el Alma del mundo, etc.). Dicho principio exterior estaría destinado a fundamentarla, a explicarla

e incluso a justificarla (motivo esencial de la filosofía occidental). (Rosset, 1994, p. 17)

El pensador francés contrapone a la idea de una *insuficiencia intrínseca de lo real*, la de una *suficiencia de lo real*, que traduce, siguiendo a Leibniz, en el *principio de realidad suficiente* (Rosset, 1994, pp. 18-19). Rosset afirma que este principio implica la problemática de filosofar a propósito y a partir de la sola realidad y de la experiencia inmediata. Por el contrario, el menosprecio por la realidad inmediata es expresión del *principio de realidad insuficiente*.

Sobre esta polémica, Rosset (1994, p. 21) afirma que la gran debilidad de los argumentos filosóficos que tienden a hacer dudar de la absoluta realidad de lo real consiste en ocultar la verdadera dificultad que existe para tomar en consideración lo real y solo lo real. Se trata de una dificultad que reside principalmente en el carácter doloroso e incomprensible de la realidad. En otras palabras, que resultan claves para la comprensión del mundo semántico de la crueldad desde esta cuarta aproximación, Rosset (1994) afirma que: “la desavenencia filosófica con lo real no tiene su origen en el hecho de que la realidad sea inexplicable si nos limitamos a ella sola, sino, más bien, en el hecho de que sea *cruel*” (p. 21).

En consecuencia, Rosset (1994, p. 21) argumenta que el *principio de realidad suficiente*, que priva de toda posibilidad de distancia o de recurso con relación a lo real, constituye un riesgo permanente de angustia intolerable, pues, hacer ver las cosas tal como son se toma como un *terrible* mal. Por *crueldad de lo real*, el filósofo francés entiende, en primera instancia: “la naturaleza intrínsecamente dolorosa y trágica de la realidad” (Rosset, 1994, p. 21). Esto resulta fundamental para la comprensión de este campo del mundo semántico de la crueldad. Rosset identifica así el carácter cruel de la realidad, antes que el de su incomprensibilidad, como el fundamento de la actividad y la actitud filosófica que postula el principio de insuficiencia de lo real. Según esto, antes que de un problema “cognitivo”, se trata de un “obstáculo afectivo” en la construcción de ontologías, de cara a la angustia, difícil de tolerar, del *principio de realidad suficiente*. La crueldad de lo real interviene de esta forma en el camino que,

en el principio, toma la reflexión filosófica. En segunda instancia, Rosset (1994) entiende por crueldad de lo real:

El carácter único y, por lo tanto, irremediable e inapelable de esa realidad -carácter que impide, a la vez, mantenerla a distancia y atenuar su rigor tomando en consideración una instancia cualquiera que fuere exterior a ella-. *Cruor*, de donde deriva *crudelis* (cruel), así como *crudus* (crudo, no digerido, indigesto), designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel, y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta. (p. 22)

Ante este panorama etimológico, Rosset (1994, pp. 22-24) afirma que la realidad es cruel e indigesta, en cuanto se la despoja de todo lo que no es, a fin de considerarla solo en sí misma. De esta forma, el hecho que la realidad sea cruel, dolorosa y trágica, se articula con el que sea única, irremediable e inapelable, impidiendo una distancia “trascendente” segura. Según esto, la inmanencia de lo real, tomada en toda su radicalidad, es constitutivamente cruel, particularmente, en la experiencia que tiene de ello el existente concreto y singular que somos cada uno. En consecuencia, se podría decir que la postulación de cualquier forma de trascendencia se interpretaría como una búsqueda de expiar o conjurar la crueldad de la realidad. Aquí se encuentra lo que Rosset identifica como la doble crueldad de lo real, que implica reconocer que no solo es horrorosa la verdad, sino que además es cierto que lo es, es decir, es *efectivamente* horrorosa. Una realidad amarga, dice el pensador francés, es así mismo y para colmo de crueldad, una realidad real. Lo anterior lleva a postular que lo más cruel de la realidad no reside en su carácter intrínsecamente cruel, sino en su carácter ineluctable e indiscutiblemente real.

Rosset (1994, p. 26) argumenta que la realidad supera la facultad humana de comprensión, pero, no obstante, se logra, la mayoría de las veces, algún vago compromiso intelectual con lo real. No así en el caso de la afectividad. Al respecto, este autor afirma que la realidad excede, en todo sentido, la facultad humana de tolerancia. De esta forma, el filósofo francés encuentra una mayor fuerza de la crueldad de la realidad en la disposición afectiva frente a lo real que en la intelectual. En relación

con la afectividad, lo cruel puede hacerse intolerable de tal manera que lleva a buscar formas de evasión, fuga o resistencia.

La aceptación de lo real supone para Rosset (1994, pp. 26-28), bien la pura inconsciencia o bien una conciencia que fuese capaz al mismo tiempo de conocer lo peor y no ser afectada mortalmente por ese conocimiento. Sin embargo, el pensador francés declara que esta última capacidad se encuentra absolutamente *fuera del alcance* de las facultades humanas, a menos que se mezcle con ella algún favor extraordinario, como sería el caso de la “alegría” para el propio autor o la “gracia” para Pascal. En este marco, Rosset reflexiona sobre la idea de que el hombre es el ser que se ha aventurado en el conocimiento de una verdad a la que es incapaz de hacer frente, en última instancia, a un destino contradictorio y trágico (por ser al mismo tiempo necesario e imposible). Por esta razón, Rosset (1994) afirma que: “lo que resulta más definitivo y notorio en la llamada condición humana (...) es estar provisto de saber (...) y, a la vez, desprovisto de recursos psicológicos suficientes para hacer frente a su propio saber” (p. 28). De tal manera, se vincula en el pensamiento de Rosset el problema de la crueldad de la realidad con la condición humana. Relación que viene explorándose desde la primera aproximación al mundo semántico de la crueldad.

El propio Rosset (1994, pp. 30-31) reconoce el temor y la angustia que conlleva la idea de aceptar la realidad en sí misma, esto es, en toda su crudeza, siendo esta una experiencia de la realidad por encima de la capacidad de procesamiento y asimilación. En este punto, el pensador francés señala que, a diferencia de obras como la de Cioran, la mayoría de empresas filosóficas no tratan de revelar la verdad, sino, más bien, de hacer que se olvide, esto es, hacer que “pase” su crueldad. Lo anterior implica reconocer que “la verdad sólo es admisible hasta cierto grado de crueldad, más allá del cual se encuentra marcada con una prohibición” (Rosset, 1994, p. 34). Al respecto, Rosset (1994, p. 35) afirma que, si bien la realidad puede, en efecto, ser cruel, no por ello es menos real (*Dura lex sed lex: realitas crudelis sed realitas*); por lo que lo real resulta indiferente por completo a los que atormenta o incluso aniquila. Así, como parte de una ética de la crueldad, Rosset postula que un pensamiento trágico sugiere la idea

más cruel, menos tranquilizadora e ilusoria, pero verdadera, es decir, se aboca al *principio de realidad suficiente*.

En este punto es necesario dar paso al segundo principio que rige la *ética de la crueldad* según Rosset (1994, p. 12), a saber, el *principio de incertidumbre*. De acuerdo con el pensador francés, este principio puede servir de criterio para separar verdaderos de falsos filósofos, pues:

Un gran pensador siempre es uno de los más reservados en cuanto al valor de las verdades que sugiere, mientras que a un filósofo mediocre se le reconoce, entre otras cosas, por estar siempre convencido de la verdad de las necedades que enuncia. Sin embargo, la verdad filosófica está destinada a la duda y la incertidumbre (...) toda realidad interesante, lo mismo que toda verdad profunda, es esencialmente ambigua, por no decir paradójica. (Rosset, 1994, p. 42)

A partir de lo anterior, Rosset (1994, pp. 42-43) afirma que el interés principal de una verdad filosófica consiste en su virtud negativa, es decir, en su fuerza para disipar ideas mucho más falsas y denunciar aquellas que se mantienen erróneamente como verdaderas y evidentes. En otras palabras, una verdad filosófica, dice el pensador francés, posee un carácter esencialmente higiénico: no procura ninguna certidumbre, pero protege al organismo mental contra el conjunto de gérmenes portadores de ilusión y locura. De esta forma, Rosset postula que la incertidumbre es inherente a las verdades filosóficas y es ella la que les confiere su debilidad, pero también su fuerza.

A propósito de la relación del *principio de incertidumbre* con la crueldad, Rosset (1994) afirma que la incertidumbre es cruel, en la medida que “la necesidad de certidumbre es acuciante y, aparentemente, indesarraigable en la mayoría de los hombres” (p. 50). En este punto se toca un aspecto de la condición humana: la intolerancia hacia la incertidumbre. Intolerancia que arrastra a muchas personas a “sufrir los peores males, y los más reales, a cambio de la esperanza, por vaga que sea, de una ínfima certidumbre” (Rosset, 1994, p. 50). Aquí cabe señalar que una de las acepciones vinculadas al mundo semántico de la crueldad tiene que ver con la servidumbre a la que un individuo no está acostumbrado. Rosset (1994, pp. 54-55) cierra precisamente su reflexión sobre el *principio de incertidumbre* postulando su relación con la servidumbre. Al respecto, comenta que el gusto por la certidumbre a

menudo está asociado a un gusto por la servidumbre, muy extraño, pero universalmente observable. Rosset afirma que ese gusto por la servidumbre se explica menos por una tendencia incomprensible hacia la sumisión como tal, que por la esperanza de ganar un poco de certidumbre a cambio de una ciega obediencia a quienes se declaran garantes de la verdad.

Hasta este punto, la *ética de la crueldad* formulada por Clément Rosset y la presentación que hace Peter Sloterdijk de la figura de Emil Cioran permitieron explorar parte de este campo del mundo semántico de la crueldad, ofreciendo elementos característicos de una experiencia cruel de la existencia y la realidad. En el siguiente apartado se aborda otro aspecto de la experiencia de la crueldad en la manera en que se presentan en ocasiones las cosas, esto es, la crudeza y lo crudo.

1.2.4.2 La crudeza de las cosas

En los planteamientos de Rosset acabados de exponer se encuentra ya una referencia a este campo semántico de la experiencia de la crueldad. Cabe recordar que el filósofo francés, al comprender la realidad como cruel, uno de los términos de referencia que utiliza es el de *crudus*. De esta forma, Rosset (1994, p. 22) puede hablar de la realidad haciendo referencia a aquello crudo, sangriento, desprovisto de sus atavíos o aderezos habituales, es decir, la realidad sangrante, que se presenta en toda su crudeza y genera un efecto o sensación de “indigestión”. Esto resulta significativo en la medida que muestra, como se profundizará a continuación, el juego semántico que *crudus*, como acepción de lo cruel y la crueldad, presenta entre su sentido literal y su sentido figurado o simbólico.

Es necesario retomar entonces otros términos y acepciones que configuran el tejido semántico de lo crudo y la crudeza como parte de la experiencia de la crueldad. Al respecto, en la etimología grecolatina se encuentra que cruel (*crudelis, homós*) se relaciona con crudo (*crudus, krudo*) y salvaje (*saevus, ferus*). En este campo semántico, lo cruel, lo crudo y lo salvaje se dicen de las cosas: crudas, verdes, no maduras, sin cocer, sin refinar, sin tratar, sin preparar, sin curar, sin cocción al fuego o que no están al punto conveniente. Lo anterior también hace referencia a aquello que está sin digerir

o mal digerido, es difícil o no puede digerirse, está mal asimilado o no es asimilable; ya sea un alimento, una circunstancia o un acontecimiento. La dificultad para digerir o asimilar algo genera indigestiones y se dice, también, que la persona padece crudezas. Esto tiene que ver con el exceso y la desmesura (*hybris*), particularmente referida a la ingesta de comida y bebida.

El último punto tratado, sobre lo no asimilable o no digerible, permite conectar con el apartado anterior sobre la experiencia cruel de la existencia, la verdad y la realidad, como aquello que, siguiendo las reflexiones de Rosset, no puede digerirse o asimilarse del todo. Incluso, este campo semántico se amplía al considerar los hechos o circunstancias que se recrudecen, se encrudecen, se agravan, se endurecen, se empeoran o exasperan. También se dice de la herida que vuelve a sangrar (no cicatrizada) y de algo terrible que vuelve a empezar. Lo crudo de la realidad, de una experiencia o circunstancia, pasa por su presentación desnuda, descarnada, aún no procesada desde los marcos socioculturales que permiten simbolizar, interpretar, distinguir, categorizar, explicar e incluso predecir y controlar. De nuevo emerge, en relación con lo crudo, el juego semántico entre el sentido propio, literal, y el figurado, simbólico y metafórico. Según esto, se puede afirmar que en la experiencia de lo crudo emerge una dimensión simbólica que pone en el escenario la referencia a lo bestial, lo feroz, lo salvaje y lo primitivo; sin poder desconocer las resonancias que esto tiene con las consideraciones sobre lo humano y lo inhumano y los posibles tránsitos o tránsitos entre estas categorías a partir del ejercicio y la experiencia de la crueldad.

Por lo tanto, en este campo del mundo semántico de la crueldad, configurado en torno a lo crudo y la crudeza de las cosas, las situaciones, los lugares e incluso las personas, aquello se presenta y experimenta en su “estado natural o primitivo”. Resuena aquí también el sentimiento de lo *siniestro* que Freud identificaba con el retorno de lo reprimido y lo primitivo que debía permanecer oculto. Precisamente, este retorno de lo primitivo y lo salvaje al escenario de lo “civilizado”, se relaciona, literal y figurativamente; con la carne cruda, sangrante, la carne de persona (*flesh*), y, especialmente, con aquel que devora todo crudo, con “el salvaje o la bestia” que come carne cruda. Usualmente, el canibalismo es representado como paradigma de

salvajismo. Asimismo, en este campo semántico se hace referencia a la crudeza ritual de la carne y la sangre que se ofrecen en sacrificio. Respecto al tipo de personajes que encarnan este campo semántico de la crueldad, en la etimología se encuentra que son caracterizados como sangrientos, sanguinarios, que se complacen en la sangre, que esparcen sangre, que desgarran, que hieren, que generan matanzas y carnicerías.

La persona cruel, cruda, salvaje y despiadada, es aquella que es caracterizada como: no cultivada, sin elegancia, grosera, bruta, ruda, tosca, no domesticada, primitiva, no civilizada, bárbara, falta de educación o ajena a las normas sociales [ver Anexo D]. A su vez, es posible relacionar las características de este tipo de personas con las particularidades de los lugares que habitan y en los cuales llevan a cabo sus rituales “primitivos”. Se trata de lugares agrestes, silvestres, indómitos, no cultivados, escarpados, lejanos, de difícil acceso. En la cosmovisión griega estos escenarios hacían referencia al *agrioi*, a los lugares que no hacen parte de la *polis*, del orden y de la civilización. Lugares en los que se encuentran las bestias, los brutos sin vida social, sin ágora, sin leyes ni hospitalidad como: los centauros, medusa, Polifemo⁶, las *ménades* y, como se analizará en el tercer capítulo, las *bacantes* en la tragedia homónima de Eurípides.

⁶ En un pasaje de la *Odisea* se lee lo siguiente que retrata la figura cruel de Polifemo, incorporando distintos elementos del mundo semántico de la crueldad. En el encuentro entre Odiseo, sus compañeros de periplo y Polifemo, Odiseo responde a las preguntas del Cíclope sobre quiénes son y cuál es su rumbo y, acto seguido, en la traducción de José Luis Calvo, se lee lo siguiente: “Así hablé, y él no me contestó nada con *corazón cruel*, mas lanzóse y echó mano a mis compañeros. Agarró a dos a la vez y los golpeó como a cachorrillos, y sus sesos se esparcieron por el suelo empapando la tierra. Cortó en trozos sus miembros, se los preparó como cena y se los comió, como un león montaraz, sin dejar ni sus entrañas ni sus huesos llenos de meollo” (Homero, *Od.*, IX, 280-290). En la versión de José Manuel Pabón se lee: “Dije así, pero nada repuso su *espíritu impío*. Dando un salto, sus manos echó sobre dos de mis hombres, los cogió cual si fueran cachorros, les dio contra el suelo y corrieron vertidos los sesos mojado la tierra. En pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena: devorada, al igual del león que ha crecido en los montes, sin dejarse ni entrañas ni carnes ni huesos meolludos y nosotros, en llanto, testigos del acto maldito, levantamos las manos a Zeus, *del todo impotentes*” (Homero, *Od.*, IX, 280-295). Resalto con cursivas las expresiones *corazón cruel* y *espíritu impío*, porque representan una variación significativa entre las traducciones y reflejan dos características del mundo semántico de la crueldad, a saber, la afectividad cruel y la impiedad que las víctimas perciben en ese tipo de acciones. Asimismo, se resalta en cursiva la expresión *del todo impotentes*, porque expresa un aspecto propio de la experiencia de la crueldad por parte de las víctimas en su interacción con un *poder soberano*. Se trata de un aspecto que se aborda en el segundo capítulo de este estudio.

De esta forma se cierra la exploración del mundo semántico de la crueldad, a partir de cuatro aproximaciones en las que se abordaron: las características de quien ejerce la crueldad y se presenta como cruel; el desplazamiento de lo humano que se pone en juego en la relación que se establece entre la crueldad y lo salvaje; los efectos de la crueldad sobre las víctimas y el público espectador de su puesta en escena, principalmente articulados en las experiencias de lo *siniestro* y del *horrorismo*; y, por último, la experiencia cruel de la existencia, el mundo y las cosas que se presentan en toda su crudeza. Es importante precisar que, si bien se llevó a cabo un ejercicio de análisis e interpretación de distintos campos del mundo semántico de la crueldad, aquellos no pueden comprenderse de forma aislada; puesto que, como pudo verse en distintos momentos del desarrollo temático, las palabras, las acepciones, las interpretaciones y las implicaciones se articulan y complementan para ofrecer un panorama más complejo y profundo de la experiencia de la crueldad.

CAPÍTULO 2. EL PODER SOBERANO Y LA EXPERIENCIA DE LA CRUELDAD

Este capítulo presenta las principales reflexiones y conclusiones sobre los aspectos más característicos o paradigmáticos de la experiencia de la crueldad. Es necesario tener en cuenta que la hipótesis de trabajo que guía este estudio postula que el ejercicio de la crueldad se fundamenta en un *poder soberano* que opera en la interacción entre quien la ejerce y quien la padece. Con el propósito de avanzar en el desarrollo y la comprensión de esta hipótesis y sus implicaciones, el capítulo inicia con un abordaje del paradigma del *poder soberano*.

2.1 Sobre el poder soberano

El paradigma del *poder soberano* se puede abordar por medio de la revisión del pensamiento de Giorgio Agamben, principalmente en sus obras *¿Qué es un campo?* (2001) y *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2010). En estas obras, la reflexión de Agamben (2010, p. 16) gira en torno a la pregunta por cuál es la relación entre política y vida y, en el marco de esta pregunta, busca comprender por qué la política occidental se constituye sobre todo a razón de una dinámica de exclusión (que es, en la misma medida, una implicación o inclusión) de la *nuda vida*. Esta indagación lleva al filósofo italiano a formular un nuevo paradigma para la comprensión de la política, a partir de un modelo de la soberanía que podría atribuirse a las construcciones e instituciones jurídicas y políticas occidentales. Según Alfonso Galindo (2005, p. 17), para este fin, Agamben se sirve del análisis de las prácticas sociopolíticas más destructoras de la humanidad, que, a su juicio, exhiben paradigmáticamente la lógica

de dicho modelo de soberanía y las condiciones que lo hacen posible y peligrosamente actual. Se trata de un modelo de soberanía que, según advierte Agamben, no solo contribuye a la comprensión de los regímenes totalitarios, sino también de las democracias contemporáneas.

El pensamiento de Agamben representa una profunda crítica a un modelo de soberanía que puede derivar en un Estado u otra organización política potencialmente eliminadora de toda vida política y cuyo principal representante es el jurista alemán Carl Schmitt. Como figuras, realidades crueles y herramientas teóricas apropiadas para la crítica a la soberanía, emergen en la obra del filósofo italiano el *poder soberano*, el *estado de excepción*, la *nuda vida*, el *homo sacer* y el *campo de concentración*, entre otras. En lo que sigue se exponen algunas consideraciones sobre cada uno de estos elementos de la comprensión agambiana de la soberanía, esto es, del vínculo entre la vida y la política.

Agamben (2010, p. 27) parte de un análisis del pensamiento de Schmitt y postula que el soberano es aquel que asume el monopolio de la decisión de proclamar el *estado de excepción* y de suspender, de este modo, la validez del orden jurídico mismo. Se trata de una decisión *de y en* la *excepción*. Galindo (2005, p. 26) precisa que, al ser una decisión independiente de toda norma, que neutraliza toda ley, se trata entonces de una decisión absoluta, soberana.

El *poder soberano* es un poder que decide de forma absoluta, que *ordena* y crea el ordenamiento jurídico, en el marco de un *orden* previo al derecho. En consecuencia, dice Agamben (2010, p. 27), emerge la paradoja de la soberanía, según la cual, el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa, al mismo tiempo, *fuera y dentro* del ordenamiento jurídico. De esta forma, la figura del soberano representa y se constituye como una *zona de indecidibilidad* entre un *afuera* y un *dentro* de la ley. Al respecto, el filósofo italiano afirma que la decisión soberana sobre la *excepción* es, por lo tanto, la estructura político-jurídica originaria, a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él (Agamben, 2010, pp. 32-34). En otras palabras, la decisión soberana sobre el *estado*

de excepción abre el espacio en que pueden establecerse límites entre lo interno y lo externo.

En el modelo de Schmitt la decisión soberana implica una decisión *constantemente renovada* sobre *quién* es el enemigo y *quién* puede y debe ser excluido del ordenamiento político-jurídico (Galindo, 2005, p. 24). Lo anterior permite comenzar a perfilar aquello que Agamben (2010, p. 230) identifica como la aportación fundamental del *poder soberano*, a saber, la producción de la *nuda vida* como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, entre, *zoé* y *bíos*⁷. Esto lleva al filósofo italiano a reconocer que definir la estructura del *poder soberano*, con todas sus crueles consecuencias reales, implica reconocer que se trata de un poder que decide sobre la vida y la muerte (Agamben, 2010, p. 37). En la misma línea interpretativa de Agamben, Adolfo Chaparro (2012, p. 136) afirma que el *poder soberano* es el poder a partir del cual un soberano puede decidir sobre la vida y la muerte de sus propios súbditos o de los extranjeros, por derivación de la primera atribución.

Desde el pensamiento de Judith Butler (2010, pp. 13-14), el ejercicio del *poder soberano* podría pensarse como algo que interviene, opera, altera y, en últimas, suspende, los marcos mediante los cuales aprehendemos o no las vidas de los demás como perdidas o dañadas, susceptibles de perderse o de dañarse. Aquí Butler (2010, p. 14) coincide con Agamben en reconocer la importancia de hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida.

Agamben (2010) resalta que en el *poder soberano* “hay una figura límite de la vida, un umbral en el que ésta está, a la vez, dentro y fuera del ordenamiento jurídico,

⁷ Sobre las nociones de *zoé* y *bíos*, es importante recordar que, según Agamben (2010): “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un término común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo (...) para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular (...) hablar de una *zoé politiké* de los ciudadanos de Atenas habría carecido de todo sentido (...) en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la polis en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la oikos” (pp. 9-10).

y este umbral es el lugar de la soberanía” (p. 42). El autor continúa desarrollando esta idea y afirma que la decisión soberana “traza y renueva cada vez este umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, *nomos* y *physis*, en el que la vida está originariamente situada como una excepción en el derecho” (p. 42). De esta forma, se establece el vínculo entre el *poder soberano* y la vida, según el cual, toda relación política, en el fondo, implica una dinámica de exclusión-inclusión de la vida, lo que se traduce en la *producción y gestión* de lo que este autor denomina *nuda vida*. La convicción que expone Agamben es que la *nuda vida* constituye el núcleo originario y oculto para la comprensión de la soberanía y la política en general.

A partir de lo anterior, Galindo (2005, p. 44) interpreta que el *estado de excepción* posee un significado inmediatamente biopolítico y, a la inversa, la biopolítica no puede comprenderse sino como *excepción* sobre la vida, es decir, como política que hace de la vida un lugar de *excepción*, que funda de esta manera el derecho, la política y la vida misma.

Por lo dicho hasta el momento, se comprende que el ejercicio del *poder soberano* conlleva la necesidad de “renovar el vínculo soberano mediante la constante creación de nuevas zonas de exclusión o “bando” de/sobre la vida” (Galindo, 2005, p. 62). Es objeto de una profunda crítica por parte de Agamben esta tentación de *producir una comunidad* a través de proyectos políticos que implican el riesgo inherente de legitimar la exclusión de vidas, de seres humanos, que no se amolden a los criterios establecidos para hacer parte de un nosotros. En relación con esto, la crítica de agambiana se apoya en reconocer que “el *nómos* soberano es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción” (Agamben, 2010, p. 47). Se sostiene entonces que el paradigma oculto que orienta las definiciones históricas de la soberanía es aquel que reconoce que el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia (Agamben, 2010, p. 47). Agamben (2010, p. 51) retoma a Hobbes para profundizar en este paradigma y advierte que la soberanía se presenta como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad, en otras palabras,

como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, siendo esta indistinción lo que propiamente constituye la violencia soberana.

Aquí es importante advertir que el ejercicio del poder necesita de un aparato *organizado* para ser administrado. Esto implica que el *poder soberano* tiende a institucionalizar la violencia que ejerce y a recurrir a la técnica como medio para consolidarse y prolongarse indefinidamente. En este sentido, cobra aun mayor relevancia la decisión soberana *sobre y en el estado de excepción*, pues allí pueden configurarse los ordenamientos y las instituciones que le permiten al soberano perdurar en el tiempo. En este punto cabe detenerse un momento en las reflexiones de Agamben sobre el *estado de excepción*, para profundizar luego en la *nuda vida* y en el *homo sacer* como figuras claves para la comprensión del *poder soberano* y sus efectos.

La *excepción*, según Agamben (2010, pp. 30-31; 44), es una especie de exclusión en la que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma, en cambio, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. Por consiguiente, se afirma que el *estado de excepción*: “no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capere)* y no simplemente excluida” (Agamben, 2010, p. 30). El filósofo italiano llama *relación de excepción* a esa forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión. Al respecto, el autor postula que la *relación de excepción* es una relación de *bando*. Esto implica que lo que ha sido puesto en *bando* no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. Por lo tanto, la *excepción* es índice y factor de soberanía, en la medida que crea o define el espacio mismo y la situación en que el orden jurídico-político puede tener valor y vigencia. Agamben profundiza en esta idea diciendo que la *excepción* es, en ese sentido:

La localización (*Ortung*) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas

complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento. (pp. 31-32)

En síntesis, para Agamben (2010, pp. 53-54), el *estado de excepción*, producto de la decisión soberana, implica siempre una zona excluida del derecho, un espacio jurídicamente vacío, en donde el *poder soberano* no conoce ya límites fijados por el *nómos* como orden territorial y, en consecuencia, *todo* es lícito. La tesis hacia la que apunta se apunta parte de evidenciar que lo que ha sucedido y sigue sucediendo en distintas zonas del mundo, tiene que ver con que el espacio jurídicamente vacío del *estado de excepción* ha roto sus confines espaciotemporales y tiende a coincidir con el ordenamiento normal, en el cual *todo* se hace así posible de nuevo. Por ende, el *estado de excepción* se habría erigido como paradigma permanente de gobierno.

De acuerdo con el pensador italiano (Agamben, 2010, pp. 32-33), el *estado de excepción*, como estructura política fundamental comprendida inicialmente como una *suspensión temporal* del orden jurídico, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cabe advertir que cuando en nuestro tiempo se ha tratado de dar una localización visible y permanente al *estado de excepción*, extendiéndolo a toda una población, el resultado ha sido el *campo de concentración*, en tanto espacio absoluto de *excepción*. En palabras de Agamben (2001):

El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla. En él el estado de excepción (...) adquiere un sustrato especial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal. (p. 38)

Frente a esta última consideración, Agamben (2001, p. 37; 39) formula las preguntas por qué es un *campo* y cuál es la estructura jurídico-política que hizo posible que pudieran ocurrir en ellos tales acontecimientos. Al respecto, este autor parte afirmando que lo que tuvo lugar en los *campos* supera de tal forma el concepto jurídico de crimen, en la medida que “el *campo* aparece así sólo como el lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra” (Agamben, 2001, p. 37). El filósofo italiano precisa que en los *campos* se manifiesta

claramente el principio que rige la dominación totalitaria, a saber, el principio según el cual *todo es posible*⁸. Sobre este punto, se advierte que, en la medida que los *campos* constituyen un *espacio de excepción*, en el que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos. Aquí se puede afirmar enfáticamente que “si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los *campos*, cuya vocación es precisamente la de realizar de manera estable la *excepción*, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible” (Agamben, 2001, p. 39).

Para profundizar en la lógica de los *campos de concentración y exterminio*, Agamben (2001, p. 40) reflexiona que aquél que entraba en un *campo* se movía en una *zona de indistinción* entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito en que cualquier tipo de protección jurídica había desaparecido. Los *moradores* del *campo* eran así despojados de cualquier condición política y reducidos íntegramente a una *nuda vida*. Esto hace del *campo* “*el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna*” (Agamben, 2001, p. 40).

En relación con lo anterior, Agamben (2010, p. 40) resalta la importancia de indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y de sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el extremo de que el llevar a cabo cualquier acción contra ellos no se considerara como un delito. En este punto, en efecto, todo se había hecho verdaderamente posible⁹.

Agamben (2001, p. 37; 40-41) concluye su reflexión sobre la estructura jurídica y bio-política de los *campos* afirmando que si la esencia del *campo* consiste en la

⁸ Aquí resuenan las palabras de Hannah Arendt (2006 [1951], p. 577; 589; 592; 615) a propósito de la presunción o creencia fundamental del totalitarismo de que *todo es posible*, que implica la eliminación de todos los frenos de hecho. En la lógica totalitaria, advierte la pensadora judía, los *campos de concentración y exterminio* sirven como laboratorios para poner a prueba esa creencia fundamental, que, hasta ahora, parece haber demostrado que cuando *todo es posible*, todo puede llegar a ser destruido.

⁹ En esta misma línea reflexiva, María Pía Lara (2009, p. 44) menciona que es importante no desconocer que es más fácil hacer el mal que negarse a cometerlo, cuando las leyes se han revertido hasta su sentido contrario o donde no existe ningún límite legal.

materialización del *estado de excepción* y en la consiguiente creación de un espacio para la *nuda vida* como tal, se debe admitir que nos encontramos virtualmente en presencia de un *campo* cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que allí se hayan cometido y cualesquiera que sean su denominación y sus particularidades topográficas. De esta forma, el filósofo italiano identifica en la estructura del *campo* un paradigma que encarna la idea moderna del *poder soberano* y la posibilidad de la aniquilación de lo humano incluso antes de dar la muerte. El *campo* puede considerarse como la matriz oculta y el *nomos* del espacio político en que aún vivimos, eso es, como el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano.

Para complementar lo dicho hasta el momento, es necesario profundizar en las reflexiones sobre dos figuras centrales para este estudio: la *nuda vida* y el *homo sacer*. Cabe partir diciendo que para Agamben (2010, pp. 15-16; 18) la *nuda vida* es la vida a quien cualquiera puede dar muerte impunemente, sin cometer homicidio, pero que es a la vez insacristable de acuerdo con los rituales establecidos. Sobre lo anterior, el autor precisa que “el *impune occidi* configura, sobre todo, una excepción del *ius humanum*, en cuanto suspende la aplicación de la ley sobre el homicidio” (Agamben, 2010, p. 106). La implicación de la *nuda vida* en la esfera de la política constituye el núcleo originario, aunque oculto, del *poder soberano*. Por lo anterior, el pensador italiano afirma incluso que “la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben, 2010, pp. 15-16). En otras palabras, se sostiene que el aporte fundamental del *poder soberano* es la producción de la *nuda vida* como elemento político original (Agamben, 2010, p. 230). Por lo tanto, este autor sostiene que, al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, como lo postula Foucault, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz “el vínculo secreto que une el poder con la *nuda vida*, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*” (Agamben, 2010, pp. 15-16).

El filósofo italiano se sirve de una oscura figura del derecho romano arcaico para ilustrar su comprensión de la *nuda vida*, se trata del *homo sacer*. Con el *homo sacer*, afirma Agamben (2010): “la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate)” (p. 18). De esta forma, la *nuda vida* queda apresada, en la forma de la *excepción*, es decir, de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión (Agamben, 2010, p. 21). En otras palabras, la *nuda vida* se incluye en la comunidad bajo la forma de la posibilidad de que se le excluya dándole una muerte violenta.

En el caso del *homo sacer*, la decisión soberana lo pone fuera de la jurisdicción humana, sin que por ello pase a la esfera de lo divino. Al respecto, Agamben (2010) precisa que “no sólo la prohibición de la inmolación excluye, en efecto, cualquier equiparación entre el *homo sacer* y una víctima consagrada, sino [que] la solicitud de matarle implicaba que la violencia que se le hacía no constituía sacrilegio” (p. 107). De esta forma, la violencia a la que se halla expuesto el *homo sacer* y que define su condición no puede clasificarse ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio (Agamben, 2010, p. 108). Por este motivo, el filósofo italiano (2010, pp. 130-131) advierte que, en el caso del *homo sacer*, nos encontramos ante una vida residual e irreductible, que debe ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito o ningún sacrificio puedan rescatarla.

De acuerdo con lo dicho hasta el momento, se entiende que el *homo sacer* representa para Agamben (2010, p. 108) la figura originaria de la vida apresada en el *bando soberano*, que conserva la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se constituye la dimensión política. Se puede afirmar, entonces, que la decisión soberana, que suspende la ley en el *estado de excepción*, es una decisión sobre la *nuda vida*, que la incluye en una *relación de excepcionalidad*. El filósofo italiano profundiza en lo anterior afirmando que:

Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera (...) llamamos nuda vida o vida sagrada a esta vida que constituye el contenido primario del poder soberano (...) es originariamente la vida incluida en el bando soberano, y la producción de la nuda vida

es, en este sentido, la contribución originaria de la soberanía (...) la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono. (Agamben, 2010, p. 109)

Se puede observar de qué manera Agamben considera que el sintagma *homo sacer* designa la vida que actúa como referente de la decisión soberana, en cuanto atrapada y *abandonada* en una relación de exclusión-inclusión. Se trata aquí de la imposición del vínculo soberano y, con ello, de una *relación de excepción*. Sobre este punto, el autor comenta que la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte (Agamben, 2010, pp. 117-118). Según esto y desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político más originario sería el vínculo soberano que implica y produce una *nuda vida* que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad.

En el marco de esta línea argumentativa, Agamben (2010, p. 131) reflexiona que, en el caso del soberano, que decide sobre el valor o disvalor de la vida, es la muerte la que revela el excedente que como tal parece inherente a su poder supremo, como si éste no fuera otra cosa, en último término, que la capacidad de constituirse a sí mismo y de constituir a los otros como vida a la que puede darse muerte, pero no sacrificar. Según esto, la *nuda vida* puede comprenderse como el elemento que, en la *excepción*, se encuentra en la relación más íntima con la soberanía (Agamben, 2010, p. 89). En caso contrario, cuando el soberano inhibe su capacidad de decidir sobre un *estado de excepción*, dice Galindo (2005, p. 47), lo que de hecho hace es tolerar una forma de vida que, de esta manera, adquiere significado político y el estatuto de “normal”.

Agamben (2010, pp. 138-139) concluye su reflexión diciendo que la violencia soberana no se funda sobre un pacto o contrato, sino sobre la inclusión-exclusiva de la *nuda vida* en el Estado. Así, el referente primario e inmediato del *poder soberano* es, en este sentido, la *nuda vida* que encuentra su paradigma en el *homo sacer*. De esta forma, afirma el filósofo italiano, la persona del soberano, el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente en la ciudad.

2.2 Consideraciones sobre la experiencia de la crueldad

El recorrido a través de las distintas aproximaciones al mundo semántico de la crueldad, así como las consideraciones hechas sobre la condición humana, el *poder soberano* y la *nuda vida*, permiten formular algunas reflexiones y conclusiones sobre aquello que sería lo más característico de la experiencia de la crueldad y sus posibles manifestaciones. A continuación, se exponen las consideraciones que recogen la apuesta de este estudio para la comprensión de la crueldad y que serán ejemplificadas, en el siguiente capítulo, a partir de la revisión de algunas figuras y una experiencia paradigmáticamente crueles.

Como punto de partida, se puede afirmar que la crueldad, en cuanto concepto, permite enunciar y caracterizar una forma particular de experiencia que atraviesa y configura la existencia; lo que se traduce en una manera de comprender el mundo y de relacionarse con él y con los otros. Este estudio postula que lo más representativo o paradigmático de la experiencia de la crueldad es la configuración de un tipo de relación humana que se caracteriza porque una de las partes (sea un individuo o una colectividad) ejerce, de forma unilateral y por condiciones del contexto que lo permiten, un *poder soberano* que desconoce la alteridad y ultraja la condición humana de las víctimas involucradas en la interacción.

De esta manera, la crueldad se relaciona íntimamente con actos que manifiestan y materializan la negación arbitraria y la extrema falta de consideración por la alteridad, la singularidad y la forma de vida particular de un otro. En otras palabras, es posible determinar, siguiendo a Castañeda (2012, p. 122), que la crueldad, en sus manifestaciones prototípicas, se asocia con acciones y situaciones en las que a las víctimas se les niega arbitrariamente la posibilidad de vivir a su manera y de vivir en general. De igual forma, para este autor, la negación arbitraria del otro se traduce en la imposición incondicionada de un modelo arbitrario al que se debe ajustar la víctima, sin importar las consecuencias y a costa incluso de una agonía extrema, pues, de lo contrario, podría ser expulsada de la comunidad o aniquilada (Castañeda, 2012, pp. 128-129).

La crueldad se inscribe así en una dimensión política que permite, según Adolfo Chaparro (2012, p. 136; 138), vincularla con los conceptos de soberanía y alteridad,

con el fin de advertir su verdadero alcance, más allá de los límites de una relación concreta entre quien la ejerce y quien la padece. Al respecto, este autor afirma que, en la soberanía, entendida según lo visto en este estudio como decisión sobre el *estado de excepción* y sobre la vida o la muerte del otro, se encuentra la clave a partir de la cual cada sociedad establece las leyes y las prácticas que permiten o prohíben el ejercicio de la crueldad sobre el otro, ya sea parte de la comunidad o considerado extranjero.

En este punto es importante reconocer que las soberanías que deciden *sobre y en el estado de excepción* y que definen los marcos legales o *de facto* que regulan y gestionan el ejercicio de la crueldad, no corresponden siempre con el modelo estatal. En consecuencia, es necesario tener en cuenta que el ejercicio de la crueldad puede inscribirse en formas de soberanía “supra” o “infra” estatales, como es el caso de zonas de Colombia o México en donde los grupos armados ilegales y los carteles del narcotráfico configuran lo que María Teresa Uribe (1999, p. 35) denomina *soberanías de facto*¹⁰. En este tipo de *zonas de excepcionalidad*, el *poder soberano* es ejercido por el comandante o el “capo” de turno y delegado en sus lugartenientes y demás esbirros que ejecutan decisiones soberanas que decretan la “puesta en escena” de la crueldad.

Por lo dicho hasta el momento, es importante detenerse a explorar las características del vínculo entre la crueldad y el *poder soberano*. Al respecto, cabe recordar que el ejercicio de un *poder soberano* implica la posibilidad de decidir sobre la vida y la muerte de otros, así como sobre quién es y quién no es considerado un enemigo, un extraño, un extranjero, un salvaje, un bárbaro, y, en última instancia, alguien que puede ser expulsado de la comunidad o aniquilado impunemente. En la lógica del *estado de excepción*, la decisión soberana establece umbrales de indistinción en los que algunas vidas pueden quedar por completo desprotegidas de cualquier derecho y prerrogativa. Así, el *poder soberano* decide qué vidas, qué singularidades, pueden y deben ser respetadas y cuáles pueden ser ultrajadas. Se entiende entonces que

¹⁰ Es necesario reconocer que este estudio no explora las particularidades de la experiencia de la crueldad en contextos y situaciones de *soberanías de facto*, por lo que se sugiere ampliar en posteriores investigaciones dicha comprensión.

la decisión soberana produce, intencional y artificialmente, aquello que Agamben denomina *nuda vida*.

En el apartado anterior en el que se exploró el paradigma del *poder soberano* en el pensamiento de Agamben (2010, p. 109) se dijo que la *nuda vida* representa la forma originaria de la vida apresada en el *bando soberano*, esto es, en una esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio. La *nuda vida* queda así prendida y *abandonada* en una relación de exclusión-inclusiva dentro de la esfera del *poder soberano*, que decide sobre su valor o disvalor y la configura como su producción más originaria.

La producción de la *nuda vida* por parte del *poder soberano* se articula, como es el caso paradigmático de los *campos de concentración*, con la configuración de un contexto concreto en el que opera el principio del *todo es posible*. En este marco de *excepcionalidad biopolítica*, en el que la vida se incluye en los cálculos políticos mediante la posibilidad real de su exclusión y aniquilación, el *poder soberano* funciona bajo la lógica de la *hybris*, es decir; de la desmesura, el descontrol y el exceso ante la falta de límites para su ejercicio (Montoya, 2016, pp. 44-45). En consecuencia, en los contextos en los que es posible la emergencia del ejercicio de una crueldad soberana, las víctimas se encuentran en condiciones de absoluta indefensión, asimetría y desequilibrio en la relación con quien detenta el *poder soberano*.

Por otra parte, es importante resaltar que las aproximaciones al mundo semántico de la crueldad revelan que la representación de los *contextos* en los que se llevan a cabo actos crueles se correlaciona con las características atribuidas a quien los comete. Se trata del *agrius*, del *campo*, de escenarios agrestes y salvajes, alejados de la *polis* o incorporados en el espacio público mediante la *excepción* soberana; pero que, en todo caso, se encuentran desprotegidos de los límites, las costumbres y los derechos que usualmente protegen a los seres humanos de ser humillados, ultrajados y aniquilados. Al respecto, se debe recordar que, según Agamben (2010, p. 53), el *estado de excepción*, producto de la decisión soberana, establece una zona excluida del derecho, que configura un espacio jurídicamente vacío, en que el *poder soberano* no conoce ya límites y, por lo tanto, “todo puede ser posible”. Por esto, el filósofo italiano

advierde que la materialización del *estado de excepción*, esto es, el *campo*, crea un espacio para que el *poder soberano* disponga de la *nuda vida* a su discreción (Agamben, 2001, p. 40). Castañeda (2012, p. 132), en la misma línea de Agamben, afirma que la crueldad sería “meramente” una de las manifestaciones del hecho de asumirse como alguien por fuera y por encima de la ley.

En el marco de este vínculo constitutivo entre el *poder soberano* y la experiencia de la crueldad, se puede afirmar que aquella es instrumentalizada como técnica de gobierno con la que se busca materializar y consolidar el ejercicio del poder y las capacidades de gobernabilidad¹¹. Siguiendo a Castañeda (2012, p. 131), se reconoce que la crueldad no opera, tortura y mata por el mero placer de hacerlo, sino que aspira a ser un instrumento público de control por la producción de miedo y, en últimas, de experiencias de *horror* extremo. Por lo tanto, se comprende que el ejercicio de la crueldad se constituye como un dispositivo de poder, por lo que no se es cruel solo por falta de solidaridad, compasión u hospitalidad con el otro y su sufrimiento, sino por cometer actos crueles para mantener la gobernabilidad.

A propósito del vínculo entre poder, gobernabilidad y crueldad, Judith Butler habla de la *reanimación de la soberanía*. Al respecto, Butler (2006a, p. 89) afirma que las prácticas ilegales, violentas y crueles son parte de un dispositivo de gobernabilidad en el cual resurge, con la tenacidad de un espectro, un *poder soberano* que “evalúa” y decide si alguien es peligroso, constituyéndolo efectivamente como tal.

¹¹ Sobre este punto y sobre la institucionalización de la crueldad, no solo por parte de regímenes totalitarios o autoritarios sino también democráticos, vale la pena traer las siguientes palabras de Jean Franco (2016) sobre su ejercicio masivo: “La crueldad a una escala masiva (...) no es un acto espontáneo ni individual, cometido por perversos. Requiere la sanción del Estado o de una organización criminal, así como un proceso de deshumanización. Suele dirigirse no hacia un igual sino hacia un enemigo indefenso y odiado (...) en tanto que la crueldad es claramente una transgresión de “la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (...) no se puede explicar como un retroceso a una etapa previa de la humanidad. La crueldad no sólo ha sido instrumental en la cooptación del Estado nación por intereses privados y la suavización de la sociedad civil mediante el régimen del miedo; también es una cicatriz en la sociedad liberal” (p. 335).

El ejercicio de la crueldad, en su instrumentalización por parte del *poder soberano*, busca transmitir un mensaje de dominación y crear representaciones e imaginarios de un soberano con la capacidad de ejercer un poder absoluto y que está dispuesto a recurrir a cualquier método y a transgredir cualquier límite para imponer sus condiciones de vida y muerte. De esta forma, el *poder soberano* busca mostrarse y expresarse de forma “espectacular”, de tal manera que se amplifiquen los efectos del mensaje que busca generar el reconocimiento y la obediencia de su condición soberana. Es así como la crueldad puede ser, simultáneamente, tanto producto del *poder soberano* como productora y garante del mismo.

De acuerdo con lo dicho hasta este punto, se postula que la crueldad emerge como una categoría política que permite comprender, como su efecto, la producción de lo que Cavarero denomina *horrorismo*. Esto apunta a reconocer que el *poder soberano* tiene la capacidad de generar la experiencia *horrorista* al producir deliberada y artificialmente al inerte, a la *nuda vida*, cuya condición humana, incluso antes del asesinato, ha sido ultrajada. En consecuencia, se comprende la crueldad como la “otra cara” del *horrorismo*, visto desde la perspectiva de quien la ejerce y del marco amplio de la interacción que se configura entre el perpetrador, las víctimas y los espectadores de su puesta en escena.

Al vincular la crueldad con el *horrorismo* y, de esta forma, con el ultraje de la condición humana, se establece una distinción fundamental entre la aquella y otras formas de violencia. La crueldad es una forma de violencia extrema, que incluso puede prescindir de la violencia física y que lleva a exacerbar e instrumentalizar la condición vulnerable de sus víctimas, con el fin de potenciar la dimensión y el alcance de sus efectos. Según esto, la crueldad se comprende como una *hybris* violenta que produce intencionalmente una ofensa, un ultraje, a la dignidad de las víctimas (Montoya, 2016, pp. 44-45). En este sentido, el ejercicio de la crueldad atenta contra la singularidad, la unicidad, la pluralidad y la precariedad o vulnerabilidad de la condición humana, produciendo experiencias profundas de *horrorismo*.

Para complementar la idea anterior, se puede decir, siguiendo a Cavarero (2009, pp. 25-26), que la crueldad, no contentándose con matar, porque sería demasiado poco,

busca destruir la unicidad del cuerpo y ensañarse con su constitutiva vulnerabilidad. Por lo tanto, lo que está en juego, advierte la pensadora italiana, no es el fin de una vida humana, sino la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables; sometidos a carnicerías, masacres, torturas, y otras violencias aún más crudamente sutiles. En su puesta en escena, la crueldad procura ofender intencionalmente la condición humana de las víctimas, por lo que se puede afirmar con Cavarero que la cuestión no es necesariamente matar, sino nulificar y deshumanizar. La crueldad se inscribe así en el ámbito del *horrorismo* para Cavarero y de lo *terrible* para Revault (2010), quien afirma que:

Lo *terrible* ha adoptado la apariencia de lo que el hombre hace al hombre, que es peor que la muerte (...) Lo que el hombre hace al hombre -al aniquilar lo humano antes de atentar contra la vida- transmite la muerte que él le inflige (...) El infierno, instalado *antes* y no *después* de la muerte, es el lugar donde la vida desaparece mientras el hombre aún está vivo, donde el material humano -que ya no tiene nada de "humano"- se arrastra interminablemente a la espera de una muerte que ni siquiera es ya una muerte, de modo que no se sabe muy bien si dicho material pertenece al animal, a la bestia salvaje o al hombre. (pp. 16-17)

Se puede ver que, tanto desde la perspectiva de Cavarero como de la de Revault, la crueldad se inscribe en el orden del actuar humano, de lo que "el hombre hace al hombre. En la instrumentalización de la crueldad, el "infierno" es instalado en este mundo como una "fábrica" en la que deliberada y metódicamente se producen inermes, "bestias salvajes" que pueden ser ultrajadas y finalmente aniquiladas.

En cuanto crimen que va más allá de la muerte o el asesinato, la crueldad ataca, ultraja y ofende la condición humana para deshumanizarla, para eliminar la singularidad y ensañarse con sevicia con el cuerpo que la encarna. Se trata, diría Cavarero (2009, p. 72) del *horror* extremo, inaudito y excedente que fabrica artificialmente al inerte y desata su violencia unilateral en su contra. Aquí opera la "violencia frenética de un destructor que resulta sintomáticamente inmune a toda responsabilidad ética o política" (Cavarero, 2009, p. 93). En otras palabras, es la violencia de un *poder soberano* la que acontece y "puede poner en escena sobre esta tierra "el teatro del infierno" (Cavarero, 2009, p. 174). En el marco de las reflexiones de la pensadora italiana, se entiende que en el ejercicio de la crueldad soberana el

vulnerable es también inerte y esto facilita la empresa porque, convirtiéndola en unilateral, deja que la violencia se dé como algo irresistible e incluso ilimitado (Cavarero, 2009, p. 61). La asimetría de poder en el ejercicio de la crueldad es absoluta, sobre todo, siguiendo a Cavarero (2009, p. 182), si se tiene en cuenta que la víctima es un vulnerable que se encuentra encadenado a su posición, sin alternativa ni posibilidad de escapatoria, y que está, de modo unilateral, expuesto únicamente del lado del *vulnus*. El otro, el torturador, dice la pensadora italiana, lo hiere y está allí únicamente para herirlo y procurar la repetición infinita y dilatada del sufrimiento unilateral.

En esta misma línea argumentativa, Mèlich (2014b, pp. 11-12; 17) advierte que, en la negación arbitraria de la alteridad del otro, propia de la experiencia cruel, operaría lo que él denomina una *lógica de la crueldad*. En este caso, no se trata puntualmente de los actos crueles, sino de la crueldad que estaría inscrita en un modo de ser y de pensar y, por lo tanto, en la manera de justificar, analizar y narrar lo que se hace. Se trata de una crueldad imperceptible, recubierta por un velo de naturalidad o normalidad que aparece en el lenguaje e irrumpe y permanece sutilmente en la forma de organizar el mundo. La organización del mundo, de acuerdo con el filósofo catalán, se configura a partir de una gramática heredada, esto es: una organización articulada de signos, símbolos, imágenes, narraciones, valores, normas, hábitos, gestos, costumbres que ordenan y clasifican el mundo y las relaciones que en él se establecen y, así mismo, ofrece normas de conducta respecto a ese mundo y las interacciones entre sus miembros. En otras palabras, la gramática, siguiendo a Mèlich, se traduce en un modo de ver el mundo compartido, de crear y crearse, de establecer fronteras y límites entre lo que vale y lo que no. En esta visión de mundo domina una lógica de lo que somos, de la forma de relacionarnos con los demás y con nosotros mismos, de integrar y excluir, de respetar y exterminar.

La *lógica cruel* adopta dos formas. Por un lado, Mèlich (2014b, pp. 12-13) identifica la *mala conciencia*, relacionada con el vínculo entre moral, culpa y crueldad. En este caso, la moral deja de ser algo externo al propio individuo y se convierte en parte de este (como el “súper yo” freudiano), en permanente tensión, generando un sentimiento de culpa imposible de erradicar. Se trata de una crueldad dirigida contra sí

mismo¹². Por otro lado, se encuentra la *buena conciencia*, que implica una moral más radical, intensa y cruel. Esta forma de *lógica cruel* se traduce en una serie de procedimientos y mecanismos para crear “sin vergüenzas”. Desde esta perspectiva, Mèlich argumenta, siguiendo al Marqués de Sade, que lo que “habría que educar” no es la compasión sino la crueldad. Lo que implica formar una *lógica de la crueldad* que bloquee la compasión, la culpa y la vergüenza, evitando así la *mala conciencia*. En consecuencia, el peligro de esta lógica no estriba tanto las acciones que pueda promover sino las justificaciones que ofrece y su poder de legitimación (2014b, p. 15).

Este autor profundiza en esta última idea aclarando que una *lógica de la crueldad* no equivale a un acto de violencia (Mèlich, 2014b, p. 27). Hay formas de violencia que tienen que ver con la crueldad, pero la crueldad no se reduce a una acción violenta, puesto que es algo que puede resultar incluso más sutil. Se puede ser violento sin ser cruel. Para el filósofo catalán, la violencia se comete siempre sobre un singular en cuanto singular, mientras que la crueldad tiene lugar sobre un singular, pero porque pertenece a un universal, a una categoría, a un sistema. En otras palabras, la crueldad se dirige a un sujeto que se quiere destruir, no por su nombre propio, sino por su pertenencia a una categoría.

Si la crueldad es cruel, lo es porque se ejerce sobre un singular que no es contemplado como un nombre propio y una histórica única, sino como un ser que pertenece a un marco categorial (enemigo, judío, gitano, negro, homosexual, mujer, extranjero, guerrillero, terrorista, etc.). Aquí Mèlich coincide con la comprensión de la crueldad que, en la lógica del pensamiento de Cavarero, se considera como un crimen contra la condición humana (vulnerable y singular). Según esto, la característica principal de la *lógica de la crueldad* es la destrucción de lo múltiple, de lo singular, del nombre propio. A manera de ejemplo, el filósofo catalán retoma la figura agambiana del *homo sacer* y presenta la siguiente reflexión:

¹² Cabe aclarar que en este estudio no se explora esta *mala conciencia* o forma de crueldad dirigida contra sí mismo, por lo que se sugiere ampliar su comprensión en posteriores investigaciones, así como ampliar la reflexión sobre posibles relaciones que se puedan establecer con la *buena conciencia* y la crueldad dirigida contra otros.

A quien se le aplica la figura del *homo sacer*, sobre él se ejerce crueldad y no violencia en sentido estricto. Matar a esta figura no supone la ejecución de una pena capital o un sacrificio, sino la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte, inherente a la condición de *homo sacer*. (Mèlich, 2014b, p. 173)

En relación con lo anterior, Mèlich (2014b, p. 28) menciona que uno de los primeros mecanismos que pone en marcha la *lógica de la crueldad* es una *mirada* que invisibiliza el nombre propio. Se trata de una *mirada* que solo observa la categoría en la que se inscribe el nombre. Por lo tanto, la *lógica de la crueldad* comienza con el acto de someter lo singular a lo categorial, al concepto, a lo uno. Por ende, Mèlich (2014b, p. 36) reconoce que la crueldad no es un arrebato irracional, puesto que planifica hasta sus últimos extremos y es una *lógica* de principio a fin. La crueldad, afirma este autor, es una mirada que establece “lo que uno es” y en consecuencia los derechos que tiene, su ámbito de inmunidad. En esa medida, dicha *lógica* es cruel porque al decir “lo que es”, dice también “lo que no es”, lo que no tiene derechos ni deberes y, por lo tanto, puede ser destruido sin generar *mala conciencia*.

En síntesis, la *mirada* cruel es legitimadora y justificadora. En otras palabras, la crueldad no solo implica una forma de aniquilar, sino también una *forma de mirar*. Por consiguiente, lo cruel no debe entenderse como ausencia de significado, como el “mal por el mal”, pues, para Mèlich (2014b, p. 36), se trata de una *lógica* en la que el *horror* está plenamente “justificado” y calculado¹³. Lo cruel se caracteriza por el orden, por una clasificación que define lo que uno “es” y “debe ser” y, en consecuencia; cómo debemos ser tratados, si podemos o no vivir de una determinada manera, o, como diría Judith Butler, si nuestra muerte merece o no ser llorada. Tomando en cuenta estas comprensiones, Mèlich (2014b) afirma que la crueldad es:

Una manera de pensar, decir, normalizar, vivir y ser. No es un mero acto de violencia o destrucción, sino, sobre todo, una forma de vida, una forma de ordenar la vida, un modo-de-ser (...) una “ordenación del lenguaje”. (p. 132)

¹³ Lo dicho por Mèlich se conecta con las reflexiones de Hannah Arendt sobre la “racionalidad” inscrita en el terror totalitario y en los *campos de concentración y exterminio*, expuestas en el apartado del primer capítulo de este estudio dedicado a la comprensión del *horrorismo*.

El pensamiento de Mèlich concuerda con la hipótesis formulada al inicio de estas consideraciones sobre la crueldad, a saber, que su ejercicio se vincula constitutivamente con el paradigma del *poder soberano*. A partir de este asunto, el filósofo catalán formula la pregunta por *quién* establece la cruel línea de diferenciación entre lo que la moral debe preservar y lo que puede ser exterminado o abandonado (Mèlich, 2014b, pp. 174-176). Su respuesta es que es el soberano quien decide sobre el valor o disvalor de la vida en cuanto tal. Es el soberano el que abre un umbral de desprotección y de *buena conciencia*, un *estado de excepción* en términos de Agamben, que genera la posibilidad de ejercer la crueldad sobre seres cuyas vidas son clasificadas como indignas de ser vividas y lloradas. En este punto se puede hacer una acotación sobre el ejercicio de la crueldad, pues este implica una doble negación de la condición vulnerable de quienes están involucrados en esa forma de interacción. En este estudio se abordó la negación de la condición humana de las víctimas por medio del ultraje y de la vulneración deliberada. No obstante, en el caso de quien ejerce la crueldad, ocurre otra forma de negación de las características de la condición humana, en particular, de la experiencia de su propia finitud, de su propia contingencia y, por lo tanto, de la impotencia o precariedad constitutiva de lo humano.

Desde la perspectiva de una filosofía de la finitud, el ejercicio de la crueldad, entendido como una forma de dominación e intervención sobre la vida de otros, contribuye a la negación, por parte del sujeto cruel erigido en soberano, de la vulnerabilidad y la precariedad que lo configuran como ser humano. Frente a esto, cabe recordar que para Mèlich (2010, p. 240) lo humano es el resultado de una “ruptura de la autosuficiencia”, esto es, del hecho de que nadie puede tener, ni pretender tener, el control absoluto de su existencia. De lo que se trataría entonces, en el ejercicio de la crueldad, es de un esfuerzo, no necesariamente consciente, por conjurar la experiencia de la contingencia a partir de una experiencia de “omnipotencia”, agenciada en el ejercicio de un *poder soberano* sobre la vida y la muerte de otros. El *estado de excepción* que establece el soberano y en el cual decide, podría representar, simbólicamente, un intento por suspender o poner en un *estado de indistinción* su propia muerte, su propia finitud y su impotencia.

Si el ejercicio de la crueldad implica una búsqueda por conjurar la experiencia de la contingencia por parte del soberano, también conlleva, como contrapartida, la imposición de una existencia cruel a sus víctimas. Aquí se debe aclarar, según lo evidenciado en el recorrido por el mundo semántico de la crueldad, que la experiencia cruel de la existencia también se puede vincular con el tipo de relación, percepción y representación que se tenga del mundo, la realidad, la vida, la existencia o lo divino. La relación con estas figuras puede generar una experiencia similar a la relación con un *poder soberano* que se muestra en toda su crudeza y que se caracteriza por ser: excesivo, implacable, inescrutable, insensible, inexorable, insobornable e insufrible. En todo caso, se trata de una experiencia análoga a la de ser cruelmente consciente de la condición de finitud, de impotencia absoluta y de vulnerabilidad extrema en la que se encuentra quien padece esta situación.

En el caso de la experiencia de la crueldad vinculada al ejercicio de un *poder soberano*, aquella implica un tipo particular de intervención sobre la vida de un otro a quien se le impone una existencia que resulta difícil de asimilar. En este tipo de existencias la “paz o el descanso de la muerte” queda “suspendido”. La víctima es sometida a un padecimiento inevitable que se repite hasta que el cuerpo no soporta más y se fractura definitivamente. Incluso, como se verá ejemplificado en el próximo capítulo, la existencia cruel se extiende a la amenaza o el castigo efectivo de un sufrimiento eterno y de ser confinado en un umbral de indistinción entre la vida y la muerte que resulta indefinidamente agónico. Este tipo de existencias crueles, como otras manifestaciones “espectaculares” de la crueldad, comunican a otros la dominación arbitraria de un *poder soberano*.

Para finalizar este apartado de consideraciones y conclusiones acerca de lo más representativo de la experiencia de la crueldad, es importante resaltar que el recorrido por su mundo semántico reveló que los actos crueles producen “desplazamientos de lo humano”, los cuales dejan huellas posibles de ser rastreadas en los distintos términos y acepciones que entretejen la red semántica. Como puede observarse, estos tránsitos se dan hacia distintas comprensiones y representaciones de “lo inhumano”.

En el caso de las víctimas se observa un desplazamiento hacia lo inhumano, por el ejercicio de la crueldad en su contra, representado y materializado en una “degradación” al nivel de un *homo sacer*, de una *nuda vida* vulnerada en su condición humana. En las acepciones que dan cuenta de esta “inhumanidad” artificial, producida por el ejercicio de una crueldad soberana, emerge la figura del animal, de la bestia, del monstruo, del salvaje y del bárbaro (desde la lógica civilizatoria).

En relación con lo anterior, se advierte que en el ejercicio de algunas técnicas o formas de violencia que entran dentro del ámbito de la crueldad, la negación arbitraria del otro y su condición humana, efectúa, en algunos casos, un proceso de despersonalización, animalización o bestialización de la víctima, tanto de forma material como simbólica. Las víctimas son representadas en el discurso cruel como “piojos”, “cucarachas”, “ratas”, etc., esto es, animales que usualmente son asociados con la idea de la plaga, de la suciedad y de aquello que debe ser exterminado. De igual forma, las víctimas pueden ser despojadas de rasgos físicos asociados a su condición humana, marcados como animales, disfrazados como tales e incluso “incorporados” en un “animal-máquina”; como es el caso del toro de Fálaris, que se analizará en el próximo capítulo, dentro del cual desaparecen las víctimas y la expresión humana de su sufrimiento. Estos procesos de deshumanización y animalización de las víctimas también pretenden generar *horror* en aquellos a quienes se espera dominar.

De forma paralela, el entramado semántico evidencia que las víctimas y los espectadores de la crueldad identifican a quien la ejerce también en el ámbito de lo inhumano, por medio del recurso a las palabras asociadas al salvajismo, la sevicia, la ferocidad, la brutalidad y la animalidad que evidenciaría su comportamiento. Ahora, quien ejerce la crueldad no solo es caracterizado como inhumano por “defecto”, esto es, por una “degradación” de su representación al ámbito de lo “infrahumano”, sino también por “exceso”. En este caso, una acepción del latín muestra que el ejercicio de la crueldad puede desplazar a quien la ejerce al ámbito de lo sobrehumano o divino. De esta forma, la crueldad, como manifestación de un *poder soberano*, llevaría a “hipostasiar” a quien la ejerce al nivel de los dioses y su poder divino. Así, la crueldad podría llegar a pensarse como prerrogativa de una “*hybris divina y soberana*”.

CAPÍTULO 3. FIGURAS Y EXPERIENCIAS DE LA CRUELDAD

El último capítulo de este estudio aborda distintas figuras y experiencias que resultan paradigmáticas para ejemplificar las principales consideraciones sobre la crueldad. La primera figura analizada es la del titán Prometeo, complementada con una reflexión sobre los casos de Sísifo y Medusa. Del ámbito mitológico se pasa al escenario épico con la comprensión de la figura de Aquiles. Siguiendo el hilo reflexivo de este primer caso sobre la experiencia de la crueldad en la lógica de la confrontación con un *poder soberano-divino*, se analiza la tragedia *Bacantes* de Eurípides. Por último, se explora el ejercicio de la crueldad por parte de un *poder soberano* enteramente terrenal y las vivencias que produce en las víctimas, a partir de la revisión del caso del tirano Fálaris y su infausto toro, junto con el de la experiencia extrema del *Sonderkommando* en los *campos* de aniquilación nazi.

3.1 Prometeo

La mitología asociada a Prometeo narra las múltiples formas en que este titán, hermano de Atlante, Epimeteo y Menecio, burló y transgredió el *poder soberano* de Zeus y, por ello, recibió un castigo que permite considerarlo como una figura paradigmática de la experiencia de crueldad. A continuación, se explora el mito de Prometeo y aquello que permite ejemplificar distintos aspectos de la crueldad, a partir de la obra de Robert Graves (2011), Luciano (*Prom.*) y Esquilo (*Prom. En.*).

Sobre Prometeo, Graves (2011, p. 161)¹⁴ narra que algunos lo cuentan entre los siete titanes y, particularmente, es considerado el creador de la humanidad. Prometeo, a diferencia de su hermano Atlante, previendo el resultado de la rebelión contra Crono, decidió aliarse con Zeus. Tras la victoria de los olímpicos, Atenea, a cuyo nacimiento había asistido Prometeo, le enseñó todas las artes que luego él enseñaría a la humanidad. No obstante, el aumento del talento y aptitudes de Prometeo comenzó a irritar a Zeus, que temía el cumplimiento de la maldición de su padre Crono de algún día ser derrocado por alguien más poderoso que él. Al verlo como un posible rival, Prometeo comenzaba a representar un riesgo para la estabilidad del poder de Zeus. La irritación de Zeus con Prometeo iba en aumento, en la medida que había decidido exterminar a toda la raza humana, pero optó por salvarlos ante la urgente intercesión del titán. De esta forma, la mediación de Prometeo representa un obstáculo para el *poder soberano* de Zeus que decide sobre la vida y la muerte de la humanidad.

La molestia de Zeus hacia Prometeo no pararía de incrementarse hasta el desenlace del castigo cruel impuesto por el soberano de los dioses. Al respecto, Graves (2011, p. 162) narra que un día tuvo lugar una disputa en Sición en torno a qué partes de un toro debían ser ofrecidas en sacrificio a los dioses y cuáles debían ser reservadas para los humanos. Prometeo fue invitado a mediar en esta disputa y, tras desollar y descuartizar un toro, cosió su piel formando dos bolsas que llenó con lo que había cortado. En una de ellas puso toda la carne, ocultándola bajo el estómago, que era la parte menos tentadora del animal, mientras que la otra la llenó con los huesos, escondidos bajo una gruesa capa de grasa. Acto seguido, Prometeo invitó a Zeus a elegir una de las dos bolsas y éste escogió la bolsa que contenía los huesos y la grasa. Tras ser engañado de esta forma, Zeus decidió castigar a Prometeo, que se estaba riendo de él a sus espaldas, privando a la raza humana del fuego y gritando proclamó: “¡Que coman cruda su carne!”.

Esta escena del mito resulta sumamente interesante porque muestra cómo Prometeo comete una afrenta y subvierte el *poder soberano* de Zeus ante los humanos,

¹⁴ Ver también Hesiodo, *Teo.*, 535ss; *Trabajos.*, 42ss.

engañándolo y burlándose de él y de su decisión. Esto estará relacionado con la naturaleza del castigo cruel que le será impuesto. Ahora, también se observa que el castigo que Zeus impone a los humanos se asocia con algo que se inscribe significativamente en el mundo semántico de la crueldad, a saber, el consumo de carne cruda, no pasada por el fuego. Al tener que comer carne cruda, se le impone a la humanidad una “degradación”, desplazándola, como castigo, al nivel de lo salvaje y de las bestias sin cultura. Así, lo crudo emerge en la doble implicación, literal y simbólica, que pudo observarse en la aproximación al mundo semántico de la crueldad. El consumo de carne cruda implica un aspecto simbólico que, en este caso, se asocia adicionalmente con la capacidad que tiene un *poder soberano* de degradar, reducir, humillar y transformar la condición humana, desplazándola al ámbito de lo “inhumano”. De esta forma, Zeus impone un castigo cruel para afirmar su *poder soberano* ridiculizado y humillado.

La siguiente afrenta de Prometeo al *poder soberano* de Zeus la narra Graves (2011, pp. 162-163) al contar que, tras el castigo impuesto a los humanos, el titán se dirigió a Atenea y le suplicó que le dejara entrar en secreto al Olimpo. Habiendo logrado convencerla, Prometeo ingresó al Olimpo y robó el fuego del carro ígneo del sol para donarlo a la humanidad. De nuevo Prometeo se enfrentaba a la decisión soberana de Zeus y éste juró vengarse. Sin embargo, habría una ofensa más por parte de Prometeo. Al respecto, Graves comenta que Zeus ordenó a Hefesto hacer una mujer de arcilla, infundida con vida por los Cuatro Vientos y engalanada por todos los dioses para que fuera la mujer más bella jamás creada. Esta mujer, Pandora, fue enviada como regalo de Zeus a Epimeteo, que había sido advertido por su hermano de que no aceptara ningún regalo del soberano de los dioses. Así obró Epimeteo y Zeus enfurecido con el desaire y con las anteriores afrentas de Prometeo, decidió castigarlo, haciendo que fuera encadenado desnudo a una columna en las montañas del Cáucaso, donde un buitre voraz le devoraría el hígado constantemente, año tras año.

Este pasaje del mito es de gran relevancia, pues permite dar cuenta de las características paradigmáticas de la experiencia que tiene Prometeo de la crueldad. Zeus aparece como una figura cruel, de acuerdo con los rasgos evidenciados en la

primera aproximación al mundo semántico de la crueldad (feroz, implacable, inexorable, impiadoso, insensible, inflexible, iracundo, violento, etc.). Sobre este punto, es importante resaltar la consideración que hace Graves (2011) al interior de la narración del mito al mencionar que: “Zeus, poco dispuesto a admitir que había actuado de manera vengativa, disculpó su salvajismo haciendo circular una noticia falsa: que Atenea había invitado a Prometeo al Olimpo para tener una aventura secreta con él” (p. 163). Aquí emerge la relación entre el ejercicio de la crueldad y el salvajismo o la representación del sujeto de crueldad como alguien salvaje. Unido a esto, se observa la paradoja, la *zona de indistinción*, en la que se mueve un *poder soberano* que ejerce la crueldad y, al hacerlo, su representación se oscila entre lo salvaje y lo divino, entre lo inhumano y lo suprahumano. De igual forma, este elemento del mito permite dar cuenta de la manera en que opera el *poder soberano*, justificando u ocultando el ejercicio de la crueldad, pues esta puede llegar a ser tan impactante que se corre el riesgo de llegar a deslegitimar ese poder, por lo que debe ser atenuada de alguna forma, evitando así la emergencia de la *mala conciencia* de la que trata Mèlich.

En la narración del mito recogida por Graves (2011) se observa la imposición de un castigo que representa una existencia cruel, en la que el sufrimiento se prolonga y renueva indefinidamente, encadenado en un *estado de indistinción* entre la vida y la muerte. De esta forma, el ejercicio de la crueldad por parte de Zeus busca reafirmar su *poder soberano* burlado, no solo ante Prometeo, sino ante el resto de los dioses y ante los humanos. La “espectacularidad” del castigo cruel busca amplificar el mensaje sobre los alcances y la determinación de la decisión soberana y afirmar su capacidad de gobernabilidad (en el Olimpo y en la tierra). Otros referentes del mundo semántico de la crueldad emergen, como el lugar en el que se lleva a cabo el castigo, un lugar remoto, agreste, lejos de la *polis*, donde habitan criaturas salvajes. Un escenario de la crueldad en el que aparece también el animal que devora la carne cruda del hígado de Prometeo, sometiéndolo a una cruenta agonía sin fin. La pena, la aflicción y los sufrimientos a los que es sometido Prometeo, aparecen extremos, desmedidos y crueles a los ojos de los espectadores. También se advierte el elemento de impiedad que hace parte de la etimología de la crueldad. Zeus no muestra piedad alguna con Prometeo y éste, a su

vez, se hace ver como alguien que ha incumplido e irrespetado deberes impuestos por la divinidad para gobernar las relaciones humanas con los dioses y entre ellos.

En este punto es necesario profundizar más en estas comprensiones que el mito de Prometeo permite ilustrar sobre la crueldad, retomando algunos pasajes del *Prometeo* de Luciano y del *Prometeo encadenado* de Esquilo.

En el *Prometeo* de Luciano se lee en una parte del diálogo entre Hermes y Hefesto, que se encuentran en la montaña del Cáucaso preparando la ejecución del castigo impuesto por Zeus, cómo Hermes advierte que el titán debe ser colgado a la vista de todos, a lo que Hefesto responde que, en efecto, “no conviene crucificarlo a poca altura y cerca de la tierra, no sea que acudan en su ayuda los hombres, esos seres que ha moldeado; ni tampoco en la cima -pues no alcanzarían a verlo los de abajo-” (Luciano, *Prom.*, 1). Este pasaje refleja la importancia de la planeación de la “espectacularidad” de la crueldad, que implica una cuidadosa gestión de la mejor forma de transmitir el mensaje de la capacidad de crueldad del *poder soberano*. De igual forma, se observa otro efecto del ejercicio de la crueldad, a saber, el aislamiento de la víctima del resto de la comunidad humana y divina. Nadie debe poder ayudar a la víctima de la crueldad soberana y para eso deben erigirse “barreras” reales y simbólicas (recordando aquí lo dicho por Mèlich sobre la *lógica de la crueldad*) que legitimen el castigo y lo hagan posible.

Luciano presenta la argumentación que el titán busca hacer a su favor, con el fin de demostrar que no ha cometido ningún perjuicio contra los dioses al crear a los seres humanos y favorecerlos con sus dones. Al respecto se lee lo siguiente:

Prometeo: En primer lugar, trataré de demostrar que ningún perjuicio se ha originado contra los dioses por ello, por haber traído a los hombres a la vida; y, a continuación, que ello es conveniente y mejor con mucho para ellos que si la tierra hubiese permanecido y despoblada. (Luciano, *Prom.*, 11)

Prometeo: Además, Hermes, debes considerar este hecho: ¿te parece que un bien sin testigos -sea una propiedad o una obra de arte-, algo que nadie vea ni ensalce, resulta igualmente dulce y placentero a su poseedor? ¿Por qué te pregunto esto? Porque, de no haber existido los hombres, habría quedado sin testigos la belleza del Universo; y nos tocaría gozar de una fortuna no admirada por nadie, que a nuestros propios ojos no poseería el mismo valor, ya que no tendríamos una inferior para compararla; ni

comprenderíamos cuán felices somos al no ver a otros privados de nuestros bienes (...) Pero vosotros, que debíais haberme honrado por esta actuación política, me habéis crucificado en pago a mi colaboración. (Luciano, *Prom.*, 15)

En estos dos pasajes se puede interpretar, en términos de Agamben, que Prometeo le estaría señalando y recordando al *poder soberano* de Zeus, los beneficios de haber creado el cuerpo biopolítico y la *nuda vida*, cuya vida o muerte depende de la decisión soberana. En esta línea interpretativa, se observa el énfasis que hace Prometeo para señalar ya no solo los beneficios sino la necesidad de “la producción de un cuerpo biopolítico como la aportación más original del poder soberano” (Agamben, 2010, pp. 15-16). Esto es, la necesidad de producir esa *nuda vida*, ese otro, que reafirma la condición de soberano al ser el destinatario de las decisiones soberanas. Así, Prometeo revela lo que Agamben (2010, pp. 15-16) denomina como el más inmemorial de los *arcana imperii*, esto es, el vínculo secreto que une el poder con la *nuda vida* como el elemento político original. No en vano Prometeo le reprocha a Hermes el no haber sido honrado por esa “actuación política”.

El *Prometeo encadenado* de Esquilo también ofrece importantes elementos para comprender la figura de Prometeo como un ejemplo paradigmático de la experiencia de la crueldad. Se advierte que Esquilo deja escuchar la voz de Prometeo para transmitir lo que siente al verse enfrentado a la realidad y la existencia cruel impuesta por el castigo de Zeus. Al respecto, escuchamos a Prometeo decir:

¡Ved qué sufrimientos padezco -¡yo, que soy un dios!- impuestos por las deidades
¡Mirad con qué clase de ultrajes desgarradores he de luchar penosamente por un tiempo de infinitos años! (...) Tal es la infame condena que inventó contra mí el nuevo jefe de los felices! (Esquilo, *Prom. En.*, 90-95)

No me es posible ni callar ni dejar de callar este infortunio, pues -¡desgraciado de mí!- por haber facilitado un privilegio a los mortales, estoy bajo el yugo de estas cadenas. (Esquilo, *Prom. En.*, 100-105)

¡Ay, ay! ¿Qué aleteo de aves estoy escuchando cerca de mí? Hay en el aire un suave silbo de batir de alas. ¡Horror me causa cuanto se me acerca! (Esquilo, *Prom. En.*, 120-125)

Ojalá que él me hubiera arrojado bajo la tierra, más hondo que el Hades que acoge a los muertos, al tártaro sin salida, luego de haberme atado de modo feroz con lazos que no se pudieran soltar, para que ningún dios ni otro ser alguno hubiera gozado con este

espectáculo. Ahora, en cambio, sufro -¡ay de mí, desgraciado!- ser un cuerpo a merced del viento, ¡una irrisión para mis enemigos! (Esquilo, *Prom. En.*, 150-155)

Y después que el rey de los dioses obtuvo de mí tal beneficio, me ha recompensado con este castigo cruel. (Esquilo, *Prom. En.*, 215-255)

No penséis que callo por orgullo o por arrogancia. Mi corazón se desgarró en la angustia al verme ultrajado con ignominia. (Esquilo, *Prom. En.*, 435-440)

Difícilmente, entonces, soportarías mis dolores, cuando es precisamente no morir mi destino. Eso sería una liberación de mis sufrimientos. Pero por ahora no existe término fijado a mis males, hasta que caiga Zeus de su tiranía. (Esquilo, *Prom. En.*, 750-755)

¡Oh firmamento que haces que vaya girando la luz común a todas las gentes, ya ves qué impiedad estoy padeciendo! (Esquilo, *Prom. En.*, 1085)

En estos pasajes de la obra de Esquilo se observa cómo Prometeo se expresa sobre la existencia cruel que le ha sido impuesta por el soberano de los dioses. Reconoce que es un castigo cruel el que ha recibido. Incluso, el titán se expresa recurriendo a una expresión que, según se ha visto a lo largo de este estudio, está profundamente vinculada al concepto de crueldad, a saber: el *horror*. Prometeo, al sentir que se acerca el ave salvaje que devorará su hígado crudo y saber que se renovará este tormento cada día del tiempo eterno de su castigo, tiene una experiencia *horrorista*, en términos de Cavarero. La duración de su castigo depende exclusivamente de la decisión soberana de Zeus. Según esto, el *horror* experimentado por Prometeo se relaciona directamente con sentirse ultrajado en su condición de titán por la crueldad con la que Zeus busca someterle. Cabe recordar que Cavarero relaciona la experiencia *horrorista* con el ultraje a la condición humana. Si bien Prometeo es un titán, se reconoce que el castigo que padece ataca su cuerpo vulnerable y su singularidad, siendo consciente de su horrible destino. Prometeo ha sido así degradado a la condición de una *nuda vida*, que en sus propias palabras es evidenciada al reconocerse como “un cuerpo a merced del viento”. No hay que olvidar que, según Agamben (2010, p. 9), la *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos, se decía en la cosmovisión griega no solo de los animales y los humanos, sino también de los dioses.

Prometeo no puede tener descanso en el Hades, es exhibido y a través de su exhibición, el *poder soberano* de Zeus se muestra en su capacidad de imponerle al titán una existencia cruel en la que la posibilidad de la muerte y el descanso se disuelve en un *estado de indistinción*, de *excepcionalidad*. La única certeza es el padecimiento de una agonía continuamente renovada. La conciencia de ese trágico destino, análoga a la cruel lucidez del insomnio que denunciaba Cioran¹⁵, es quizás el componente más insoportable de la existencia cruel que le ha sido impuesta a Prometeo por la decisión de Zeus. Asimismo, por medio del *poder soberano* se le ha atribuido al titán el rótulo de enemigo, convirtiéndolo en el extraño, el paria entre las deidades. En relación con esto, Fuerza (personificada), que junto con Violencia (personificada) acompañan a Hefesto a cumplir el designio de Zeus, dice:

¡Vamos! ¿Por qué tardas y te apiadas en vano? ¿Por qué no aborreces al dios más odiado por todos los dioses, al que entregó a los mortales tu privilegio? (Esquilo, *Prom. En.*, 35)

¿Andas vacilando y profieres gemidos por un enemigo de Zeus? ¡Ten cuidado, no sea que un día gimas por ti mismo! Hefesto: Tienes a la vista un espectáculo penoso de ver. (Esquilo, *Prom. En.*, 65)

Aquí se evidencia el operar de la *lógica cruel* que produce categorías que favorecen un proceso de inclusión-exclusión que conduce, finalmente, a la eliminación, sin *mala conciencia*, de eso que por el hecho de pertenecer a una categoría puede ser eliminado. El enemigo es así abandonado y expulsado de la comunidad de todos los seres que entran en el *bando soberano*. Asimismo, emerge de nuevo, como ya se ha dicho anteriormente, la referencia a la “espectacularidad” inherente al ejercicio y el padecimiento de la crueldad.

El *Prometeo encadenado* de Esquilo también ofrece múltiples pasajes que permiten captar la condición soberana del poder que ejerce Zeus y su relación con la crueldad inherente al castigo impuesto a Prometeo. Un ejemplo se encuentra en las siguientes palabras que Fuerza le dice a Hefesto: “Preciso es que pague por este delito

¹⁵ Ver el apartado 1.2.4.1 en el que se analiza el caso de Cioran.

su pena a los dioses, para que aprenda a soportar el poder absoluto de Zeus y abandone su propensión a amar a los seres humanos” (Esquilo, *Prom. En.*, 1-10). Es también Fuerza quien asegura que “no hay nadie realmente libre, excepto Zeus” (Esquilo, *Prom. En.*, 49-50). Otro ejemplo se observa cuando el coro de Oceánides advierte el *poder soberano* de Zeus y se lamenta por el cruel “espectáculo” que implica “ver marchitarse el cuerpo de Prometeo en la roca con ese ultraje de estar atado con nudos de acero” (Esquilo, *Prom. En.*, 140-150). Esta relación entre el *poder soberano* y el ejercicio de la crueldad se hace aún más explícita en las siguientes palabras del Coro: “Sí; nuevos pilotos tienen el poder en el Olimpo; y con nuevas leyes, sin someterse a regla ninguna, Zeus domina y, a los colosos de antaño, ahora él los va destruyendo” (Esquilo, *Prom. En.*, 140-150). Se habla aquí, de forma explícita, de un poder que no se somete a ninguna regla, que se posiciona por fuera y por encima de la ley, y que, en consecuencia, puede destruir el orden anterior para fundar uno nuevo.

Prometeo, al crear y favorecer la humanidad, transgrede la lógica soberana del poder de Zeus y por esto lo increpa Hefesto justificando la crueldad de su castigo:

¡Esto has sacado de tu inclinación a la humanidad! Si. Eres un dios que, sin encogerte ante la cólera de los demás dioses, has dado a los seres humanos honores, traspasando los límites de la justicia. Por eso montarás guardia en esta roca desagradable, siempre de pie, sin dormir, sin doblar la rodilla. Muchos lamentos y muchos gemidos proferirás inútilmente, que es inexorable el corazón de Zeus y riguroso todo el que empieza a ejercer el poder. (Esquilo, *Prom. En.*, 10-35)

El ejercicio de la crueldad, como puede observarse en el pasaje anterior y en las palabras del Coro, es enarbolado por un nuevo *poder soberano* que quiere asegurar su capacidad de gobernabilidad. Por otra parte, el relato de Esquilo permite evidenciar los rasgos atribuidos a quien ejerce la crueldad. Se habla del “inexorable y riguroso corazón de Zeus” (Esquilo, *Prom. En.*, 34-35) y se enuncia al soberano de los dioses como alguien “duro y que dispone a su capricho de la justicia”, enardecido por un “crudo rencor” (Esquilo, *Prom. En.*, 185-190). En palabras de Océano a Prometeo, se evidencia que “el monarca es severo y que ejerce el poder sin necesidad de rendirle cuentas a nadie” (Esquilo, *Prom. En.*, 320). Incluso, el *poder soberano* y la *lógica de*

la crueldad se siguen manifestando tras la liberación de Prometeo a manos de Heracles. Sobre dicha liberación, Graves (2011) relata lo siguiente:

Luego Heracles atravesó Asia (...) Finalmente llegó a las montañas del Cáucaso, donde Prometeo había estado encadenado durante treinta años -o mil, o treinta mil- mientras todos los días un buitre, nacido de Tifón y Equidna, le devoraba el hígado. Hacía tiempo que Zeus se había arrepentido de este castigo, porque desde entonces Prometeo le había advertido bondadosamente que no se casase con Tetis para que no engendrara a alguien más importante que él, y ahora, cuando Heracles le suplicó que perdonase a Prometeo, se lo concedió sin vacilar. Pero como le había condenado a un castigo eterno, Zeus estipuló que Prometeo siguiese pareciendo un prisionero, llevase siempre un anillo hecho con sus cadenas y engastado con una piedra caucasiana. Pero los sufrimientos de Prometeo estaban destinados a durar hasta que alguien inmortal quisiera ir voluntariamente al tártaro en su lugar. Heracles recordó a Zeus que Quirón deseaba renunciar al don de la inmortalidad desde que había sufrido una herida incurable. Por tanto, ya no quedaba impedimento alguno, y Heracles, invocando a Apolo Cazador, mató el buitre atravesándole el corazón y puso a Prometeo en libertad. (p. 555)

En el relato de la liberación de Prometeo se observa cómo el ejercicio de la crueldad y la imposición de una existencia cruel, por parte de un *poder soberano*, deja marcas imborrables en la víctima que prolongan indefinidamente el efecto y la presencia de ese poder. De igual forma, se observa cómo una vez cesa el ejercicio visible de la crueldad, continúa operando la *lógica cruel* que impone a las víctimas una categoría, atentando contra su singularidad por medio de la atribución del rótulo de “prisionero”. La liberación de Prometeo, en la narración de Graves, deja ver que el titán ha sido moldeado por el padecimiento de la crueldad para comportarse de manera servil y obediente ante el soberano de los dioses. Por el contrario, en la obra de Esquilo puede observarse hasta el final los reclamos, la insolencia y la negativa de Prometeo a cooperar servilmente con Zeus.

Todo lo anterior permite entender por qué la figura de Prometeo puede considerarse como un ejemplo paradigmático de la experiencia de la crueldad. Como este caso pueden resaltarse otros en la mitología griega. Un caso es el de su propio hermano, el titán Atlante, de quién el Coro en la tragedia de Esquilo menciona: “Sólo vi antes a otro dios vencido con la opresión de lazos de acero, cuando vi en tormento al titán Atlante, que continuamente llora el eminente poder, pleno de fuerza, que le

impuso aguantar sobre sus hombros la esfera celeste” (*Prom. En.*, 425-430). Otro es el caso de Sísifo a quien Zeus castigó cruelmente por haber violado los decretos divinos y haber burlado a la muerte, obligándolo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso para tener que comenzar la tarea de nuevo, condenándolo así a un trabajo inútil y sin esperanza (Camus, 2011, p. 155; Graves, 2011, p. 241).

Otra de las figuras representativas del ejercicio de la crueldad en la mitología griega es Medusa. Según Graves (2011, p. 143) Medusa, siendo muy hermosa, una noche copuló con Poseidón en uno de los templos de Atenea. Esta diosa, enfurecida con Medusa, ejerció su poder divino, soberano, y la convirtió en un monstruo alado con ojos deslumbrantes, dientes enormes, una enorme lengua saliendo de su boca, garras afiladas y cabellos serpentinos, y la maldijo con una mirada que convertía a los hombres en piedras. Su feo rostro y su mirada dejaban “petrificado de horror” a todo aquel que la mirara (Graves, 2011, p. 551).

De esta forma, Atenea castigó a Medusa al imponerle una existencia cruel vinculada a un “aspecto” que hace que sea repudiada, temida, evitada y, en última instancia, expulsada de la comunidad hacia el espacio de lo extraño, de lo salvaje, de lo monstruoso, de lo *siniestro y horroroso*. Su existencia debe transcurrir en absoluta soledad hasta que Perseo la aniquile desmembrándola y desollándola con la ayuda de Atenea. Así, Medusa simboliza, paradigmáticamente, los efectos del ejercicio de la crueldad por un *poder soberano* que impone una existencia cruel y una apariencia que produce *horror*. Al “animalizarla”, al convertirla en un “monstruo salvaje”, el *poder soberano* produce la “degradación” de la víctima y su condición.

Cavarero (2009, p. 24; 34-35) ve en medusa la figura que constituye la encarnación del *horror* en la mitología griega. Para la pensadora italiana, esta figura es mucho más repugnante que cualquier otro monstruo, y el *horror* que encarna congela y paraliza. Al respecto, cabe tener en cuenta que la repugnancia y el asco son fundamentales para advertir que nos encontramos ante la presencia de una forma de violencia que se muestra más inaceptable que la muerte. Por lo dicho en este estudio, la crueldad es esta *hybris*, esta violencia extrema, excesiva, que no se contenta con

matar, pues es algo “muy poco” para la magnitud del *poder soberano* que se quiere mostrar de forma “espectacular”, sino que busca ultrajar la condición singular, destruyendo la unicidad del cuerpo vulnerable que la encarna. Medusa representa ese crimen que repugna a la singularidad de todo cuerpo y que hace del *herir* una desfiguración y un desmembramiento. Su decapitación a manos de Perseo muestra la violencia extrema que deshace y desfigura un cuerpo en el que se han encarnado el *horrorismo* y la crueldad. Cavarero concluye advirtiendo que Medusa decapitada “no muere”, sino que recibe la herida asestada por un golpe mortal que la deja con vida para seguir mirando y expresando el *horror* de la crueldad que padece. En consecuencia, Medusa alude a un humano que, en cuanto desfigurado en su mismo ser, contempla el acto inaudito de su deshumanización.

3.2 Aquiles

La *Iliada* comienza con la cólera de Aquiles y, con ella, el poeta muestra una amenaza constante que se cierne sobre todos los mortales involucrados en la guerra, a saber, el *horror* de ser asesinados para luego ser despedazados y consumidos por los perros y las aves. Así se lee en los primeros versos del poema épico:

La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, maldita (...) precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros y para todas las aves -y así se cumplía el plan de Zeus-, desde que por primera vez se separaron tras haber reñido el Atrida, soberano de hombres, y Aquiles, de la casta de Zeus. (Homero, *Il.*, I, 1-7)

Esta horrible amenaza implica la negación de los rituales y las honras fúnebres, con lo que se le impide a la víctima la posibilidad de entrar al Hades y es condenada así a quedar en un espacio intermedio, en una *zona gris*¹⁶ de indistinción entre los vivos y los muertos en la que no hay posibilidad de descanso después de la muerte. De esta forma, se impone a las víctimas una existencia cruel, producto, como se ha visto

¹⁶ Este es un concepto que se aborda al analizar la experiencia de la crueldad que encarna el *Sonderkommando* en los campos nazis.

anteriormente, de una violencia extrema, de una *hybris*, que va más allá del matar. En lo que sigue, se podrá ver que dicha amenaza, expresión del ejercicio de la crueldad, está asociada a la venganza y, principalmente, a la disputa por el *poder soberano*, por la gobernabilidad, tanto en el cielo, como en la tierra.

Aquiles, el más grande guerrero que participa de la guerra en Troya, es quien instrumentaliza la horrenda amenaza y la lleva a cabo. Esto ocurre en el marco de una tensión política por el ejercicio de un *poder soberano* que comienza enfrentándolo con Agamenón, luego se desplaza a la cruenta disputa con Héctor y, finalmente, alcanza la esfera de los dioses, con quienes realmente rivaliza en el ejercicio de la crueldad. De esta forma, Aquiles se erige como una figura paradigmática para comprender la experiencia de la crueldad. A continuación, se exploran las características de esta figura cruel y de las interacciones que establece con quienes disputa el ejercicio del *poder soberano*.

Como punto de partida, es importante reconocer el contexto en el que actúa Aquiles, es decir, el escenario de la guerra. Al respecto, Alfonso Flórez (2011) comenta que en la *Iliada*:

Se manifiestan todas las atrocidades de la guerra, en particular aquellas que tienen que ver con el ensañamiento con los cuerpos, tanto de vivos y moribundos, como de los propios muertos. En la ciudad en guerra se rompe todo principio de sociabilidad y frente al adversario cualquier exceso es poco, pues en la guerra, a diferencia de la paz, no hay normas ni árbitros que operen entre los ciudadanos; allí sólo vale la fuerza que, por ello mismo, se convierte de inmediato en crueldad. (p. 37)

En estas palabras se puede entrever, siguiendo a Agamben, las características de un *estado de excepcionalidad* en el que *todo es posible* y cualquiera podría, eventualmente, erigirse como soberano de la vida y la muerte de otros, a la vez que ser reducido a la condición de potencial *homo sacer*. En este contexto, la fuerza y la violencia derivan en crueldad, a través del ensañamiento sobre los cuerpos singulares y de la emergencia de los mayores excesos ante quienes son vistos únicamente, recordando lo dicho por Mèlich sobre la *lógica de la crueldad*, como pertenecientes a una categoría, esto es, como enemigos.

Sobre este aspecto, Cavarero (2009, pp. 29-30), en sus comentarios sobre la *Iliada*, afirma precisamente que no se trata de una muerte que se limita a cortar la vida, preservando los aspectos singulares del cadáver, sino que pueblan el relato los cuerpos destrozados, los desmembramientos, las matanzas y las carnicerías que configuran un teatro de lo horripilante. La pensadora italiana reflexiona que, si Homero nos describe con tal detalle este “teatro” de *horror* y crueldad, en una representación intensiva de lo atroz, esto obedece a que busca transmitir el lado repugnante de la muerte heroica en un ejercicio crítico frente a la guerra. De acuerdo con la organización homérica, dice Cavarero, el rol de Aquiles, desde la perspectiva de la estrategia bélica, tiene que ver precisamente con el efecto aterrizante. Según esto, la crueldad que Aquiles es capaz de ejercer es instrumentalizada por los aqueos para procurar la victoria. Aquiles, el más célebre de los guerreros, es presentado como:

Un verdadero especialista de la masacre y la carnicería (...) Masacrador, mejor dicho, exterminador de los mortales (*brotoloigos*), como lo denomina justamente Homero. El vocablo está compuesto de *brotos* (mortal) y *loigo* (destrucción, exterminio, ruina). Mortal él mismo (...) obliga a un gran número de mortales a recibir anticipadamente, y de modo violento, su muerte. La física del terror se pone en marcha con su sola presencia. (Cavarero, 2009, pp. 28-29)

Para comprender la figura de Aquiles como paradigma de la crueldad, teniendo en cuenta el contexto de guerra acabado de presentar, cabe advertir que ya en el primer canto de la *Iliada* se presenta la disputa entre Agamenón y Aquiles por el botín de guerra que el primero reclama en compensación por liberar una prisionera. Se trata de la hija del sacerdote Crises, por quien Apolo ha intercedido desatando una plaga entre los aqueos. Más allá de la situación concreta, se trata de una disputa por el ejercicio del *poder soberano*. Agamenón, constantemente denominado como *soberano de hombres* a lo largo del poema, es el general en jefe de la expedición. No obstante, hay otros reyes y pueblos independientes entre el ejército aqueo, por lo que el poder de Agamenón es inestable, su autoridad no es del todo segura y en ocasiones es puramente nominal¹⁷.

¹⁷ El aspecto nominal de la autoridad de Agamenón es señalado por Emilio Crespo, traductor de la obra [Ver comentario del traductor *Il.*, p. 113].

En la disputa entre Agamenón y Aquiles en el primer canto, éste último, con expresiones duras y una faz torva (fiera, espantosa, airada y terrible a la vista)¹⁸, se enfrenta al poder del líder de los aqueos, denunciándolo como una nulidad y prometiendo no obedecerle. Al respecto, se lee en el poema:

Mirándolo con torva faz, replicó Aquiles, de pies ligeros, “¡Ay! ¡Imbuido de desvergüenza, codicioso! ¿Cómo un aqueo te va a obedecer, presto a tus palabras, para andar un camino o luchar valerosamente con los hombres? A ti, gran sinvergüenza, hemos acompañado para tenerte alegre, por ver ganar honra para Menelao y para ti, cara de perro, de los troyanos. De eso ni te preocupas ni te cuidas. Además me amenazas con quitarme tú mismo el botín por el que mucho pené y que me dieron los hijos de los aqueos. Nunca tengo un botín igual al tuyo (...) Sin embargo, la mayor parte de la batalla son mis manos las que la soportan. Mas si llega el reparto, tu botín es mucho mayor, y yo, con un lote menudo, aunque grato, me voy a las naves, después de haberme agotado de combatir (...) no tengo la intención de procurarte riquezas y ganancia estando aquí deshonorado. (Homero, *Il.*, I, 148-171)

Ante estas palabras, Agamenón amenaza a Aquiles con llevarse a Briseida, el botín del guerrero, y dice que lo va a hacer: “para que sepas bien cuánto más poderoso soy que tú, y aborrezca también otro pretender ser igual a mí y compararse conmigo” (Homero, *Il.*, I, 185-187). En ese momento, cuando Aquiles está dispuesto a sacar su espada y resolver así el conflicto por el poder con Agamenón, aparece Atenea, enviada por Hera, para apaciguar su cólera. Se trata de la intervención del *poder soberano-divino* de los dioses, como un recuerdo del verdadero poder que impera sobre todo otro poder humano-terrenal. Aquiles, obedeciendo a Atenea, desiste de atacar a Agamenón, pero lo injuria de palabra: “¡Rey devorador del pueblo, porque reinas entre nulidades!” (Homero, *Il.*, I, 231). Agamenón responde a estas palabras de Aquiles acusándolo de la siguiente forma: “este hombre quiere estar por encima de los demás, a todos quiere dominar, sobre todos quiere reinar, y en todos mandar; mas creo que alguno no le va a obedecer” (Homero, *Il.*, I, 286-289). De esta forma, se hace explícita la tensión por el poder entre Aquiles y Agamenón.

¹⁸ Las características de la *faz torva* reflejan los rasgos del sujeto cruel evidenciados en el mundo semántico de la crueldad [Ver Anexos A y B].

En este punto, Aquiles interrumpe y responde a Agamenón afirmando que no va a obedecerle, pero tampoco piensa luchar por Briseida, y lo amenaza en caso que decida despojarlo de lo que es suyo: “Pero de lo demás que tengo junto a la veloz nave negra, no podrías quitarme nada ni llevártelo contra mi voluntad. Y si no, ea, y se enterarán también estos: al punto tu oscura sangre manará alrededor de mi lanza” (Homero, *Il.*, I, 300-303). Con estas palabras Aquiles lanza la amenaza última a Agamenón de ser asesinado con su lanza, lo que implica, de forma latente, la horrenda posibilidad de ser ofrecido a las bestias para ser devorado y quedar así insepulto. Esta tensión y la cólera que la acompaña no se resolverá al finalizar el primer canto del poema, sino que se trasladará luego a la disputa entre Aquiles y Héctor tras la muerte de Patroclo a manos del héroe de los troyanos.

En el canto XXII, Homero narra la lucha a muerte entre Héctor y Aquiles. En la narración se puede observar, en todo su potencial de *horrorismo*, la figura cruel de Aquiles y la experiencia de crueldad a la que es sometido Héctor. Precisamente, ya en los ruegos que Príamo y Hécuba dirigen a su hijo para que no se enfrente a Aquiles, quien es denominado como “¡el cruel!”, se observa el *horror* que genera la situación en las víctimas. En ese momento, Príamo dirige las siguientes palabras lastimeras a Héctor que está esperando con ansia incontenible a Aquiles para luchar con él:

¡Héctor! Te lo pido, hijo mío, no aguardes a ese hombre solo y lejos de los demás. Si no, pronto alcanzarás el destino doblegado por el Pelida, pues en verdad él es muy superior, ¡el cruel! ¡Ojalá fuese igual de querido para los dioses que para mí! Pronto lo devorarían los perros y los buitres en el suelo, y esta atroz aflicción se iría de mis entrañas. Me ha dejado privado de muchos y valerosos hijos, que ha matado o vendido en remotas islas. (Homero, *Il.*, XXII, 38-45)

Después del clamoroso reclamo de Príamo a su hijo, habla la madre de Héctor así: “¡No te enfrentes a ese en duelo! ¡El cruel! Pues si te mata, yo ya no te podré llorar en el lecho (...) junto a las naves argivas, te devorarán los perros” (Homero, *Il.*, XXII, 85-89). Se puede ver cómo en ambos pasajes Aquiles es caracterizado como cruel, capaz de producir una aflicción atroz y una sensación de *horror* tan solo con su inminente presencia. También resulta relevante que Aquiles sea reconocido por Príamo como muy superior y relacione esto con la muerte que ha traído a su reino. Dicha

superioridad haría referencia a la capacidad de Aquiles de ejercer un *poder soberano* sobre la vida y la muerte de los mortales, pues nadie iguala su poder bélico. El propio Héctor reconoce el carácter divino del poder y la cólera del Pelida, refiriéndose a él como “semejante a los dioses” y expresando su congoja de esta manera: “esta noche maldita en que el divino Aquiles ha dejado la calma” (Homero, *Il.*, XXII, 102). De igual forma, se debe resaltar que en ambos pasajes aparece la amenaza que acompaña la cólera de Aquiles, “el cruel”, de que sus víctimas serán devoradas por los perros y las aves salvajes.

En los instantes previos a que inicie el enfrentamiento físico, Héctor comienza a experimentar la crueldad de Aquiles, incluso antes que se manifieste la violencia. Esto se observa cuando Héctor le pide que hagan el siguiente pacto:

Intercambiémonos las garantías de los dioses: ellos serán los mejores testigos y custodios de nuestros convenios. Yo no ultrajaré tu terrorífica persona en caso de que Zeus me conceda la fortaleza y yo logre quitarte la vida, sino que, tras despojarte de las ilustres armas, Aquiles devolveré tu cadáver a los aqueos. Haz tú también lo mismo. (Homero, *Il.*, XXII, 254-259)

Aquiles, mirándolo con torva faz, replicó:

¡Héctor! ¡No me hables, maldito, de pactos! Igual que no hay juramentos leales entre hombres y leones y tampoco existe concordia entre los lobos y los corderos, porque son encarnizados enemigos mortales unos de otros, así tampoco es posible que tú y yo seamos amigos, ni habrá juramento entre ambos, hasta que al menos uno de los dos caiga y sacie de sangre a Ares. (Homero, *Il.*, XXII, 260-267)

Estos pasajes resultan una expresión paradigmática de la crueldad de Aquiles, que habita una *zona de indistinción*, de *excepción*, en la que se mueve el ejercicio del *poder soberano* entre lo divino y lo salvaje (leones y lobos). Precisamente, se observa cómo Héctor quiere prevenir con un pacto el ejercicio de la crueldad soberana de Aquiles sobre su cuerpo, presintiendo así el *horror* que podría experimentar tras ser derrotado. No obstante, Aquiles se encuentra fuera y por encima de toda ley humana e impone su propio orden. Ares aparece para reforzar la escena cruel, con una sed de sangre que debe ser saciada.

Cuando el final de la batalla se aproxima, Héctor se lamenta: “Ahora sí que tengo próxima la muerte cruel; ni está ya lejos ni es eludible” (Homero, *Il.*, XXII, 300-301). De esta manera, Héctor reconoce la crueldad inscrita en la muerte que le dará Aquiles. Dándole la razón al *horror* que presagiaba Héctor, tras darle el golpe mortal con el ánimo lleno de furia salvaje, Aquiles le dice: “De ti tirarán y te humillarán los perros y las aves” (Homero, *Il.*, XXII, 335-336). Desfallecido y horrorizado, Héctor le implora a Aquiles:

¡Te lo suplico por tu vida, tus rodillas y tus padres! No dejes a los perros devorarme junto a las naves de los aqueos (...) devuelve mi cuerpo a casa, para que al morir del fuego me hagan partícipe los troyanos y las esposas de los troyanos. (Homero, *Il.*, XXII, 338-343)

El poema transmite así la súplica y el grito de *horror* de Héctor producto de la muerte cruel y el tratamiento que dará Aquiles a su cadáver, dejándolo insepulto para ser despedazado por los perros. Una crueldad que va más allá del “simple” asesinato. No obstante, la mayor expresión de crueldad por parte de Aquiles hacia Héctor, moribundo y transformado en un absoluto inerme, se recoge en las siguientes palabras que reflejan la *hybris* del *poder soberano*:

No implorés perro (...) ¡Ojalá que a mí mismo el furor y el ánimo me indujeran a despedazarte y a comer cruda tu carne por tus fechorías! Tan cierto es eso como que no hay quien libre tu cabeza de los perros, ni aunque el rescate diez veces o veinte veces me lo traigan (...) y ni siquiera aunque mandara pagar tu peso en oro Príamo Dardánida. Ni aún así tu augusta madre depositará en el lecho el cadáver de quien ella parió para llorarlo. Los perros y las aves de rapiña se repartirán entero tu cuerpo. (Homero, *Il.*, XXII, 345-354)

Las palabras proferidas por Aquiles de forma salvaje, impiadosa e inexorable en contra de quien ya ha sido vencido, encontrándose moribundo y completamente inerme, representan lo paradigmático de una experiencia de la crueldad que desborda el acto de matar. Se trata del ejercicio de la crueldad que refleja un *poder soberano*, insobornable, que se posiciona por encima de cualquiera que quiera ofrecer rescate por el cadáver de Héctor y que anuncia que dispondrá de él a su antojo. Héctor es transformado de esta manera en una *nuda vida*, un *homo sacer*, un material biológico despojado de lo humano.

El ultraje al cuerpo de Héctor, decretado por la decisión soberana de Aquiles, significa el ultraje de su condición humana. En este punto, la crueldad muestra su carácter de crimen contra lo humano, de violencia excesiva que va más allá del matar para despedazar el cuerpo singular y ofrecer su carne a las bestias. Incluso, el propio Aquiles anhela que su cólera, su furor, su *hybris* soberana, lo lleve a las cimas de la crueldad y encarne él mismo a la bestia que devorará la carne cruda de Héctor, en una fusión cruel de lo divino y lo salvaje. Escuchar estas palabras supone el mayor *horror* para Héctor y, en consecuencia, la mayor crueldad por parte de Aquiles. A esto se suma el agravio que representa no otorgar a Héctor los rituales funerarios, con lo que a él se le niega la posibilidad de acceder al Hades y, a los suyos, las honras fúnebres que pueden ayudarles a soportar el dolor y a sobrellevar el proceso de duelo que comenzó incluso antes del enfrentamiento. Se manifiesta de esta manera el *poder soberano* de Aquiles, capaz de imponer una existencia cruel cargada de sufrimiento, agonía y ultraje.

Tras el fallecimiento de Héctor, Aquiles taladró por detrás los tendones de ambos pies desde el tobillo al talón, enhebró correas de bovina piel que ató a la caja del carro y dejó que la cabeza arrastrara hasta llegar al campamento aqueo (Homero, *Il.*, XXII, 396-398). Aquiles permite que cada aqueo que va a mirar el cadáver de Héctor lo hiera y les dice: “Nos hemos alzado con gran gloria: hemos matado al divino Héctor, a quien los troyanos en la ciudad invocaban como a un dios” (Homero, *Il.*, XXII, 393-394). Este último pasaje resulta significativo para poder interpretar que, más allá del deseo de venganza por la muerte de Patroclo, en el fondo subyace la disputa por afirmar un *poder soberano* sin rival en la tierra. Disputa que inició entre Agamenón y Aquiles, y ahora se ha desplazado a la pugna mortal con Héctor. Quien, al ser invocado como a un dios por parte de los troyanos, era el único posible rival de Aquiles en la tierra. Agamenón no lo es. Esto queda claro en el primer canto con el desprecio que siente Aquiles por él al no ser un guerrero, al no pelear sus propias batallas. Así, la tensión por el *poder soberano* y la cólera de Aquiles, movilizadas por el deseo de vengar a Patroclo, se trasladaron a la disputa con Héctor. Ahora, dicha tensión se dirige hacia

el enfrentamiento entre Aquiles y los dioses, quienes realmente detentan el *poder soberano* sobre la tierra y el cielo.

En el canto XXIII, Aquiles persiste en el ejercicio de la crueldad y expresa lo siguiente ante el cadáver de Patroclo que recibe las honras fúnebres:

Ya estoy cumpliendo en tu honor todo lo que antes te prometí: arrastrar aquí a Héctor, entregar a los perros su cuerpo para que se lo repartan crudo y degollar ante tu pira a doce ilustres vástagos de los troyanos, irritado por tu muerte. (Homero, *Il.*, XXIII, 20-23)

Más adelante, en el canto XXIV, Aquiles da al cadáver de Héctor tres vueltas alrededor del túmulo de Patroclo, dejándolo luego extendido de bruces en el polvo (Homero, *Il.*, XXIV, 14-21). A propósito del ultraje del cadáver de Héctor a manos de Aquiles, Cavarero (2009) comenta lo siguiente que reafirma lo dicho hasta el momento sobre la crueldad ejercida por el Pelida:

La obra del horror no estima la muerte inminente de quien, temblando, se escapa, sino los efectos de una violencia que sigue un manual: La descomposición del cuerpo herido y, después, del cadáver, su apertura y desmembramiento. Mediante la ceremonia del arrastramiento del cadáver atado al carro, la ofensa a la unicidad corpórea se extiende, en efecto, así mismo a aquella superficie que es expresión de una existencia singular: rostro, fisionomía (...) Esto va más allá del homicidio, a saber, representa un matar que, traspasando el fin elemental de quitar una vida, se dedica en cambio a destruir al viviente como cuerpo singular. (pp. 30-31)

Cabe en este punto abordar el último giro de la tensión por el *poder soberano*, esta vez hacia la relación con los dioses. Ya en el canto XXIII se observa el inicio de la intervención divina para frenar el ejercicio de la crueldad por parte de Aquiles, pues, a pesar de sus esfuerzos por ultrajar el cadáver de Héctor:

No se ocuparon los perros de él, pues Afrodita, hija de Zeus, lo protegió de la jauría día y noche y lo ungía con aceite, perfumado de rosas y divino, para evitar que Aquiles lo lacerara al arrastrarlo. Sobre su cuerpo Febo Apolo condujo una oscura nube desde el cielo a la llanura y ocultó todo el espacio que ocupaba el cadáver, antes que el ardor del sol secara la piel alrededor de los músculos y de los miembros. (Homero, *Il.*, XXIII, 184-191)

Solo los dioses, con su *poder soberano-divino*, pueden frenar la crueldad de Aquiles, así como proteger y curar el cuerpo ultrajado de Héctor. Esto invita a recordar

las palabras que Héctor dijo a Aquiles con sus últimas fuerzas: “De hierro es el corazón que tienes en las entrañas. Cuídate ahora de que no me convierta en motivo de la cólera de los dioses contra ti el día que Paris y Febo Apolo te hagan perecer” (Homero, *Il.*, XXII, 357-360). El ejercicio que ha hecho Aquiles de la crueldad representa un *poder soberano* que rivaliza con el de los dioses y lo iguala a ellos. Esa instrumentalización de la crueldad es lo que le ha permitido a Aquiles imperar sobre Héctor, e incluso sobre Agamenón, en la disputa por la soberanía sobre la vida y la muerte de los hombres.

El canto XXIV muestra la decisión soberana de los dioses de frenar la crueldad de Aquiles, tras compadecerse de Héctor (Homero, *Il.*, XXIV, 22-25). Es precisamente Febo Apolo quien se dirige a los demás inmortales, especialmente a quienes no se apiadaban de Héctor, denunciando la crueldad de Aquiles y motivándolos para proteger el cadáver ultrajado y asegurar que fuera regresado a sus padres. Así habló Apolo:

¡Dioses crueles y maléficos! ¿Nunca en vuestro honor Héctor ha quemado muslos de bueyes y de cabras sin tacha? Ni ahora que no es más que un cadáver habéis osado salvarlo, su padre Príamo, y sus huestes, que pronto lo habrían incinerado al fuego y le habrían tributado exequias fúnebres- Pero es al maldito Aquiles, dioses, a quien preferís proteger, a uno que no tiene mientes sensatas ni juicio flexible en el pecho, y que solo conoce ferocidades, cual león que dócil a su enorme fuerza y a su arrogante ánimo ataca los ganados de los mortales para darse un festín; así Aquiles ha perdido toda piedad y no tiene ningún respeto, don que a los hombres causa un gran daño o un gran beneficio. (Homero, *Il.*, XXIV, 33-45)

Con estas palabras Apolo ofrece una representación de Aquiles como sujeto cruel, que permite evocar las distintas acepciones emergentes en la aproximación al mundo semántico de la crueldad. La pérdida de toda piedad en el comportamiento de Aquiles, esto es, el carácter impío señalado por Apolo no solo tiene que ver con el tratamiento dado al cadáver de Héctor, sino también con su falta de “religiosidad”, de consideración por los deberes impuestos por las divinidades para gobernar las relaciones humanas con los dioses y entre ellos. En otras palabras, la crueldad de Aquiles representa una segunda afrenta, esta vez dirigida contra el *poder soberano* de los dioses. Apolo señala que ese don de la crueldad, esa pérdida de toda piedad puede causar un gran daño a los hombres, produciendo muerte y generando escenas de

horrorismo, como también puede causar un gran beneficio para quien la ejerce y, por medio de ella, afirma el *poder soberano* sobre sus congéneres.

Ante las palabras proferidas por Apolo, Hera, irritada, le responde que su reclamo tendría lugar si Héctor y Aquiles fueran iguales, esto es, dice la diosa: “si fuerais a atribuir la misma honra a Aquiles y a Héctor” (Homero, *Il.*, XXIV, 55-61). No obstante, afirma Hera: “Héctor era mortal y se amamantó del pecho de una mujer, mientras que Aquiles es vástago de una diosa que yo misma crie” (Homero, *Il.*, XXIV, 55-61). En la intervención de la diosa se deja ver la operación de la *lógica de la crueldad*, denunciada por Mèlich, que legitima y justifica el ejercicio de la crueldad por el “origen divino” y las prerrogativas que este ofrece a quien la ejerce, frente al “origen mortal-humano” de quien la padece. De esta forma, se muestra el ejercicio de la crueldad como prerrogativa del *poder soberano-divino*, así como la lógica que legitima su instrumentalización en contra de quienes no son beneficiados por la “relación categorial” entre dioses y humanos.

En medio de esta disputa Zeus decide intervenir e inclinarse a favor de Héctor, pues aquel demostró su completa sumisión ante los dioses, el debido respeto y el cumplimiento de todos los rituales en su honor (Homero, *Il.*, XXIV, 65-70). No hubo nunca conflicto de poder entre Héctor y los dioses, como sí ocurrió entre Aquiles y el *poder soberano* de las deidades. El comportamiento de Héctor nunca representó un reto o una afrenta al orden divino y a la prerrogativa de los dioses para el ejercicio de la crueldad soberana. Así, con la intervención de Zeus en respaldo de Apolo, el soberano de los hombres y los demás dioses decide poner fin al ejercicio de la crueldad por parte de Aquiles. Para esto, Zeus llama a Tetis, madre del Pelida, para que le haga llegar el mensaje divino:

Ve enseguida y transmite este encargo a tu hijo; dile que los dioses están airados con él y que yo más que todos los inmortales estoy irritado, porque con enloquecidas mientes tiene el cuerpo de Héctor en las corvas naves y no lo ha devuelto, a ver si temeroso de mí libera bajo rescate el cadáver de Héctor. Por mi parte, voy a enviar a Iris ante el magnánimo Príamo, para que vaya a las naves de los aqueos a rescatar a su hijo y lleve a Aquiles regalos que le ablanden el ánimo. (Homero, *Il.*, XXIV, 112-119)

La liberación del cuerpo de Héctor por parte de Aquiles sería, en definitiva, la prueba de su sometimiento al *poder soberano* de los dioses. Y, en efecto, tras recibir el mensaje del Olimpo de boca de Tetis, Aquiles responde: “¡Sea así! El que traiga rescate llévese el cadáver, si el propio Olímpico así lo demanda con ánimo benévolo” (Homero, *Il.*, 139-140). De esta forma, la disputa por el *poder soberano* en la tierra, que inició en el primer canto del poema y acompañó la cólera de Aquiles como trasfondo, queda finalmente resuelta. En consecuencia, Aquiles se muestra compasivo y piadoso con Príamo al momento de entregarle el cuerpo de Héctor, reconoce a ese otro que ha vulnerado y de esta forma cesa el ejercicio de la crueldad soberana. Finalmente, la *Iliada* culmina con la celebración de los funerales de Héctor y Zeus puede decir de Aquiles, tras haber rescindido su *poder soberano-terrenal*, que “no es insensato ni desatinado ni un impío criminal” (Homero, *Il.*, XXIV, 157).

3.3 Bacantes

En las *Bacantes* de Eurípides se encuentra plasmada, de forma paradigmática, la experiencia de la crueldad, tanto desde el punto de vista de quien la ejerce, como de quien la padece. En esta tragedia se evidencia la expresión clara de los elementos centrales de dicha vivencia, a saber: el ejercicio de un *poder soberano* que instrumentaliza la crueldad para garantizar su gobernabilidad, su efectividad, su reconocimiento como tal y la obediencia a sus mandatos, así como la vulneración de la condición humana de las víctimas, con todo lo que esto implica. En esta obra se narra la epifanía del dios Dioniso en la ciudad de Tebas y las circunstancias que la rodean. Dioniso decide manifestarse, cobrando forma mortal, y se dirige a Tebas, lugar en donde parientes suyos están negando su divinidad y sus ritos. En otras palabras, se está negando el *poder soberano* de Dioniso y la forma de vida que representa su culto. En consecuencia, el dios decide intervenir para rectificar la situación y afirmar así su condición de divinidad.

Dioniso inicia su intervención soberana induciendo a las mujeres tebanas al delirio báquico, a la locura, y hace que sean conducidas al monte Citerón, al *agrios*,

para que practiquen los ritos que caracterizan su culto. El grupo de bacantes es liderado por las hijas de Cadmo, antiguo regente de Tebas, principalmente por Ágave, madre de Penteo, heredero del poder real que funge como soberano de la ciudad. Precisamente, Penteo, al enterarse de tales sucesos, entra en cólera, desata una *hybris* soberana y decide apresar a las bacantes, así como arrestar y encadenar a quien dicen que causó dicha situación y de quien el soberano de Tebas niega categóricamente la divinidad, tratándolo como un mortal más bajo su dominio.

Tras ser apesado por Penteo en su palacio, Dioniso se libera destruyendo la edificación con un terremoto y convence luego al regente para que se vista de mujer-bacante y vaya a espiar a las bacantes que se encuentran en el Citerón. Al llegar Penteo al lugar agreste en el que se encontraban las ménades bacantes, Dioniso lo delata y ellas lo encuentran, le dan caza y lo descuartizan vivo. Muerte atroz que es iniciada por la madre de Penteo, quien, tras el ritual de aniquilación y aún bajo el efecto de la *hybris* dionisiaca, lleva la cabeza de su hijo para ser exhibida como trofeo de cacería en la mansión real. Cadmo se entera de lo ocurrido y se dirige al Citerón para tratar de reunir los pedazos del cadáver de su nieto.

Cuando se reúnen Cadmo y Ágave en el palacio, aquel descubre horrorizado la cabeza de Penteo en las manos de su hija y trata de hacerla entrar en razón, de apaciguar el delirio báquico. Finalmente, Ágave recobra la conciencia para advertir la cruda realidad del horrendo crimen cometido y padecer un sufrimiento perenne y atroz. En ese momento aparece Dioniso, inexorable, ya en su calidad de dios, para reafirmar el sentido del castigo impuesto a la estirpe de Cadmo. También prescribe a todos los habitantes de la ciudad sus preceptos y les advierte sobre las repercusiones de negar su divinidad. Así, por medio del ejercicio de la crueldad, sin piedad alguna con sus víctimas, un nuevo *poder soberano* se erige en Tebas. En lo que sigue, se exponen y comentan algunos pasajes claves que permiten ilustrar distintos aspectos de la experiencia de la crueldad narrada por Eurípides en las *Bacantes*.

Desde el prólogo de la tragedia queda establecida la tensión política entre dos poderes soberanos, Dioniso y Penteo, así como la instrumentalización del ejercicio de la crueldad como estrategia para la resolución de esta pugna a favor del dios. El prólogo

es recitado por Dioniso que se presenta como hijo de Zeus, anunciando su propósito de castigar ejemplarmente a Penteo y su familia por haber despreciado su divinidad. Al inicio de su discurso, Dioniso recuerda la “desmesurada crueldad” de Hera en venganza de su madre, Sêmele, hija mortal de Cadmo (Eurípides, *Bac.*, 7-8). En este punto, el traductor advierte que en la versión original en griego se utiliza aquí la palabra *hybrin*, de *hybris* (desmesura). Precisamente, esta *hybris* caracterizará a la figura del *poder soberano* y sus efectos durante la tragedia. Primero, Dioniso inflama en delirio báquico a las mujeres tebanas, luego, esta desmesura posee a Penteo en su cólera por contener la subversión del orden por él establecido y defendido, finalmente se decanta la *hybris* en la crueldad soberana que exhibe Dioniso mediante el castigo que impone a quienes niegan su divinidad.

Al presentar a Penteo como heredero del dominio y del poder real de Cadmo, Dioniso afirma lo siguiente:

Éste combate contra dioses al oponérseme, de sus libaciones me excluye y no me menciona jamás en sus rezos. Por esa razón voy a demostrarle que soy, desde mi nacimiento, un dios, a él y a los tebanos todos. Luego, después de poner en orden lo de acá, hacia otra tierra dirigiré mi paso, en mi epifanía. Mas si la ciudad de Tebas intenta con furia rechazar a las bacantes del monte, congregaré a las ménades para conducir las como a un ejército. Para eso he revestido esta apariencia mortal y he cambiado mi figura por esta naturaleza de hombre. (Eurípides, *Bac.*, 45-54)

En este pasaje se hace explícito el conflicto, la tensión política, entre un *poder soberano-divino* que está siendo negado y que quiere imponer su orden y sus ritos, y otro poder que gobierna actualmente y niega la legitimidad del primero. También es importante resaltar que el traductor advierte el uso del verbo *theomachei*, de *teómaco*, es decir, adversario de los dioses. Ya en este pasaje se presienten los límites que Dioniso está dispuesto a transgredir con el fin de establecer el reconocimiento de su *poder soberano*. Para este fin, el ejercicio de la crueldad resultará un instrumento “eficaz”.

De igual forma, el pasaje citado presenta el escenario en dónde se llevarán a cabo los mayores actos de crueldad, a saber, el monte Citerón, el *agrios*. Con un alarido que semeja a un bramido (Dioniso es representado como *Bromios*, el que brama, como

un toro o un león que ruge), el dios difamado saca a las mujeres tebanas fuera de sus casas a golpes de delirio para que asciendan al monte con los hábitos de las bacantes y den inicio a los rituales del culto a Dioniso. Así lo expresa el dios: “a todas las mujeres, las saqué enloquecidas de sus hogares. Arremolinadas junto a las hijas de Cadmo bajo los verdes abetos, se echan sobre las peñas a cielo abierto” (Eurípides, *Bac.*, 32-38). En un pasaje posterior, el Coro de bacantes, que siguen a Dioniso en su peregrinar desde tierras asiáticas, sentencia: “Pronto la comarca entera danzará, cuando Bromio conduzca sus cortejos al monte, al monte, donde aguarda el femenino tropel, lejos de telares y ruecas, agujoneado por Dioniso” (Eurípides, *Bac.*, 115-117).

En estos dos pasajes se observa cómo el ejercicio del castigo cruel de Dioniso comienza con la imposición de un estado de delirio, de despersonalización, e implica la subversión del orden de la ciudad al sacar a las mujeres del *oikos* para enviarlas al *agrios*. En otras palabras, Dioniso comienza a imperar en el imperio de otro *poder soberano*. Para subvertir el orden establecido por Penteo y configurar uno acorde a su culto, en el que se respete su condición de soberano-divino, Dioniso establece con su decisión soberana un *estado de excepción* en el Citerón (agreste y salvaje); en donde “todo” será posible, principalmente, el acontecer de la *hybris* de la crueldad. En esa *zona de excepcionalidad* al orden regular de la *polis*, tiene lugar el *sparagmós* ritual, en el que se descuartizan algunos animales salvajes y al cual le sigue la *omophagía*, el consumo de carne cruda de los animales sacrificados (Eurípides, *Bac.*, p. 353). Ese lugar del animal será ocupado posteriormente por Penteo, como efecto último de la crueldad soberana. Así canta el Coro sobre este ritual:

¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del cortejo lanzado a la carrera se arroja al suelo, con su sacro hábito de piel de corzo, buscando la sangre del cabrito inmolido, delicia de la carne cruda, mientras va impetuoso por montes frígios, lidios! ¡He aquí a nuestro jefe Bromio, *evohé!* (Eurípides, *Bac.*, 135-141)

Dioniso quiere imponer su culto a todos los habitantes de Tebas, sin distinción alguna, y así lo advierte Tiresias a Penteo: “El dios no ha hecho distinciones sobre si debe bailar el joven o el viejo; sino que quiere recibir sus honores de todos en común y desea que se le dé culto sin diferencia de clases” (Eurípides, *Bac.*, 205-209). De esta forma,

opera en los designios de Dioniso una *lógica de la crueldad* que niega la singularidad de las personas, no reconoce ni respeta la diferencia de un otro y de una forma de vida distinta a la que implica la alabanza de su divinidad. Esta misma lógica opera en la perspectiva que asume Penteo frente a las bacantes del monte y el culto a Dioniso.

De acuerdo con esta *lógica cruel*, Dioniso triunfa sobre Penteo mucho antes que sea descuartizado vivo por las bacantes. La decisión de Cadmo y Tiresias de ir al Citerón a practicar los rituales báquicos, junto con la destrucción del palacio y el travestismo de Penteo al que lo induce Dioniso, representan ya el triunfo de ese *poder soberano-divino* sobre el *poder soberano* que detentaba Penteo. En los diálogos en los que Dioniso y Penteo planean espiar a las Bacantes, se observa un cambio de actitud por parte del regente mortal de Tebas. Su *hybris* soberana ha sido aplacada y ahora se muestra sumiso ante la encarnación del dios. Las injurias y las amenazas se han transformado en alabanzas y así le responde Penteo a Dioniso tras escuchar el plan para ascender al Citerón: “De nuevo has hablado bien. ¡Sí, desde hace tiempo, eres un sabio!” (Eurípides, *Bac.*, 824). El disfraz de bacante que asume Penteo representa entonces la capitulación de su *poder soberano*, de su *autoridad masculina*. Esto significa el sometimiento del orden y la forma de vida que defendía el regente ante el culto al nuevo soberano de Tebas que decide sobre el *estado de excepción* establecido en el Citerón, así como sobre la forma de vida permitida y sobre la vida o la muerte de los habitantes de la ciudad.

La *hybris* aplacada de Penteo se suma a la acusación de impiedad que recae sobre él. Cabe recordar que la impiedad es un elemento central en el mundo semántico de la crueldad, tanto en su acepción de falta de compasión con los otros, como en lo referente a la negación de los deberes morales y los ritos impuestos por la divinidad para gobernar las relaciones humanas con los dioses y entre ellos. Así denuncia el Coro la impiedad del hijo de Ágave que pasa a “legitimar” el ejercicio de la crueldad por parte de Dioniso, con una *impiedad soberana* dirigida en contra de Penteo y su familia:

¡Veneración, soberana divinidad! ¡Veneración, que sobre la tierra bates tu ala de oro!
¿Escuchas las palabras de Penteo? ¿Escuchas su impía violencia contra Bromio, el hijo de Sémele, el dios que en las fiestas alegres de hermosas coronas es el primero de los

Felices? (...) ¡De bocas desenfundadas, de la demencia sin norma, el fin es el infortunio! (Eurípides, *Bac.*, 370-390)

Se configura entonces una paradoja del *poder soberano* que denuncia la impiedad por parte de aquellos que no se someten a las disposiciones soberanas y a su vez la ejerce como mecanismo para rectificar dicha situación. Como en el caso general de la violencia, muchas veces su legitimidad o ilegitimidad depende del *poder soberano* que la instrumentalice. Envuelto en esta paradoja, Penteo paga con el descuartizamiento su transgresión de una disposición divina, su *hybris* tiránica, su desmesura y su vocación de inconsciente teómaco adversario de un poder que revela otro orden y otra forma de vida.

Frente a esto último, cabe resaltar en este punto la figura central en las *Bacantes del extranjero*. Figura que emerge en la operación de una *lógica de la crueldad*. En el diálogo con Cadmo y Tiresias, Penteo manifiesta:

Dicen que ha venido un cierto extranjero, un mago, un encantador (...) ¡Y éste anda de día y de noche fascinando a nuestras jóvenes con los ritos místéricos del *evohé!* Si logro prenderle bajo este techo, le haré cesar de golpear con el tirso y de sacudir su cabellera, ¡porque le separaré el cuello del cuerpo de un tajo! Ése afirma que es el dios Dioniso, ése que estuvo zurcido en un muslo de Zeus, que fue consumido en los fulgores del rayo, junto con su madre, por haber mentido unas bodas con Zeus. ¿Es que esto no es el colmo, y no merece la horca por propalar esas blasfemias, quien quiera que sea ese extranjero? (Eurípides, *Bac.*, 233-248)

En este pasaje el *extranjero* emerge como el enemigo, como una forma de vida que es vista como disruptiva para el orden establecido y que, en esa medida, puede ser aniquilada para afirmar el *poder soberano* de Penteo. En consecuencia, Penteo da la siguiente orden soberana que implica la negación definitiva de la divinidad de Dioniso y la asociación del *extranjero*¹⁹ con una epidemia o plaga que ataca el ordenamiento de la ciudad:

¹⁹ La figura del *extranjero* en las *Bacantes* recuerda la figura de Busiris. De acuerdo con Diodoro de Sicilia (*Bib. Hist.*, I, 67, 11; 88, 5), Busiris fue un rey de Egipto recordado por su impiedad, falta de hospitalidad y exceso de barbarie hacia los extranjeros, que eran aniquilados o esclavizados, haciendo a Egipto impenetrable para el extranjero. El traductor de Diodoro advierte que, en el mito griego, Busiris es representado como un faraón de crueldad proverbial y sacrificador de extranjeros (especialmente los pelirrojos por tener el color de Tifón). Sacrificio que era realizado para contrarrestar la hambruna.

Marchad por la ciudad en pos del rastro del extranjero de figura afeminada, el que ha introducido esa nueva epidemia entre las mujeres, y que mancilla sus lechos. Si lo capturáis, traedlo aquí bien atado, para que reciba la pena de lapidación, y que muera, viendo en Tebas una amarga fiesta báquica. (Eurípides, *Bac.*, 352-357)

Para cerrar el análisis sobre las *Bacantes*, se recogen a continuación algunos pasajes que expresan claramente las implicaciones y la “espectacularidad” del ejercicio soberano de la crueldad. Al respecto, se puede partir resaltando un pasaje en el que Dioniso revela su plan a las ménades:

¡Mujeres, nuestro hombre penetra en la red! Acudirá ante las bacantes, a donde va a pagar la pena con su muerte. ¡Dioniso, tuya es la acción! Le castigaremos. Primero sácale de sus cabales insuflándole una ligera locura. Porque, si piensa con sensatez, me temo que no quiera revestir el atuendo femenino. Pero si se le aparta de la sensatez lo hará. Quiero que él sirva de escarmiento y risa a los tebanos, cuando yo le conduzca con hábito de mujer a través de la ciudad, después de sus amenazas de antes, en las que resultaba tan tremendo. Pero voy a ajustar a Penteo el adorno con el que saldrá para el Hades, degollado en las manos de su madre. Conocerá al hijo de Zeus, a Dioniso, que es un dios por naturaleza en todo su rigor, el más terrible y el más amable para los humanos. (Eurípides, *Bac.*, 847-862)

Este pasaje sintetiza gran parte de la dinámica del ejercicio de la crueldad por parte de Dioniso para afirmar su *poder soberano*. La experiencia de la crueldad soberana implica para Penteo una intervención sobre su cordura, su singularidad y su identidad que debe ser ajustada a los parámetros establecidos por Dioniso²⁰. La

Castañeda (2012, pp. 124-126) afirma que la figura de Busiris representa el paradigma o prototipo de la crueldad que implica el trato vejatorio, el maltrato despiadado y el aniquilamiento arbitrario del extranjero sin mayor inconveniente, sin cometer delito, sin *mala conciencia*. En el sistema de creencias de Busiris, dice Castañeda, el extranjero se asocia con el mal y, en consecuencia, con alguien que puede y debe ser sacrificado. Busiris tiene la potestad soberana de reconocer o negarle los derechos al extranjero. Por lo anterior, Castañeda argumenta que su caso resulta paradigmático para ejemplificar una crueldad asociada a la negación extrema del extranjero como un igual y al abuso arbitrario de poder en su contra. A esto agrega el autor que el mito de Busiris muestra la crueldad como la extrema falta de consideración del otro en situaciones de extrema necesidad.

²⁰ Este ejercicio cruel de ajustar a Penteo a los parámetros establecidos por Dioniso permite evocar otra figura paradigmática de la crueldad. Se trata del ladrón de caminos Procrustes. Según narra Diodoro de Sicilia (*Bib. Hist.*, IV, 59, 5) Procrustes (“el que estira”), cuyo nombre viene del verbo *prokrúein* (“estirar”), obligaba a los viajeros que estaban de paso a acostarse en una cama y a los que eran demasiado grandes les cortaba las partes del cuerpo que sobresalían, mientras que a los que eran demasiado pequeños les estiraba las piernas a martillazos. La cama de Procrustes se constituye así en potro de tortura. Sobre esta figura, Castañeda (2012, p. 129) comenta que permite comprender la crueldad como el hecho de infligir dolor extremo a la víctima con el fin de ajustarla a un modelo

“espectacularidad” del castigo cruel debe servir de “escarmiento”, debe poder transmitir con suficiente claridad y contundencia el mensaje de obediencia de un *poder soberano* que busca afirmarse. En consecuencia, para la *lógica de la crueldad soberana*, la muerte de Penteo no puede resultar en un “simple asesinato”. Su condición humana y de soberano va a ser ultrajada en el ejercicio de la *hybris* de la crueldad, instrumentalizada como un macabro recurso de gobierno, como un *horroroso arcana imperii*. La experiencia cruel a la que es sometido Penteo y su familia más cercana es un ejemplo paradigmático del *horrorismo* denunciado por Cavarero.

El coro evoca la sonrisa cruel del soberano Dioniso y canta lo siguiente:

¡Venga la justicia manifiesta, venga armada de espada, para matar de un tajo en la garganta al sin dios, sin ley, sin justicia, al descendiente de Equión, nacido de la tierra! (...) Quien, con intención injusta y furor impío, contra tus cultos, Baco, y los de tu madre, con delirante ánimo, con perturbada voluntad avanza, como si fuera a dominar lo invencible por la violencia. Como lección de cordura para tales pensamientos se alza la muerte, sin reparos en lo que toca a los dioses. (Eurípides, *Bac.*, 978-1005)

Penteo es representado aquí como “sin dios y sin ley”, esto es, como un *poder soberano* que trágicamente no puede coexistir con otro *poder soberano* que quiere imperar de forma total. En una *lógica cruel*, Penteo es considerado como representante de una categoría de la cual se podría derivar su aniquilamiento: la impiedad. Adicionalmente, se denuncia su propensión a la desmesura y a la violencia como ejercicio de dominación.

En la escena de su aniquilación, se observa la absoluta e inexorable impiedad de Dioniso en el ejercicio de su castigo cruel. Frente a una madre poseída por el furor báquico, por la *hybris* impuesta por el soberano, Penteo trata en vano de frenar la crueldad con el gesto representativo del suplicante, acariciando la mejilla de Ágave al

arbitrario. De acuerdo con este autor, se trata de un tipo de crueldad propio de cualquier proyecto de humanización, evangelización y civilización de pueblos considerados bárbaros. La medida o el rasero arbitrario de Procrustes, sobre cómo debe ser una persona, “legítima” cualquier proceso de reconfiguración y ajuste que sea necesario, sin importar las consecuencias ni el grado de violencia que se deba ejercer. Desde el punto de vista de las víctimas, dice Castañeda, la experiencia se manifiesta como absolutamente irracional, intolerable en grado extremo y caracterizada por una total impotencia. En consecuencia, este ejercicio de la crueldad implica un ultraje directo a la condición humana de las víctimas.

mismo tiempo que implora: “¡Soy yo, madre mía, yo, tu hijo! ¡Penteo, al que diste a luz en la morada de Equión! ¡Ten piedad de mí, madre, y no vayas a matar, por culpa de mis errores, a tu propio hijo!” (Eurípides, *Bac.*, 1119-1121). Pero Ágave echaba espuma de la boca y revolvía sus pupilas en pleno desvarío. Estaba poseída por Dioniso y no atendía a Penteo. Así narra el mensajero la aniquilación de Penteo iniciada por su madre:

Cogiendo con sus dos manos el brazo izquierdo, y apoyando el pie en los costados del desgraciado, le desgarró y arrancó el hombro, no con su fuerza propia, sino porque el dios había dado destrezas a sus manos. Luego Ino completaba el resto de la acción, desgarrando su carne, mientras se le echaba encima Autónoe y toda la turba de bacantes. Había un griterío total; a la vez él, que gemía de dolor con todo lo que le quedaba de vida, y ellas con sus gritos de triunfo. Arrancaba una un brazo, otra un pie con su calzado de caza, mientras en el descuartizamiento quedaban al desnudo sus costillas. Y todas, con las manos teñidas de sangre, se pasaban una a otra como una pelota la carne de Penteo. Ha quedado esparcido su cuerpo; un trozo al pie de las peñas abruptas y otro entre el follaje denso de la enramada del bosque. No será fácil de encontrar. Y su triste cabeza, que ha tomado su madre en sus manos, después de hincarla en la punta de un tirso la lleva como si fuera la de un león salvaje, en medio del Citerón. Ha abandonado a sus hermanas junto con los coros de las ménades, y viene ufana de su infausta presa hacia el interior de este recinto invocando a Baco, como “compañero de montería”, “coautor de la caza”, “el de la bella victoria”. Ella, a la que dejará el dios como corona de victoria lágrimas. (Eurípides, *Bac.*, 1114-1148)

Ágave se ha transformado en el instrumento del ejercicio de la crueldad por parte de Dioniso y la cima de dicha crueldad será el despertar de una madre al horrendo crimen que ha cometido contra su hijo. En el *agrios*, en el *estado de excepción* en el que se encuentran las bacantes, *todo es posible* y nada puede salvar a Penteo que ha sido configurado como el máximo inerte, como una *nuda vida* que será aniquilada en ausencia de toda posibilidad de piedad. Se observa la *lógica de la crueldad* operando, en la medida que Ágave no “ve” a Penteo, no reconoce a su hijo. En todo momento, aun cuando llega al palacio con la cabeza de su hijo como trofeo, no verá nada más que una bestia, una fiera, un animal que puede ser aniquilado sin generar culpa alguna, mientras se encuentre bajo la *hybris* dionisiaca. Penteo ha dejado de existir en su unicidad, en su singularidad y esta operación inició mucho antes de su aniquilación física en el cruel ritual de ensañamiento contra su cuerpo vulnerable.

Tras el aniquilamiento de Penteo en el *sparagmós* al que le seguía, como se sugiere en la obra, la *omophagía* (el consumo de carne cruda), Ágave llega a Tebas con el tirso coronado con la sanguinolenta cabeza de Penteo, danzando en delirio, dichosa por haber cazado con sus propias manos a esta presa en el Citerón (Eurípides, *Bac.*, 1170-1171). El Corifeo le pide a Ágave que muestre a los ciudadanos la presa como trofeo de victoria, representando así el triunfo de Dioniso sobre Penteo. Colgar la cabeza del inmolado Penteo en su palacio representa la última subversión, el aniquilamiento definitivo de su poder. De esta forma, la exhibición pública de los efectos del poder de Dioniso busca amplificar el mensaje de la crueldad instrumentalizada para la imposición de un nuevo soberano.

En el desarrollo de esta escena, Cadmo regresa del Citerón con los pedazos del cuerpo desmembrado de Penteo y se dirige a Ágave:

¡Pena desmedida, e irresistible espectáculo, el crimen que con vuestras manos habéis realizado! ¡Hermosa víctima de sacrificio has ofrecido a los dioses para invitarnos al festejo a esta ciudad de Tebas y a mí! ¡Ay de mí, qué desgracias, primero tuyas, y luego mías! ¡Cómo el dios, de modo justo, pero excesivo, nos ha destruido, el soberano Bromio! (Eurípides, *Bac.*, 1244-1251).

Junto con el *horror* que genera el crimen de Ágave, Cadmo reconoce así el *poder soberano* de Dioniso y la desmesura (*hybris*), el exceso, con el que se ha manifestado para que sea reconocido y temido. Cadmo advierte a Ágave que cuando comprenda lo que hizo sufrirá un terrible dolor y trata de reconducir a su hija a la cruel lucidez del despertar de su delirio. En este punto se alcanza la cima de la crueldad ejercida por Dioniso y en el trasfondo se advierte la cruel sonrisa en su rostro divino. Así, tras la insistencia de Cadmo en que mirara con esfuerzo la cabeza que llevaba en sus manos, Ágave se da cuenta que se trata de la cabeza de su hijo y dice: “¡Ah, qué veo! ¿Qué es lo que llevo en mis manos? (...) Veo un grandísimo dolor, ¡infeliz de mí! (...) ¡desgraciada de mí, llevo la cabeza de Penteo!” (Eurípides, *Bac.*, 1280-1283). Inmediatamente, Ágave le pregunta a Cadmo quién lo mató y cómo llegó la cabeza de su hijo a sus manos, a lo que Cadmo responde: “¡Terrible verdad, que te presentas en el peor momento! (...) Tú le has matado, y tus hermanas contigo (...) Allí donde antes destrozaron a Acteón sus perros” (Eurípides, *Bac.*, 1287-1292). Ante el *horror* por la

muerte de su hijo “de la manera más horrenda y más cruel” (Eurípides, *Bac.*, 1306), Ágave advierte la venganza del dios y dice: “Dioniso nos destruyó. Ahora lo comprendo”. A esto responde Cadmo: “Fue ofendido en exceso. Porque no le creíais un dios” (Eurípides, *Bac.*, 1295-1297). Se expresa claramente aquí la pugna por el *poder soberano* en la que se orquestó una experiencia paradigmática de la crueldad.

De acuerdo con el traductor de la obra, la escena en extremo melodramática y macabra de Ágave reconociendo el crimen de su hijo, preguntando por los miembros del cadáver con el que regresa Cadmo del Citerón e hipotéticamente intentando recomponer los restos sanguinolentos de Penteo, no tiene paralelos en el teatro griego, generalmente austero en la presentación de carnicerías, masacres y catástrofes sobre la escena (Eurípides, *Bac.*, p. 404). Ahora, como se ha evidenciado en otros casos analizados en este capítulo, el ejercicio de la crueldad también conlleva la expulsión de las víctimas de la comunidad a la que pertenecen. Así, Cadmo y Ágave son desterrados de Tebas por el designio soberano de Dioniso.

El ejercicio de la crueldad ha cumplido de esta manera con el objetivo de establecer un nuevo *poder soberano*, junto con la forma de vida que éste enarbola. Este ha tenido lugar en el marco de un *estado de excepción* establecido por la decisión soberana de Dioniso, en el escenario del *agrios* en donde se funda un nuevo orden para Tebas. Por esto Cadmo advierte que “si hay alguien que se considere superior a los dioses, que considere la muerte de éste [Penteo], y crea en la divinidad” (Eurípides, *Bac.*, 1303-1326). Finalmente, Cadmo se lamenta diciendo:

¡Y yo, infeliz, que iré a vivir entre bárbaros, como un viejo expatriado! Y además el oráculo me profetiza que conduciré contra Grecia un confuso ejército bárbaro. Incluso a la hija de Ares, Harmonía, mi esposa, con la salvaje naturaleza de una sierpe, yo en forma de dragón, le traeré contra los altares y las tumbas griegas, introduciéndome por la fuerza de las lanzas. Y no concluiré mis desgracias, ¡infeliz de mí!, ni quedará tranquilo navegando el subterráneo Aqueronte. (Eurípides, *Bac.*, 1355-1360)

Al lamento de Cadmo se suma el de Ágave que expresa el *horrorismo* inherente a la experiencia de la crueldad: “De horrible manera este ultraje el soberano Dioniso ha hecho caer sobre tu palacio” (Eurípides, *Bac.*, 1375). En estos últimos pasajes citados, que recogen las lamentaciones finales de Cadmo y Ágave, aparece como efecto

del ejercicio de la crueldad la transformación o degradación de sus víctimas en la figura del bárbaro, del animal, del monstruo, como se ha evidenciado ya en casos anteriores. Igualmente, emerge como efecto de la crueldad soberana la imposición de una existencia cruel. Cadmo se lamenta porque sus desgracias no concluirán y no podrá descansar tranquilo en el Hades. Esto sintetiza el horrible ultraje al que sometió Dioniso a Cadmo y su estirpe para afirmar su soberanía por medio de la mayor crueldad.

3.4 Fálaris

El recorrido por distintas figuras y experiencias paradigmáticas de la crueldad continua con un caso que pasó a la historia como referente ineludible del ejercicio cruel del *poder soberano*. Se trata de Fálaris, tirano que imperó sobre la vida y la muerte de los ciudadanos de la antigua ciudad griega de Acragante, actual Agrigento en el sureste de Sicilia, aproximadamente entre los años 570 y 554 a.C. (Diodoro, *Bib. His.*, IX, p. 33). Se encuentran menciones y reflexiones sobre Fálaris en obras de autores como Píndaro (*Pit.*), Aristóteles (*Pol.*; *Et. Nic.*; *Ret.*), Diodoro de Sicilia (*Bib. His.*), Taciano (2016) y Luciano (*Fal.*). Recientemente, Castañeda (2012, p. 139) estableció a Fálaris como uno de los paradigmas de la crueldad en el mundo antiguo. El infausto toro de bronce, diseñado para el ejercicio cruel del *poder soberano* por parte de Fálaris, puede representar el prototipo o predecesor de las cámaras de gas y los hornos crematorios en los *campos nazis*; y de cualquier otro mecanismo o dispositivo destinado a la vulneración de la condición humana y a producir experiencias de *horrorismo* y crueldad. Según Castañeda (2012, p. 139), la fama de los cruentos procedimientos del tirano de Acragante fue tal que llevó a acuñar la expresión *phalarismos*, para significar una crueldad digna de Fálaris. El autor también comenta que, al parecer, aún en el siglo XVI, una sala de tortura no podía ser concebida sin contar con un toro de Fálaris. En lo que sigue se explora la figura de Fálaris y la experiencia de la crueldad asociada al infame toro, así como la conexión que puede establecerse con un caso más cercano en el tiempo como los *campos de concentración y exterminio*.

Algunas de las referencias más antiguas sobre Fálaris se encuentran en las obras de Píndaro y Aristóteles. Al respecto, el poeta griego, en una de sus *Píticas*, menciona: “al que a otros en toro de bronce quemaba cruelmente, a Fálaris odiosa fama persigue por doquier, ni las liras bajo nuestro techo aceptan para él tierna comunión con las voces de los niños” (Píndaro, *Pit.*, I, 90). Por su parte, Aristóteles presenta comentarios sobre Fálaris en la *Política*, la *Ética Nicomáquea* y la *Retórica*. En el libro VII de su *Ética Nicomáquea*, el filósofo estagirita considera disposiciones brutales: “las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Fálaris. Estas disposiciones son, sin duda, brutales” (Aristóteles, *Et. Nic.*, VII, 5, 1148b23-25).

Se puede ver cómo en la anterior referencia a Fálaris emerge uno de los aspectos recurrentemente asociados al ejercicio de la crueldad y que está presente en su mundo semántico y en figuras analizadas como Polifemo, Aquiles y las Bacantes, a saber: el consumo de carne cruda y de carne humana. Aspecto vinculado con el desplazamiento de lo humano hacia el ámbito de lo inhumano, en dónde se asocia la crueldad con lo salvaje, lo feroz, lo monstruoso, lo bárbaro, lo inculto e incivilizado. Adicionalmente, la referencia de Aristóteles al infanticidio, que también está presente en Taciano²¹, pero no en Luciano ni en Diodoro, permite relacionar la crueldad de Fálaris con el ataque despiadado al inerte denunciado por Cavarero (2009, p. 59); quien, precisamente, identifica al infante como el paradigma en el que confluye la figura del inerte y lo vulnerable de la condición humana. Se reafirma entonces lo dicho anteriormente, sobre cómo el *poder soberano*, en el ejercicio de la crueldad, se aprovecha de los inermes ya

²¹ Sobre las acusaciones de antropofagia e infanticidio contra Fálaris, Taciano (2016) menciona lo siguiente: “Muy venerable fue sin duda el tirano Fálaris, quien en banquetes se comía a niños recién nacidos, y que, gracias a los desvelos artísticos del ambraciota Polistrato, se muestra hasta hoy día como hombre digno de admiración. Los habitantes de Agrigento sentían pavor cuando le miraban a los ojos debido a que se comía a los seres humanos, pero para otros, los que lo consideraban objeto de cultura, es motivo de orgullo cuando lo contemplan por medio de su imagen” (p. 118). Se observa en el relato de Taciano que el efecto de los actos crueles del soberano producían el pavor y el *horror* que su poder requería para afirmarse entre los ciudadanos. De igual forma, se menciona el efecto de “admiración” que puede generar en algunas personas la contemplación del ejercicio de un *poder soberano*, antiguamente reservado para los dioses.

constituidos o, de ser necesario, los produce e instrumentaliza la vulnerabilidad humana para consolidar su soberanía.

La tensión que el ejercicio de la crueldad genera sobre las categorías de lo humano y lo inhumano puede observarse en la consideración con la que Aristóteles amplía su reflexión sobre la disposición brutal asociada a la figura de Fálaris:

Es posible, a veces, poseer una de estas pasiones y no ceder a ellas, como Fálaris, que podía contener su deseo de devorar a un niño o de placer sexual antinatural, y otras ser dominado por ellas y no sólo tenerlas. Así pues, como la maldad se llama así, sin más, cuando es humana, pero, en otro caso, se le añade la determinación de brutal o patológico, sin aplicarle el nombre de maldad en sentido estricto, es también evidente que hay una incontinencia brutal o morbosa, pero, absolutamente, sólo es incontinencia la incontinencia humana. (Aristóteles, *Et. Nic.*, VII, 5, 1149a10-20)

Como se ha visto en el desarrollo de este estudio, aquel que ejerce la crueldad soberana oscila, en el lenguaje que se utiliza para caracterizarlo y en la representación que de él se hacen las víctimas y los espectadores, entre lo salvaje y lo divino. En el ejercicio de la crueldad se pone en juego, simbólicamente, un desplazamiento de lo humano hacia lo inhumano que puede implicar, simultáneamente, la degradación al nivel de la bestia y la hipóstasis al nivel de lo divino. Esta dinámica se observa en el siguiente pasaje de la *Ética Nicomáquea*:

Así como es raro que exista un hombre divino (como acostumbraban a decir los laconios, que, cuando admiraban grandemente a alguien, lo llamaban hombre divino), así también es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También aplicamos esta expresión ultrajante a los que por su maldad sobrepasan los límites de lo humano. (Aristóteles, *Et. Nic.*, VII, 1, 1145a29-33)

Otra fuente de las consideraciones de Aristóteles sobre Fálaris es la *Política*, obra en la que reflexiona sobre la tiranía, forma de gobierno en la que ubica a este personaje. Al respecto, el estagirita reconoce que la tiranía de Fálaris procede de la magistratura (Aristóteles, *Pol.*, V, 10, 1310b6) y advierte que, a los procedimientos propios del tirano, con los que busca defender su poder, “no les falta maldad alguna” (Aristóteles, *Pol.*, V, 11, 1314a14-16). Para Aristóteles (*Pol.*, V, 1314a14-16), todos los procedimientos de un tirano quedan comprendidos en tres fines: que los súbditos

piensen poco y sean humildes, que desconfíen unos de otros y que no tengan fuerza, es decir, que experimenten la imposibilidad de acción. El ejercicio de la crueldad se presenta entonces como un instrumento para favorecer el cumplimiento de estos tres objetivos por parte del tirano y le permitiría demostrar su “fuerza” de manera “espectacular”. Sobre este punto, Aristóteles comenta lo siguiente: “Un modo de conservar la tiranía es hacerla más real, cuidando una sola cosa, la fuerza, para gobernar no sólo a los que lo desean sino también a los que no lo desean, pues si se renuncia a esto, se renuncia también a la tiranía” (*Pol.*, V, 11, 1314a18-19). La instrumentalización de la crueldad, como dispositivo del *poder soberano*, permite hacer más real la tiranía y sus capacidades de intervenir la vida de los ciudadanos.

Por último, se encuentra otra referencia de Aristóteles a Fálaris, esta vez en su *Retórica* (II, 20.3, 1393b10-20). Allí, el filósofo menciona la fábula de Estesícoro sobre Fálaris, en la que se narra que el tirano fue elegido por los Hímera como general con plenos poderes e hizo el pedido de contar con una escolta personal. Cuenta Aristóteles que la fábula trata de un caballo que tenía un prado para sí solo, pero llegó un ciervo y le estropeó el pasto. Queriendo entonces vengarse del ciervo, le preguntó a un hombre si podía ayudarlo a tomar venganza. El hombre asintió a condición de ponerle un bocado y montarse sobre él llevando unas jabalinas. El caballo estuvo de acuerdo y, una vez que lo hubo montado el hombre, en lugar de vengarse, se convirtió en esclavo del hombre. Con esta fábula, dice Aristóteles, Estesícoro quería advertir a quienes dieron a Fálaris los plenos poderes, de no terminar montados y esclavizados como el caballo. Así, se observa que el gobernante, el *poder soberano*, procura capitalizar la venganza y el miedo de los ciudadanos para restringir sus libertades y garantizar su soberanía sobre ellos. Una vez más, la instrumentalización de la crueldad contribuye a producir la mansedumbre y la sumisión de los gobernados.

La comprensión de Fálaris que ofrece Aristóteles se puede complementar y profundizar con lo dicho sobre él por Diodoro y Luciano. Se encuentran varias referencias sobre Fálaris en la *Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia, historiador griego del siglo I a. C. Según Diodoro (*Bib. Hist.*, IX, 18) el escultor Perilao construyó un toro de bronce para el tirano Fálaris, para que con él castigara a su propio pueblo.

No obstante, el escultor fue el primero en experimentar el horrible castigo. Sobre este punto Diodoro comenta lo siguiente:

Fálaris acogió al hombre que acudía con regalos y ordenó que aquel ingenioso artefacto fuera consagrado a los dioses. Luego, tras abrir el costado, aquel artífice explicó el perverso engaño de esta forma inhumana: “Si quieres, Fálaris, castigar a algún hombre, enciérralo dentro de este toro y coloca un fuego debajo; con los gemidos del hombre parecerá que el toro muge y tú experimentarás placer oyéndolo a través de las cañas de las fosas nasales”. (*Bib. Hist.*, IX, 19)

En efecto, Diodoro cuenta que Perilao, una vez que hubo realizado en bronce el ingenioso artefacto del toro, instaló unas pequeñas flautas en las ventanillas de la nariz del animal. Tanto en el relato de Diodoro, como en el de Luciano, se hace referencia a un sentimiento de aversión por parte del tirano hacia el creador del cruel artefacto. Aversión que, según el historiador griego, llevó a Fálaris a engañar a Perilao pidiéndole que demostrara él mismo el funcionamiento de su creación, imitando los sonidos que haría la víctima al interior del toro y la transformación de aquellos en música de flautas. Cuando Perilao ingresó en el toro para llevar a cabo la demostración, Fálaris ordenó cerrar el artefacto y amontonar fuego debajo para luego encenderlo. Diodoro (*Bib. Hist.*, IX, 19) cuenta que, para que al morir Perilao no profanara la obra de bronce, Fálaris lo hizo salir, medio muerto, y lo arrojó desde lo alto de un peñasco.

La referencia al peñasco desde el que fue arrojado Perilao es de suma importancia y es necesario detenerse en ella. En el libro XIX de su *Biblioteca Histórica*, Diodoro (*Bib. Hist.*, XIX, 108, 1) comenta que los cartagineses decían que la montaña Écnomo había sido una guarnición de Fálaris. El historiador griego amplía esta consideración y comenta que entre los cartaginenses se decía que en esa montaña:

El tirano había construido un toro de bronce que había alcanzado fama, ya que calentaban su estructura para mortificar a aquellos a los que se les sometía a esa tortura. Por esta razón el lugar se llama Écnomo, por ese impío acto que se perpetraba sobre esos infortunados. (Diodoro, *Bib. Hist.*, 108, 1)

La denominación de la montaña en la que se encontraba el toro de Fálaris como *Écnomo* o *Écnomus*, que para Castañeda (2012, p. 132) traduce literalmente “sin ley”, es fundamental para representar y comprender la condición de *poder soberano* que

detentaba el tirano. Según se ha dicho en este estudio, el soberano tiene la potestad de decidir sobre el *estado de excepción*, que implica una zona excluida del derecho, una suspensión del orden jurídico, en el que el *poder soberano* no conoce ya de límites fijados por el *nomos*. Para el soberano, todo resulta lícito en el *estado de excepción*. En este espacio de *excepción*, dada la suspensión integral de la ley, de toda protección jurídica, *todo es posible* (Agamben, 2001, p. 39). Cabe recordar que esta es, precisamente, la estructura jurídico-política que Agamben reconoce en los *campos* nazis, cuya vocación era la de realizar de manera estable la *excepción*. En otras palabras, para el pensador italiano la esencia del *campo* consiste en la materialización del *estado de excepción* y en la consiguiente creación de un espacio para la *nuda vida* como tal (Agamben, 2001, pp. 40-41). Agamben habla del *campo* no como un fenómeno circunscrito a un periodo concreto de la historia, sino como una estructura jurídico-política que ha reaparecido múltiples veces, en distinta épocas y latitudes. El *campo* reaparece cada vez que esa estructura se configura, independientemente de la denominación de los crímenes que allí se cometan.

La montaña en la que habría estado emplazada la fortaleza de Fálaris junto con el toro que Perilao le regalara, representan un *estado de excepción* decretado por el *poder soberano* del tirano. Allí, se habría configurado la estructura jurídico-política propia de un *campo* y, en consecuencia, el *poder soberano* de Fálaris no habría tenido frente a él más que la pura *nuda vida* que podía ser aniquilada sin la emergencia de una *mala conciencia* o alguna consecuencia jurídica. En cuanto *campo*, el monte *Écnomus* habría sido testigo de la materialización del *poder soberano* de Fálaris, expresado a través de la instrumentalización del ejercicio de la crueldad, principalmente, por medio del uso del toro. En consecuencia y siguiendo a Castañeda (2012, p. 132), este paradigma de la experiencia de la crueldad implica asumirse y actuar completamente por fuera y por encima de la ley, en un abuso incondicionado de poder. El otro se configura como alguien sobre quien es posible ejercer la mayor crueldad y en la materialización irrestricta del *poder soberano* se reproducen toros como los de Fálaris.

Por lo dicho hasta el momento se entiende entonces que en el monte *Écnomo* y en las entrañas metálicas del artefacto creado por Perilao, siguiendo a Agamben (2001,

p. 37), se habría realizado la más absoluta *conditio inhumana*. Para profundizar en esta idea, es importante complementar las referencias de Diodoro sobre Fálaris con los escritos de Luciano de Samósata sobre el tirano de Acragante.

Luciano, en un ejercicio retórico de asumir la defensa de “causas imposibles”, presenta el caso de Fálaris que se encuentra en el territorio del Hades destinado a los grandes impíos y criminales. Su defensa resulta sumamente difícil por haberse convertido en proverbial su crueldad. La presentación del caso por parte de Luciano se lleva a cabo en dos discursos: El primero de ellos es un alegato del propio tirano ante los sacerdotes de Delfos, puesto en boca de un emisario, en el que defiende su conducta aparentemente cruel, basándose en *razones de Estado* y de seguridad personal; difíciles de aislar unas de otras en el absolutismo tiránico (Luciano, *Fal.*, I, 1). En este primer discurso Fálaris presenta el punto más conflictivo, la historia del toro mugiente, como ajeno al propio tirano y de exclusiva responsabilidad del cruel y servil artífice Perilao. De esta forma, el tirano trata de predisponer el ánimo del oyente a su favor. El segundo discurso lo pronuncia un sacerdote de Delfos que insiste en la necesidad de aceptar el presente de Fálaris (el toro de bronce que envía para ser consagrado), por aparentes razones de piedad hacia el dios Apolo, pero, sobre todo, por motivos de “intereses creados”, pues si se discriminan las ofrendas de los oferentes, ello irá contra los intereses de Delfos.

El primer discurso comienza con las siguientes palabras del emisario dirigidas a los sacerdotes de Delfos:

Varones de Delfos: nos ha enviado nuestro soberano Fálaris a ofrecer al dios este toro y a dialogar con vosotros razonablemente en defensa de sí mismo y de su ofrenda. Éste es, pues, el motivo de nuestra venida y he aquí su mensaje. (Luciano, *Fal.*, I, 1)

Tras esta introducción, Fálaris, en palabras que lee el emisario, comienza su alegato diciendo que quiere aparecer a los ojos de todos los helenos como realmente es y no como muestra el rumor propalado por quienes lo odian y envidian (Luciano, *Fal.*, I, 1). Especialmente, quiere mostrarse como es ante los sacerdotes y allegados de Apolo. Cree que, si se justifica ante ellos y los convence de lo infundado de su “fama de crueldad”, quedará justificado frente a todos los griegos.

En estos primeros pasajes se puede ver cómo la entrega del toro, su ofrenda para ser consagrada a los dioses, simboliza la renuncia por parte de Fálaris a su *poder soberano* y la sumisión ante el poder divino. Fálaris se encuentra en el territorio del Hades destinado a los grandes impíos y, por lo visto en los casos de Aquiles y Penteo en las *Bacantes*, la impiedad está asociada con el ejercicio de una crueldad soberana por parte de un mortal. El toro que construyó Perilao es la manifestación más clara de ese ejercicio de la crueldad soberana y, en consecuencia, su consagración a los dioses representa un intento de expiar la acusación de impiedad que recae sobre Fálaris. Cabe resaltar igualmente la mención a la figura de Apolo que ya había aparecido antes como contrapeso o contención para el ejercicio de la crueldad. En el caso de Aquiles, Apolo es el principal protector del cuerpo de Héctor y promotor de la decisión de los dioses de frenar el ejercicio de la crueldad contra el príncipe troyano. Por otra parte, el caso de las Bacantes muestra un ejercicio de la crueldad soberana por parte de Dioniso y su *hybris* divina. Precisamente, en la cosmovisión de la Grecia clásica, a Dioniso se le contraponen Apolo.

Fálaris afirma en su alegato que, tras enterarse de una conspiración en su contra, tomó venganza de los responsables, profundamente irritado, pues aquello representaba, según él, un atentado contra el sistema que había instaurado desde un principio (Luciano, *Fal.*, I, 6). Dice que desde entonces vive siempre en guardia, castigando sin tregua a aquellos que atentan en su contra. A quienes lo acusan de crueldad, Fálaris les dice que él no inició esa situación. Este pasaje muestra un intento de Fálaris por desplazar su responsabilidad por el ejercicio de la crueldad hacia quienes, según él, intentan conspirar en su contra (Luciano, *Fal.*, I, 6). Será constante durante el discurso de Fálaris sus intentos por atribuir la culpa del ejercicio de la crueldad a las víctimas de sus castigos, incluyendo a Perilao. Lo anterior refleja la operación de una *lógica de la crueldad* que busca garantizar la *buena conciencia* después de hacer uso de ella. De igual forma, se observa el vínculo que establece el tirano entre la *razón de estado* o la preservación del orden establecido y el ejercicio de la crueldad como instrumento para garantizarlo. Esta idea se expresa claramente en el siguiente pasaje en el que Fálaris afirma la necesidad de los tiranos de pensar en la naturaleza de las penas:

Para nosotros, los tiranos, esto es mucho más necesario, pues gobernamos por la fuerza y estamos rodeados de personas que nos odian y atentan contra nosotros, en un medio en que de nada nos sirven los espantajos, y la realidad se asemeja al mito de Hidra, pues cuantas más cabezas cortamos, más motivos para castigar brotan ante nosotros. Es necesario resistir, cortar lo que brota continuamente y hasta quemarlo (...) si queremos dominar la situación. Pues quien una vez se ve obligado a recurrir a tales métodos debe ser consecuente con su actitud, o perecer si es indulgente con quienes le rodean. (Luciano, *Fal.*, I, 8)

El ejercicio de los castigos y con ellos de la crueldad, se presenta como instrumento o dispositivo de gobierno, en la lógica de la *razón de estado* y el *arcana imperii*. El recurso a la crueldad instrumentaliza el miedo de los ciudadanos, con el fin de poder ejercer un control más eficiente²². Sobre este punto, Castañeda (2012) comenta, haciendo referencia al uso del toro de Perilao, que el paradigma de Fálaris refiere que la crueldad: “se concibe como un dispositivo de poder, en el que el dolor extremo de la víctima que se despersonaliza y se bestializa se orienta a despertar miedo en los sujetos por controlar” (p. 131). Este comentario de Castañeda anuncia ya los efectos del toro que materializa el ejercicio de la crueldad y, con ella, el *poder soberano* de Fálaris. Precisamente, el tirano decide contar a los sacerdotes de Delfos dónde y cómo consiguió esa ofrenda que envía para ser consagrada a los dioses. Fálaris dice que la idea y la decisión de su creación es enteramente responsabilidad del orfebre, quien, confundido, habría querido complacer al tirano ideando esa nueva tortura y ofreciéndole el toro con su bellísimo aspecto y extrema semejanza, pues solo le faltaba el movimiento y el mugido para parecer un ser vivo (Luciano, *Fal.*, I, 11). En lo que resulta uno de los pasajes más importantes para comprender a Fálaris como figura paradigmática de la crueldad, el tirano en su discurso afirma que Perilao se le acercó y le habló de la siguiente manera:

¿Por qué no compruebas la sabiduría que encierra y la utilidad que ofrece? Y, abriendo el toro por el lomo, añadió: Si quieres torturar a alguien, introdúcelo dentro de esta

²² En relación con la instrumentalización del miedo, Diodoro hace una observación sobre Fálaris en la que narra un comentario que hizo el tirano viendo una bandada de palomas perseguidas por un solo halcón y que reza así: “¿Veis, señores, cómo una multitud tan grande huye de un solo perseguidor movida por el miedo? Porque, si hubiera tenido el coraje de darse la vuelta, sin duda hubiera vencido fácilmente a su perseguidor” (Diodoro, *Bib. Hist.*, IX, 30).

máquina, ciérrala, aplica estas flautas al hocico del buey y manda encender fuego debajo; así el torturado se debatirá en gritos y lamentos, presa de incesantes dolores, y su grito a través de las flautas te ofrecerá las más dulces melodías imaginables, con acompañamiento quejumbroso y mugido dolorosísimo, de forma que él reciba su tortura y tú goces del concierto de flauta. (Luciano, *Fal.*, I, 11)

La “sabiduría” y la “utilidad” que ofrecería el toro a Fálaris, según Perilao, tiene que ver con el *arcana imperii* que denuncia Agamben (2010, pp. 15-16), a saber, el vínculo secreto que une el poder con la *nuda vida* a la que cualquiera puede dar muerte impunemente, sin cometer homicidio. El toro materializa e instrumentaliza la posibilidad de disponer de la *nuda vida* al arbitrio del *poder soberano*, con el fin de mantener su gobernabilidad. Según afirma Castañeda (2012): “no se mata de esta manera por el mero placer de hacerlo; el dispositivo de una muerte de este tipo aspira a ser un instrumento público de control por miedo extremo. La crueldad se constituye en un dispositivo de poder” (p. 131). De esta forma, la experiencia de dolor, temor y *horror* es llevada al extremo, con el fin de exponer contundentemente las consecuencias esperables de la desobediencia al soberano, estableciendo así la fuerza y la “realidad” cruel de este poder absoluto para los subordinados y sus posibles enemigos. En este proceso, el *poder soberano* explota e instrumentaliza la condición humana vulnerable para potenciar su consolidación en una “comunidad”.

¿Qué representa introducir a alguien en un dispositivo de poder, en una máquina de aniquilación como el toro de Fálaris? Siguiendo a Castañeda (2012, pp. 130-131), ocurriría una doble desaparición de las víctimas. En un primer sentido, la víctima desaparece literalmente en el toro y pasa a encarnar el dispositivo, lo “anima”, le da vida, con las expresiones de su sufrimiento atroz. En esta dinámica cruel, la condición singular de la víctima desaparece, puede ser cualquiera el que esté dentro del toro, su rostro es imposible de adivinar y, al “fusionarse” con el artefacto, deviene animal-máquina. Sin las flautas, se percibiría el mugir de un toro que ha suplantado la unicidad de la víctima. En consecuencia, la creación de Perilao requiere de este proceso de aniquilamiento de lo humano, bestializándolo y animalizándolo, para completar la simulación del toro; animal presente también en la representación de Dioniso en las *Bacantes* durante el ejercicio de su crueldad soberana sobre Penteo y su familia. Se

evidencia la relación del ejercicio de la crueldad con el refinamiento de las técnicas que permiten deshumanizar y ocultar la *horrenda* transformación que padece la víctima al ser torturada, evitando despertar en el público espectador compasión. El funcionamiento del artefacto de tortura y poder, con la víctima dentro, perfecciona así una puesta en escena “espectacular” del ejercicio de la crueldad y, por tanto, del *poder soberano*.

La segunda forma en que la víctima desaparece dentro del toro de Fálaris, advierte Castañeda (2012, pp. 130-131), tiene que ver con la imposibilidad de expresar su dolor y que este sea escuchado. La transformación del dolor y las expresiones de agonía en música por la mediación de las flautas es un efecto de la crueldad que deshumaniza a la víctima, negando su sufrimiento y la capacidad de comunicarlo a otros para ser auxiliado y compadecido. Quien padece la crueldad de la tortura al interior del toro de Fálaris deja de ser un ser sufriente para transformarse en un “divertimiento”. Cuanto mayor es su dolor y su desesperación por lo insoportable que puede llegar a ser el quemarse vivo, la música sonará con mayor ímpetu. La crueldad, al producir melodías con el sufrimiento de sus víctimas, ejemplifica su distanciamiento de la violencia o la agresión y se inscribe en el ámbito en el que se aniquila lo humano antes de matarlo. Perilao sigue vivo después de ser sacado del toro y antes de ser arrojado por el peñasco para quedar insepulto, pero su condición humana ha sido profundamente ultrajada como efecto de la crueldad de Fálaris en el ejercicio de su *poder soberano*.

Resulta paradigmático de la crueldad que la experiencia del ultraje máximo de la condición humana se traduzca en una experiencia musical, “estética”, en un “entretenimiento” y un “espectáculo” nefando para el disfrute del *poder soberano*. Asimismo, es característico de la *lógica de la crueldad* que se enuncie su ejercicio como un “castigo justo” y se desplace el peso de la culpa y la responsabilidad hacia la víctima. En todas estas dinámicas del ejercicio de la crueldad, siguiendo a Revault (2010, pp. 16-17), prima la acción que instala el “infierno” en la tierra. En consecuencia, se puede afirmar que la crueldad de Fálaris, como la de las figuras analizadas en los apartados anteriores, no radica exclusivamente en la incapacidad de

ponerse en la situación de las víctimas que produce o en el sentir placer con su dolor, sino en el hecho mismo de producirlas, es decir, en introducir seres humanos singulares, vulnerables e inermes en un toro de cobre para ultrajar y en última instancia aniquilar su condición humana. En la negación arbitraria de la condición humana y su instrumentalización para configurar y afirmar un *poder soberano*, se encuentra el fundamento de la experiencia de la crueldad.

3.5 El Sonderkommando como encarnación de la experiencia de la crueldad

En los anteriores apartados se abordaron figuras que permiten ejemplificar distintos aspectos de la experiencia de la crueldad y que se ubican en un escenario mitológico-literario. No obstante, la historia muestra que los paradigmas de la crueldad pueden materializarse en contextos y vivencias concretas. Por esta razón, este último apartado se ocupa de un caso que evidencia la manifestación máxima de la *hybris* del poder soberano. Se trata de la encarnación de la *lógica* y los efectos de la crueldad en la experiencia del *Sonderkommando* en el régimen totalitario de la Alemania nazi.

En conexión con el apartado anterior, se puede afirmar que todo lo que implica la experiencia de *horror* y crueldad para la víctima del toro de Fálaris, incluyendo la utilización del fuego en una máquina de aniquilación en la que desaparece lo humano, permite comprender este caso como un prototipo o un predecesor de lo que miles de años después padecieron millones de personas en las cámaras de gas y los hornos crematorios de los *campos* Nazis. En el marco de la experiencia profundamente cruel de los *campos de concentración*, cabe resaltar las palabras de uno de sus sobrevivientes, Primo Levi (2005, p. 513), quien afirmó en *Los hundidos y los salvados* que el delito más demoníaco del nacionalsocialismo fue la organización de los *Sonderkommandos*; puesto que, mediante la creación de esta *figura* se trató de descargar en otros, y precisamente en las víctimas, el peso de la culpa, de manera que para su consuelo no les quedase ni siquiera la conciencia de saberse inocentes. Se advierte aquí la presencia de una experiencia paradigmática de la crueldad que se explora brevemente y a manera

de cierre de este estudio, pero también como apertura e invitación a profundizar en figuras y experiencias de crueldad en el mundo contemporáneo.

Como punto de partida, cabe recordar aquí lo dicho en los dos capítulos anteriores sobre la “racionalidad” inscrita en los *campos de concentración*, que funcionaron como fábricas de aniquilación de lo humano, en las que el proceso de destrucción se llevó a cabo de manera sistemática, calculada, técnica, según una lógica de administración burocrática del *horror* y la crueldad. En los *campos* se configuró y manifestó de esa manera la *hybris* del *poder soberano* en cuyo acontecer *todo es posible*. Siguiendo a Cavarero (2009, pp. 67-70), el verdadero objetivo de la máquina cruel del *Lager* nazi fue la nulificación del ser humano, esto es; la fabricación metódica del inerte “degradado”, del ser superfluo, de la *nuda vida* reducida a sufrimiento y necesidad. Se trató de un ejercicio de la crueldad soberana que se amparó explícitamente en “la tecnología que trabaja sobre los puntos sensibles de la natural vulnerabilidad humana” (Cavarero, 2009, pp. 67-68). El *Lager*, como un moderno toro de Fálaris, fue diseñado e implementado para “optimizar” la posibilidad de ultrajar la condición humana de las víctimas y, con esto, consolidar un *poder soberano* que decidía sobre la vida o la muerte de aquellas. En relación con lo que se comentó a propósito del infausto y cruel toro, las víctimas del *Lager* fueron sometidas a un proceso altamente planificado para producir su animalización (transportadas en trenes como sucede con el ganado y otros animales), su despersonalización y, en última instancia, su deshumanización incluso mucho antes de su aniquilación física. Como parte de ese proceso que buscaba producir “la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra” (Agamben, 2001, p. 37), el sistema del *Lager* procuró la *aniquilación moral* de sus víctimas.

En relación con este último punto, Primo Levi formuló el concepto de *zona gris* para contribuir a la comprensión de la obra de destrucción física y moral del *Lager* nazis. De acuerdo con David Galcerà (2016, p. 21; 177), Levi se refiere con este concepto, en sentido estricto, a las situaciones internas en los *campos de concentración* que produjeron una “zona de complicidad” creada entre verdugos y víctimas. El “gris” se refiere a la ambigüedad del papel impuesto a las víctimas, en ciertos casos en los

que fueron cruelmente inducidas por el sistema del *Lager* a colaborar en su propia destrucción y la de otros. Pero también el “gris” se refiere, siguiendo a Primo Levi (2005, p. 517), a la dificultad que entraña el intento de construir representaciones “monolíticas” de quienes ejercen la crueldad e instalan el infierno en la tierra. El escritor italiano advierte, a propósito del oficial de las SS Muhsfeld, que por más grotesca o refinada que sea su crueldad, no es posible construir una imagen absoluta del victimario como el monstruo o la encarnación de la maldad pura. Aun a los perpetradores de la crueldad cabría situarlos “en el último borde, en la *zona gris*, en esa zona de ambigüedad que irradia de los regímenes fundados en el terror y la sumisión” (Levi, 2005, p. 517); pues no resulta descabellado pensar que aquellos seres humanos, de haber vivido en un ambiente y una época distintos, es probable que se hubieran comportado de otra manera.

Por lo dicho hasta el momento, se entiende la afirmación de Galcerà (2016, p. 21) de que la *zona gris* también hace referencia a la dificultad de penetrar en el análisis político y moral de lo sucedido en el *Lager* o en situaciones análogas, en el marco de los ejercicios de comprensión y de lucha contra el olvido y las pretensiones de negar la magnitud de lo sucedido. Precisamente, una de las experiencias de la crueldad en el *Lager* que más dificultades ha generado para la comprensión es la del *Sonderkommando*. Tanto Primo Levi (2016, p. 303) como David Galcerà (2016, p. 303) consideran que quienes integraron estos “Escuadrones Especiales” al interior de los *campos* encarnan el caso límite de colaboración con el sistema de aniquilamiento de lo humano y, en consecuencia, constituyen la máxima expresión de la *zona gris*.

En *Los hundidos y los salvados* Primo Levi (2005, p. 510) menciona que los *Sonderkommandos* fueron grupos de prisioneros seleccionados por las SS para: imponer el orden a los recién llegados que ignoraban, con frecuencia, el “destino” que les esperaba; prepararlos para ser llevados a las cámaras de gas; recoger sus ropas, separarlas y clasificarlas junto con el contenido de las maletas; sacar de las cámaras los cadáveres; quitarles de las mandíbulas los dientes de oro; cortar el pelo de las mujeres; llevar los cuerpos a las fosas o a los crematorios y vigilar el funcionamiento de los hornos; pulverizar los huesos remanentes; sacar las cenizas y hacerlas desaparecer. El

escritor italiano reporta que la “Escuadra Especial” de Auschwitz llegó a contar, según los periodos, con una cantidad de integrantes de entre setecientos y mil.

El *Sonderkommando* conocía, mejor que cualquier otro prisionero o recién llegado al *campo*, el proceso que él mismo tendría que sufrir²³. Primo Levi (2005, p. 510) advierte que los integrantes de aquellas “Escuadras Especiales” no escapaban del “destino común” a todos los prisioneros, por el contrario, las SS procuraban asegurarse de que ninguno de los hombres que habían formado parte de ellas pudiese sobrevivir y contar lo sucedido. Las “Escuadras” operaban durante algunos meses y luego eran eliminadas. Como ritual de iniciación, cuenta el escritor italiano, las SS disponían que la nueva escuadra quemara los cadáveres de sus predecesores. Quienes iban a convertirse en un *Sonderkommando* eran obligados a hacerlo, so pena de ser aniquilados inmediatamente.

Lo anterior permite afirmar, en los términos de este estudio, que a todos aquellos que integraron los *Sonderkommandos* les fue impuesta una forma extrema de existencia cruel que refleja la más absoluta *hybris* del *poder soberano* y desborda la crueldad infligida al resto de los prisioneros. Estos grupos fueron condenados a padecer una “lucidez” atroz que les obligaba a estar al tanto de cómo funcionaba el sistema de aniquilación del cuál terminarían siendo víctimas, viéndose así obligados, hasta el fin de sus días, a mirar de frente “el rostro de medusa” y padecer la experiencia del *horror*. El *Sonderkommando* habitó el último círculo de un “infierno” instalado en la tierra por un *poder soberano* que lo condenó a llevar una vida cuya agonía se experimentaba como un sufrimiento que parecía no tener fin. Manifestación última de la crueldad del *poder soberano* que hizo posible la *excepcionalidad* de los *campos* y que en ellos se materializara el principio totalitario del *todo es posible*.

²³ Esta condición impuesta por el *poder soberano* sobre el *Sonderkommando* recuerda la condición de *previsor* que estaría inscrita en la etimología del nombre Prometeo (Esquilo, *Prom.*, 85). El titán encadenado y condenado por Zeus a padecer una existencia cruel de tormentos renovados, tenía la posibilidad de prever lo que le iba a suceder a él, el castigo mismo que iba a recibir, mas no pudo hacer nada para evitarlo. Esta misma “clarividencia cruel” la el *Sonderkommando* y fue impuesta por las SS, como manifestación última de la crueldad del *poder soberano* que hizo posible la *excepcionalidad* de los *campos* y que en ellos se materializara el principio totalitario del *todo es posible*.

A la imposición de esta forma extrema de existencia cruel se suma la pretensión de descargar en las víctimas las acciones crueles y el peso de la responsabilidad de las mismas. Estos dos aspectos configuran la experiencia paradigmática de la crueldad que encarna el *Sonderkommando*. Según se dijo anteriormente, Primo Levi identifica en esa experiencia el crimen más atroz o “demoniaco” del sistema de aniquilación nazi. El concepto de *zona gris* representa entonces una denuncia de la voluntad de hacer partícipes a las víctimas de su propia destrucción y de la de otros, con lo que se buscaba el *aniquilamiento moral* antes del *aniquilamiento físico* (Galcerà, 2016, p. 303). Aquí el mensaje del *poder soberano*, transmitido a través de los efectos de la instrumentalización de la crueldad, es claro y se recoge en las siguientes palabras del escritor italiano: “Nosotros, el pueblo de los Señores, somos vuestros destructores, pero vosotros no sois mejores; si queremos, y lo queremos, somos capaces de destruir no solo vuestros cuerpos sino también vuestras almas, tal como hemos destruido las nuestras” (Levi, 2005, pp. 513-514).

En la experiencia cruel del *Sonderkommando*, con la que se buscaba que las víctimas fueran las que ejecutaran las acciones de crueldad y no tuvieran el consuelo de morir sabiéndose inocentes, resuena la tragedia de Ágave en las *Bacantes* de Eurípides. Cabe recordar que Dioniso, en el ejercicio de su *poder soberano*, genera las condiciones que llevan a que sea Ágave la que ejecute el cruel castigo sobre su propio hijo, descuartizándolo en un ritual que refleja su asimilación al sistema impuesto por el dios; así como el *Sonderkommando* fue asimilado al sistema de aniquilación nazi. Ágave despierta del delirio al que fue conducida por Dioniso y es justo en ese momento en el que se le impone la cruel “lucidez” de advertir todo lo que había sucedido. En el caso de los *Sonderkommandos*, Primo Levi (2005, p. 513) menciona que se ha testimoniado que a aquellos desdichados se les daba gran cantidad de alcohol y estaban permanentemente en estado de embotamiento, pues, como declaró uno de ellos, en ese trabajo “uno enloquece desde el primer día, o se acostumbra”. A la posibilidad de beber alcohol se sumaban ciertos “privilegios” relacionados con la posibilidad temporal de supervivencia. Los *Sonderkommandos* debían contar con las condiciones para ejercer la crueldad que el *poder soberano* había delegado en ellos, como una forma de

instrumentalización última de su vulnerabilidad y su condición de inermes artificialmente generada.

David Galcerà (2016, pp. 128-129) sintetiza cinco factores que contribuyen a comprender las características de la experiencia de la crueldad a la que fueron sometidos los *Sonderkommandos*: 1) la destrucción de los prisioneros, dentro de los cuales se podían encontrar sus propios familiares, se producía delante de sus ojos y contaba con su colaboración; 2) estaban obligados a secundar a los alemanes en la realización de una masacre industrial²⁴; 3) no tenían el derecho de llorar sobre su pueblo y sus seres más queridos y próximos, estaban condenados a la insensibilidad y a la indiferencia, a perder la noción de respeto y cuidado por la condición humana propia y de otros; 4) sabían que a partir del momento en que habían sido seleccionados para formar parte de los *Sonderkommandos* estaban destinados a morir, por conocer los secretos de las fábricas de ultraje y muerte; 5) estaban obligados a querer que llegaran más cargas de hombres y, si fuera posible, con los “mejores judíos”, tanto para sobrevivir como para poder obtener mejores cosas con las que comerciar y subsistir. Su vida dependía de la llegada de destinatarios a la muerte. Estaban absolutamente atrapados en una relación de *abandono*, en el *bando soberano*.

Para finalizar este estudio, es posible concluir que, en este caso, la asimilación de las víctimas al sistema que procura su destrucción representa el “culmen”, la cima del monte *Écnomus* en dónde *todo fue posible* para el ejercicio de la crueldad soberana. En relación con esta experiencia paradigmática de la crueldad, Primo Levi (2005, p. 512) advierte que los *Sonderkommando* eran portadores de un *horrendo* secreto. Un secreto que puede interpretarse como el más inmemorial de los *arcana imperii*, a saber, la instrumentalización del ejercicio de la crueldad por parte de un *poder soberano* y la consiguiente imposición de una existencia cruel a una *nuda vida*.

²⁴ Un fragmento del testimonio de Zalmen Gradowski (2008) ilustra esta dinámica relacional entre el *Sonderkommando* y los encargados de administrar los *campos*. El testimonio recoge el eco de la voz de los nazis en la cabeza atormentada de un *Sonderkommando*: “Recordad que tenéis que convertirlos en autómatas y moverlos según nuestra voluntad. Olvidaos de dar un solo paso distinto de aquel que a través de nosotros se os dicta” (p. 51).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Andrea, J. P. (1954). *Diccionario manual latino-castellano*. Buenos Aires: Sopena.
- Arendt, H. (2005 [1953]). Comprensión y política. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2006 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2012 [1958]). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos. Traducción: Manuela García Valdés.
- Aristóteles. (1993). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos. Traducción: Julio Pallí Bonet.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos. Traducción: Quintín Racionero.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2006a). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006b). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Campillo, N. (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València.
- Camus, A. (2011). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Castañeda, F. (2012). La crueldad como negación del otro en tres paradigmas de la Antigüedad: Busiris, Procrustes y Fálaris. En A. Uribe y C. Gamboa (Eds.), *Fuentes del mal* (pp. 121-134). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Rosario.
- Chaparro, A. (2012). De cómo los relatos se traducen en conceptos. Sobre “La crueldad como negación del otro”. En A. Uribe y C. Gamboa (Eds.), *Fuentes del mal* (pp.

- 135-144). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Rosario.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos.
- Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Cioran, E. M. (2009). *En las cimas de la desesperación*. México: Tusquets Editores.
- Corominas, J. (2000). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia. (2001). *Biblioteca histórica. Libros I-III*. Madrid: Gredos. Traducción: Francisco Parreu Alasá.
- Diodoro de Sicilia. (2004). *Biblioteca histórica. Libros IV-VIII*. Madrid: Gredos. Traducción: Juan José Torres Esbarranch.
- Diodoro de Sicilia. (2006). *Biblioteca histórica. Libros IX-XII*. Madrid: Gredos. Traducción: Juan José Torres Esbarranch.
- Diodoro de Sicilia. (2008). *Biblioteca histórica. Libros IX-XII*. Madrid: Gredos. Traducción: Juan José Torres Esbarranch.
- Diodoro de Sicilia. (2014). *Biblioteca histórica. Libros XVIII-XX*. Madrid: Gredos. Traducción: Juan Pablo Sánchez.
- Esquilo. (1986). *Tragedias*. Madrid: Gredos. Traducción: Bernardo Perea Morales.
- Eurípides. (2008). *Tragedias III*. Madrid: Gredos. Traducción: Carlos García Gual & Luis Alberto de Cuenca y Prado.
- Flórez, A. (2011). *Kosmos y polis en el escudo de Aquiles. Universitas Philosophica, 28(56), 23-59*.
- Fontanier, J. M. (2012). *Le lexicon: Dictionnaire trilingüe français, latin, grec*. Francia: Presses Universitaires de Rennes.
- Franco, J. (2016). *Una modernidad cruel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1954 [1919]). *Obras completas XVIII. Psicoanálisis aplicado*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.
- Galcerà, D. (2016). *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Galindo, A. (2005). *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- García de Diego, V. (1989). *Diccionario etimológico español e hispánico*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Gómez de Silva, G. (2011). *Breve diccionario etimológico de la lengua española: 10000 artículos, 1300 familias de palabras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gradowski, Z. (2008). *En el corazón del infierno. Documento escrito por un Sonderkommando de Auschwitz*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Graves, R. (2011). *Los mitos griegos*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Hesíodo. (1978). *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos. Traducción: Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díez.
- Homero. (1991). *Iliada*. Madrid: Gredos. Traducción: Emilio Crespo Güemes.
- Homero. (1993). *Odisea*. Madrid: Gredos. Traducción: José Manuel Pabón.
- Homero. (2013). *Odisea*. Madrid: Cátedra. Traducción: José Luis Calvo.
- Javierre, M. (2006). *Enciclopedia universal ilustrada europeo americana de la Espasa*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Luciano. (2008a). Prometeo. En *Obras I* (pp. 393-406). Barcelona: Editorial Gredos. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.
- Luciano. (2008b). Fálaris I-II. En *Obras I* (pp. 71-84). Barcelona: Editorial Gredos. Traducción: Andrés Espinosa Alarcón.
- Mèlich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J. (2014a). La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *ARS Brevis*, 20, 313-331. Universitat Autònoma de Barcelona. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/viewFile/295373/384032>
- Mèlich, J. (2014b). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Miguel y Navas, R. (2000 [1897]). *Nuevo diccionario Latino-Español etimológico seguido de un tratado de sinónimos y de un vocabulario Español-Latino*. Madrid: Visor libros.
- Montoya, C. (2016). La *hybris* totalitaria. En L. F. Cardona (Ed.), *Totalitarismo y paranoia: lecturas de nuestra situación cultural* (pp. 41-64). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Oxford. (1968). *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Píndaro. (2000). *Obra completa*. Madrid: Cátedra. Traducción: Emilio Suárez de la Torre.

- Real Academia Española (RAE). (2014). *Diccionario de la lengua española*. Barcelona: Espasa Libros.
- Revault, M. (2010). *Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rosset, C. (1994). *El principio de crueldad*. Valencia: Pre-textos.
- Segura Munguía, S. (2003). *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Taciano. (2016). *Discurso contra los griegos*. Madrid: Ediciones Akal. Traducción: Ramón del Canto Nieto.
- Tufts University. *Perseus Digital Library*. Crane, G. (Ed.). Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/research>
- Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. (1953). *Diccionario enciclopédico U.T.E.H.A.* México: Hispano Americana.
- Uribe. M.T. (1999). Las soberanías en disputa: ¿Conflictos de identidades o de derechos? *Estudios Políticos*, 15, 23-45.
- Watkins, C. (2000). *The American Heritage dictionary of Indo-European roots*. USA: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

ANEXOS

Anexo A. Red semántica de la primera aproximación al mundo semántico de la crueldad

Palabras vinculadas	Acepciones	Fuentes
<p>Crueldad: <i>cruauté,</i> <i>crudelitas,</i> <i>crudelitatis.</i></p> <p>Cruel: <i>agrios,</i> <i>crudelis,</i> <i>crudescio,</i> <i>crudeliter,</i> <i>crudus,</i> <i>cruentus,</i> <i>ferox,</i> <i>ferus,</i> <i>homós,</i> <i>homestes,</i> <i>krudo,</i> <i>saeve,</i> <i>saevio,</i> <i>saeviss,</i> <i>saevitas,</i> <i>saeviter,</i> <i>saevitia,</i> <i>saevitudo,</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Se dice de una persona o conducta caracterizada por la inhumanidad, la fiereza de ánimo, la impiedad, la perversidad, la maldad, la dureza, la aspereza, la severidad, la ferocidad, la barbarie y el salvajismo. • Condición de cruel. • Tendencia a hacer daño y a gozarse en él. • Hecho bárbaro y feroz. • Ingratitud, desdén, olvido, indiferencia. “<i>Crudelis Neptunus tanto amori</i>” (insensible Neptuno a tanto amor) • Se dice de la persona que se deleita o complace en hacer sufrir, hacer mal, hacer daño o se complace en los padecimientos ajenos. • Se dice de la persona dispuesta a causar dolor o sufrimiento. • Se dice de quien es o se comporta de modo: inhumano, insensible, inaccesible a la compasión, despiadado, bárbaro, brutal, violento, salvaje, fiero, feroz, enfurecido, rabioso, desencadenado, sangriento, sanguinario, implacable, severo, vehemente, impetuoso. Cruel y salvaje van juntándose, van cubriendo el mismo campo semántico. • Se dice de quien es o se comporta de modo: temible, peligroso, duro, áspero, rígido, ingrato, desdeñoso, arrogante, soberbio, orgulloso. • Se dice de quien es o se comporta con sevicia, barbaridad o se complace en la sangre (que vierte sangre). • Se dice de una persona adicta al derramamiento de sangre, insaciablemente cruel. 	<p>Andrea (1954); Chantraine (2009); Corominas (2000); García de Diego (1989); Gómez de Silva (2011); Javierre (2006); Miguel y Navas (1897/2000); Oxford (1968); RAE (2014); Segura Munguía (2003); & U.T.E.H.A (1953).</p>

<i>saevum, saevus.</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Se dice de quien es o se comporta de modo: salvaje, agreste, indómito, no domesticado, silvestre, inculto, grosero, tosco, que se come todo crudo. • Se dice de quien es o se comporta como un tirano despótico (cuando se trata de superiores), <i>saevus tyrannus</i> (tirano cruel), o es un enemigo cruel y feroz (<i>hostis ferus</i>). • Se dice de personas y sus atributos, pero también de animales, del gobierno y los símbolos de autoridad, de leyes y costumbres, de guerras y armas.
------------------------	--

Anexo B. Red semántica de la segunda aproximación al mundo semántico de la crueldad

Palabras vinculadas	Acepciones	Fuentes
<i>Agrios</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Palabra atestada desde Homero, designa originalmente el terreno, el campo no cultivado, el terreno de recorrido, de pastado, agreste, indómito. • En otro sentido, se decía de quien ama el campo. • Designa lo salvaje, sea un animal, un hombre, un sentimiento y termina por tomar el sentido de feroz. • Dicho de una persona: De alguno de los pueblos que desde el siglo V invadieron el imperio romano y se fueron extendiendo por la mayor parte de Europa. 	Andrea (1954); Chantraine (2009); Corominas (2000); García de Diego (1989); Gómez de Silva (2011); Javierre (2006); Miguel y Navas (1897/2000); Oxford (1968); RAE (2014); Segura Munguía (2003); & U.T.E.H.A (1953).
Bárbaro: <i>barbare, barbaria, barbaricus, barbarismus, barbarous.</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Extranjero. • Salvaje, perteneciente al mundo incivilizado, no cultivado. • Frío, cruel, violento, fiero, arrojado, temerario. • Inculto, ignorante, grosero, sin pulir, tosco, rústico, impío. • Grande, excesivo, extraordinario. • Para indicar asombro, admiración, extrañeza. Vicio cometido contra la pureza del lenguaje. • Cruel, fiero, inhumano, animal, bestia, insensible, despiadado, brutal, violento, salvaje, duro, bárbaro, arrogante, soberbio, orgulloso. 	
Feroz: <i>ferox, ferus.</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Tener una naturaleza violenta o salvaje. • Agreste, silvestre, indómito, no cultivado, no domesticado, inculto, grosero, tosco. 	
Humano: <i>homós, humane, humanus, humaniter.</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Humanidad, la naturaleza humana, la condición de los hombres. • Humanamente, según la condición y la naturaleza humana; benignamente, alegremente, con bondad, benevolencia, amabilidad, clemencia, misericordia, 	

<p>Inhumano: <i>inhospitus,</i> <i>inhumanatio,</i> <i>inhumanatus,</i> <i>inhumane,</i> <i>inhumanitas,</i> <i>inhumaniter,</i> <i>inhumanus,</i> <i>inhumatus.</i></p> <p>Salvaje: <i>homestes,</i> <i>homofagos,</i> <i>saeve,</i> <i>saeviss,</i> <i>saevio, saevitas,</i> <i>saeviter,</i> <i>saevitia,</i> <i>saevitudo,</i> <i>saevum,</i> <i>saevus.</i></p>	<p>dulzura, gracia, suavidad, delicadeza, agrado, cortesía, ingenio; apacible, afable; indulgente, misericordioso; con amor y buen modo; con resignación, sin quejarse, con paciencia; regularmente; razonable.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Civilización, cultura, refinamiento de costumbres, educación, erudición, afabilidad, cortesía. • Cualidad que distingue al Hombre civilizado de los salvajes o las bestias (<i>humanitatem exuere</i>: despojarse de todo humano sentimiento). Opuesto a lo divino; opuesto a lo animal. • Inhabitable, que niega el hospedaje. Países inhumanos, bárbaros. • La encarnación, lo encarnado. Humanado. • Inhumana, cruel, bárbaramente; “sin corazón, sin sentimientos”. • Inhumanidad, crueldad, barbaridad; rusticidad, descortesía, grosería. • Inhumano, bárbaro, cruel; desapiadado, brutal; descortés, mal educado, grosero, vulgar; duro, severo, rígido; de carácter difícil, indócil; incivil, inculto, incivilizado; sobrehumano, divino. • No enterrado, sin sepultura. • Cruel, inhumano, violento, impetuoso, despiadado, temible, peligroso, desencadenado, enfurecido, rabioso, severo, rígido, áspero, duro. • Feroz, salvaje, bárbaro, primitivo, no civilizado, falto de educación o ajeno a las normas sociales. • Salvajismo en el carácter o conducta, barbaridad, crueldad (excesiva). “<i>Crudelia facionara</i>”: hechos atroces. • Dicho de una actitud o de una situación que no está controlada o dominada. • Ejercer su crueldad, ejercer su furor, inflamarse, enfurecerse, exaltarse. • Horrible, espantoso, siniestro. • Que se come, se devora, todo crudo.
--	--

Anexo C. Red semántica de la tercera aproximación al mundo semántico de la crueldad

Palabras vinculadas	Acepciones	Fuentes
Horror:	<ul style="list-style-type: none"> • Sentimiento intenso causado por algo intenso y espantoso. 	Corominas (2000);

<p><i>horrende,</i> <i>horrendum,</i> <i>horrendus,</i> <i>horrens,</i> <i>horreo,</i> <i>horribilis,</i> <i>horride,</i> <i>horridiuscule,</i> <i>horridulus,</i> <i>horridus,</i> <i>horror</i></p> <p>Siniestro: <i>Unheimlich</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Aversión profunda hacia alguien o algo. • Atrocidad, monstruosidad, enormidad; de costumbres rígidas, áspero, duro, tosco, severo, con dureza de estilo; desagradable, inculto, grosero, descuidado, desaliñado, extraño, sorprendente, formidable. Oscuridad, tinieblas • Algo que se presenta de un modo horrendo, espantoso, brutal, con cierta dureza; con pasmo, con terror; que inspira o causa terror, pavor, miedo. • Horrible, horroroso, espantoso, terrible, terrorífico tremendo, bárbaro, abominable, repugnante, fiero, violento, cruel. Tener horror, miedo a; horrorizarse al pensar en; temer. • “<i>Crudelitatem alicuius horreo</i>”: temblar ante la crueldad. • “<i>Crudelis consilia</i>”: proyectos horrorosos. • Avieso y malintencionado. • Infeliz, funesto o aciago. • Suceso que produce un daño o una pérdida material considerables. • Propensión o inclinación a lo malo. • Tenebroso, lúgubre, inquietante, espeluznante, angustiante. • Lo extraño, lo no familiar, lo no acostumbrado, lo salvaje. • Lo oculto, secreto o disimulado que se manifiesta. 	<p>Freud (1954 [1919]); Miguel y Navas (2000 [1897]); Oxford (1968); RAE (2014); & Segura Munguía (2003).</p>
--	---	---

Anexo D. Red semántica de la cuarta aproximación al mundo semántico de la crueldad

Palabras vinculadas	Acepciones	Fuentes
<p>Crueldad, Cruel, Crudo, Crudeza, Salvaje: <i>cruauté,</i> <i>crudelis,</i> <i>crudeliter,</i> <i>crudus,</i> <i>crudescio,</i> <i>cruditas,</i> <i>crudito,</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Se dice de un evento, suceso, acontecimiento, sensación, acción o fenómeno, que se presenta como: insufrible, insoportable, incómodo, excesivo, doloroso, penoso, horrible, espantoso, siniestro, triste, grave, amargo, costoso, infortunado. Esto se dice del tiempo, la existencia, el dolor, los castigos, las penalidades y condiciones de la vida o la naturaleza (vida cruel, desgraciada, desdichada). “<i>Crudelis vita</i>” (“vida desgraciada que pesa y atormenta”). “<i>Hoec te cruentat oratio</i>” (“este discurso te hiere, te desconcierta”). “<i>Crudelis agestas</i>” (“implacable pobreza”). • Se dice de una contrariedad, oposición o adversidad (hablando de la suerte o el destino). 	<p>Andrea (1954); Chantraine (2009); Corominas (2000); García de Diego (1989); Gómez de Silva (2011); Javierre (2006); Miguel y Navas (2000 [1897]); Oxford (1968);</p>

<p><i>cruentatio,</i> <i>cruenter,</i> <i>cruentifer,</i> <i>cruento,</i> <i>cruentus,</i> <i>crúor,</i> <i>ferox,</i> <i>ferus,</i> <i>homós,</i> <i>homoestes,</i> <i>homofagos,</i> <i>kreas,</i> <i>kreue.</i> <i>krudo,</i> <i>saevitia,</i> <i>saevus</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Se dice de una situación, acontecimiento, persona, entidad, acción o cosa que se presenta y experimenta como: cruel, violenta, encarnizada (en relación con las luchas, las batallas, las disputas, los golpes), severa, exigente, fiera, feroz, salvaje, silvestre, agreste, indómita, no cultivada, sin elegancia, grosera, bruta, ruda, tosca, no domesticada, primitiva, no civilizada, falta de educación o ajena a las normas sociales. “<i>Crudelia facinora</i>” (hechos atroces”). • Se dice de alguien, de algo o de una acción: insensible, inexorable, despiadado, que se complace en la sangre, sanguinario, sangriento, ensangrentado, que sangra (herida sangrante), sin cicatrizar, que ensangrienta (matando), que hiera, que desgarrar, que mancha de sangre, que esparce sangre, que tiñe de color sangre. • Muerte, mortandad, matanza, carnicería. • Se dice de las cosas, personas, acciones o materiales que se experimentan como: severos, duros, rígidos, ceñudos, ásperos, sin suavidad, sin elaborar (no pasados por el trabajo). • Se dice de las cosas crudas, verdes (no maduras), sin cocer. Los comestibles no preparados al fuego o que no están al punto conveniente, sin refinar, sin tratar, sin preparar, sin curar. La crudeza de las cosas, en su estado natural o primitivo. • Se dice de la carne cruda, sangrante, de la carne de persona (flesh); de quien se nutre, come, devora, todo crudo, del salvaje que come carne cruda. • Se dice de la crudeza ritual de la carne que se ofrece en sacrificio. • Se dice de aquello que es difícil o no puede digerirse (un alimento), de aquello que indigesta, de aquello que está sin digerir o mal digerido, de quien padece indigestión, del exceso de comida, de algo mal asimilado o no asimilable. El que padece crudezas e indigestiones. • Se dice de algo que se recrucece, se agrava, empeora, encrucece, endurece, exaspera, vuelve a sangrar (herida). Volver a empezar algo terrible. • Se dice de la servidumbre a la que uno no está acostumbrado. • Se dice de la fuerza vital, de la vida. • Se dice de la ingratitud, el desdén, el olvido y la indiferencia. “<i>Crudelis Neptunus tanto amori</i>” (insensible Neptuno a tanto amor). 	<p>RAE (2014); Segura Munguía (2003); & U.T.E.H.A (1953).</p>
---	---	---
