



■ artículo

SCV Societat Catalana
de Victimologia

SOCIEDAD VASCA DE VICTIMOLOGÍA
SOCIAL, ANTROPOLÒGICA, SOCIETATAT

HUYGENS
EDITORIAL

REVISTA DE VICTIMOLOGÍA | JOURNAL OF VICTIMOLOGY
Online ISSN 2385-779X
www.revistadevictimologia.com | www.journalofvictimology.com
DOI 10.12827/RVJV.11.07 | N. 11/2020 | P. 119-134
Fecha de recepción: 19/08/2020 | Fecha de aceptación: 07/10/2020

Resignificación de la víctima a partir de la aprehensión de la violencia

Resignification of the victim from the apprehension of violence

Dr. José Honorio Cárdenas Vidaurri

Universidad Anáhuac México

Resumen

A lo largo de la historia hay innumerables situaciones de violencia, desde conflictos interpersonales hasta guerras mundiales. Distintas disciplinas sociales han estudiado el fenómeno, sus causas, tipos y manifestaciones. La filosofía, en cambio, ha centrado su reflexión sobre la violencia desde la antropología, la ética y los derechos humanos. En las últimas décadas, algunos filósofos también han hecho reflexiones sobre las víctimas y el modo en que la experiencia de violencia les repercute en su ser y comportamiento. Con el término «*victimología*» se identifica una veta de estudios interdisciplinarios que busca entender el fenómeno de la violencia de forma holística, así como sus consecuencias personales y sociales. Por ello, el objetivo de esta reflexión filosófica es presentar una aproximación a la estructura antropológica del sujeto que vive entornos de violencia y que descubre la vulnerabilidad de su persona, así como algunos posibles significados de esta experiencia.

Palabras clave

Violencia, vulnerabilidad, víctima, conciencia, ética.

Abstract

Throughout history there are countless situations of violence, from interpersonal conflicts to world wars. Different social disciplines have studied the phenomenon, its causes, types and manifestations. Philosophy, on the other hand, has focused its reflection on violence from anthropology, ethics and human rights. In the last decades, some philosophers have also focused on the person of the victims and the way the experience of violence has an impact on their being and their behavior. Hence, «*victimology*» is a vein of interdisciplinary studies that seeks to understand the phenomenon of violence in a holistic way, as well as its personal and social consequences. For this reason, the objective of this philosophical reflection is to present an approach to the anthropological structure of the subject who lives in environments of violence and discovers the discrimination of his person, as well as some possible meanings of this experience.



Keywords

Violence, vulnerability, victim, conscience, ethics.

1. Introducción

La agresividad es una reacción bioquímica natural que responde a un estímulo y, entre miembros de la misma especie, es proporcional al estímulo presentado. La violencia, en cambio, es una reacción desequilibrada de agresividad, que resulta aprendida en el contexto social y se utiliza como medio de afirmación personal, aceptación grupal y, eventualmente, proyección social. La Organización Mundial de la Salud (2002) destaca que la violencia es uno de los fenómenos sociales que genera mayor preocupación a gobiernos y sociedades, no solo por el crecimiento en el número de incidencias sino por el perfil psicosocial de quienes la ejercen. Existen estudios pormenorizados que identifican las variables que causan y agravan la violencia criminal. El principal beneficio de estos estudios radica en identificar las tendencias sobre el fenómeno de la violencia en entornos específicos, puntualizar las causas nodales y proponer a gobiernos y sociedades, acciones concretas que mitiguen la problemática. La principal desventaja radica en que, al ser estudios sociales, están mayormente asociados a contextos particulares y suelen estar correlacionados a una compleja red de variables económicas, educativas, de estructura familiar, cuestiones penales, entre otras.¹

Otros estudios más personalizados, principalmente en el área clínica, se formulan a partir de la atención de las heridas físicas, emocionales y relacionales de las víctimas de la violencia, especialmente cuando ésta es resultado de una dinámica sociofamiliar o afectiva. Los profesionales de la salud suelen identificar en sus pacientes los roles y patrones de comportamiento que explican la patología, sus agravantes, así como las alternativas de resolución; incluso, cuando las

1 Elena Azaola (2016) ha publicado un estudio sobre el perfil de delinquentes menores de edad que han cometido delitos graves, en México. Ella destaca, por ejemplo, que uno de cada cinco criminales internados en el reclusorio de menores afirmó no haber conocido a su padre y uno de cada cuatro sostuvo que su padre es la persona que más daño les ha hecho en la vida. El 40% de esta población refirió haber sufrido maltrato físico, además de insultos, humillaciones y que no tuvieron a algún adulto que les defendiera. El 12% sufrió además abuso sexual. El 60% de ellos refieren que en sus entornos familiares se acostumbraba frecuentemente el consumo de alcohol y drogas, incluyendo ellos mismos. También el 60% confirmó tener uno o varios familiares cercanos cumpliendo alguna pena criminal, en prisión. La situación económica suele ser de pobreza extrema, por lo que el 90% de los menores entrevistados ya habían trabajado antes de cometer su primer delito y, la mitad de ellos, trabajaba desde antes de los 12 años, por lo que eventualmente también dejaron sus problemáticos entornos familiares con la intención de tener mejores condiciones de vida. No obstante, terminaron cometiendo algún delito grave, el 83% de ellos con uso de violencia; 13% de ellos están internados por secuestro, en tanto que 34% por homicidio.



víctimas sufren la violencia sin razón aparente, por delincuencia y sus variantes. El propósito principal de psicólogos, consejeros, médicos y psiquiatras es acompañar a la víctima en su proceso de superación de heridas y recuperar un proyecto de vida buena.

Pero hay otro nivel de reflexión y análisis en torno a la violencia en la vida humana. La filosofía clásica sostiene que existen acciones o situaciones de la existencia que afectan de modo sustantivo la condición humana y, en este sentido, la experiencia de violencia es una de ellas. Este análisis parte de la estructura antropológica que subyace en todos los casos, independientemente del tipo de sociedad en donde se desarrolle el hecho violento o del tipo de trauma que desarrolle. Este nivel de reflexión atiende a las categorías filosóficas que son comunes para todos los hombres y que resultan ineludibles para reconfigurar el sentido de la existencia. No se trata de una filosofía clínica, puesto que no hay intervención terapéutica. Es, más bien, la comprensión de la condición humana y cómo la experiencia de violencia reconfigura la vida entera a partir de dicha condición.

Por ello, el objetivo de esta reflexión filosófica es presentar una aproximación a la estructura antropológica del sujeto que vive entornos de violencia y que descubre la vulnerabilidad de su persona, así como algunos posibles significados de esta experiencia. Se parte del hecho que la violencia es una acción que afecta intrínsecamente el ser del sujeto; luego, se profundiza en la experiencia cognoscitiva, especialmente en lo referente a los sentidos internos y el momento fáctico de la aprehensión; y finalmente, se presenta una relación de cómo la estructura antropológica, con sus fenómenos de consciencia, obliga a la víctima a reconfigurar su vida a partir de su experiencia.

2. De la violencia como experiencia, a la víctima como condición

No hay una única definición de la violencia, toda vez que ésta tiene muchas formas y diferentes propósitos, dependiendo de sus agentes, procesos y destinatarios. La Organización Mundial de la Salud (2002) propuso que es *“el uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones.”* (p. 15) La anterior definición es un tanto amplia porque abarca desde las lesiones autoinflingidas hasta los conflictos bélicos internacionales. Pero como el propósito de la presente reflexión no es la medición de la violencia, sino la aproximación filosófica al fenómeno antropológico, resulta apropiada porque deja manifiesto que hay una intencionalidad del agente que ejerce la violencia y una expectativa en cuanto a los efectos de la persona violentada.



Exceptuando la violencia autoinflingida, el resto de las posibilidades refieren un vínculo entre dos sujetos interrelacionados, uno activo que daña y otro pasivo que sufre. Esta relación es el origen del concepto “víctima” pues, en una de sus acepciones latinas, refiere un trenzado o encadenamiento. Silvana Rabinovich (2003) menciona que la noción hebrea de «víctima» está relacionada con el sustantivo «akedá» que aparece, por ejemplo, en el texto bíblico del sacrificio de Isaac, pero no para señalarlo a él, sino su «atadura» a la piedra. En este sentido, la victimización no es solo la acción de violencia de parte del victimario, sino también la vinculación, generalmente forzada, con su víctima. Santiago Kovadloff (2003) denomina a la víctima como el «único», mientras que al victimario como el «intruso» y la contundencia de este último se encuentra precisamente en los hechos que no demora en imponerle al primero, pues llama «intruso» “a esa presencia anómala y hostil que irrumpe en nosotros para imponernos brutalmente la evidencia de que ya no somos quienes creíamos ser.” (p. 27)

La relación del victimario con su víctima responde a una estructura sistémica donde la derrota de la víctima no equivale a su extinción; por el contrario, la víctima representa un bien y por eso se le somete y utiliza. La violencia es solo el medio de sometimiento y el encadenamiento moral es el reflejo de la vulnerabilidad de la víctima. Pero victimario y víctima, o si se prefiere «intruso» y «único», son parte de procesos victimizatorios en entornos interpersonales o familiares que, a su vez, representan mayores cadenas pragmáticas de intereses económicos o políticos a nivel comunitario o social. (Dussel, 1998) Y al final, la cadena de experiencias violentas dejan de ser solo episodios aislados de la vida para constituirse de interrelaciones subsistentes que generan una condición humana trastocada, despersonalizada en ambos lados de la relación.

Xabier Etxeberria (2004) identifica a la víctima como un «sufriente», no por la violencia inicial sino por la condición resultante. Porque la violencia puede ser excepcional o sistemática, pero la transgresión a los límites de la persona termina por ser total y definitiva; pues afecta experiencialmente todo su ser y condición. Y por ello la víctima sufre, pues en la medida que reconoce su vulnerabilidad también observa cómo disminuyen sus alternativas de vida y cómo su libertad, esa facultad genuina e íntima que le hace ser «único», suele terminar eligiendo entre las opciones que le permite ese «intruso».

3. La persistencia del hecho violento

Quien padece un hecho violento, por lo general, sufre una doble afectación. La primera de ellas es inmediata porque existe un momento físico donde se presenta la agresión, con sus respectivas consecuencias. La segunda, cuando sucede, no es inmediata porque está relacionada con el nivel de consciencia de la



víctima y ello refiere un proceso interno de aprehensión del hecho en sí. Es una doble afectación porque la persona suele sufrir en su corporalidad y en su cognición; es decir, en su existencia concreta y también en la forma en que concibe el mundo. En este sentido, la víctima de la violencia padece las consecuencias del hecho en sí y, además, los fenómenos de la conciencia que están implícitos en dicha experiencia. ¿Qué sucede antropológicamente con la estructura personal de quien sufre la violencia, sea de forma excepcional o reiterada, hasta el punto de trastocar su misma condición humana?

Agnes Heller (2004) afirma que las experiencias que se fijan en el centro de la conciencia son los referentes que determinan lo que prevalece en la conducta; y en el caso de experiencias similares al miedo, el referente que predomina no es el contenido objetivo o «*trasfondo*», sino más bien la estructura formal o «*figura*». La cognición de un fenómeno que mayormente está en la misma conciencia, puede exacerbar las circunstancias que en otros contextos no tendrían importancia; o bien, disipar el contenido profundo de algún hecho particular. ¿Por qué sucede de este modo? Precisamente porque no se trata de un proceso cognoscitivo lineal y científico, sobre un contenido material que está disponible para el común de los sujetos. Más bien es un proceso mental, selectivo e ilógico para la víctima, pretencioso para el victimario, y mediante el cual se recuperan las imágenes pasadas para proyectarlas hacia el futuro con indeterminado nivel de vivacidad. A este proceso cognoscitivo con alto nivel afectivo, Heller (2004) le llama «*implicación*» y lo refiere como el involucramiento subjetivo en un hecho, precisamente, indeterminado. Para profundizar en este aspecto de la persona, se presenta una reflexión sobre aspectos epistemológicos de la cognición de la violencia, a partir primero de las funciones de los sentidos internos y, posteriormente, hasta el momento de la aprehensión misma del hecho violento.

3.1. El rol de la memoria y la imaginación

Cuando una persona se reconoce como víctima se debe en gran parte, por la cualidad sensorial de la memoria y la imaginación. La memoria resulta imprescindible para dirigir ordenadamente las funciones básicas de la vida humana, pues sin ella no sería posible construir la propia identidad. (Verneaux, 1985) Como sentido interno, tiene por objeto el pasado; es decir, la realidad ausente que se hace presente específicamente por la acción de recordar. Y Tomás de Aquino (S.Th. I, q.78, a.4, c.) precisa además que el hombre no sólo tiene la memoria inmediata sino además tiene la *reminiscencia* con la que analiza categorialmente el recuerdo de lo pasado en base a su experiencia singular.

Pero la evocación de los recuerdos que generalmente permiten este funcionamiento humano dentro de un contexto determinado, resulta ser también el punto de inflexión dentro de otro escenario, mayormente indetermina-



do y en el que entran en juego las posibilidades y hasta la impensable intencionalidad del victimario, tan azarosa como insospechada. La memoria es, en este sentido, una suerte de relación que la víctima tiene consigo misma, y en la cual se involucran sus propios recuerdos y olvidos, aciertos y errores, su imaginación y su proyección. (Mèlich, 2010) La memoria es un testimonio que insta a redescubrir constantemente lo que la víctima es en parámetros de identidad; o bien, en términos de Heller (2004), es una relación de la víctima con sus propias implicaciones.

Ahora bien, la memoria en sí misma no basta para generar alteración alguna de la conciencia, pues requiere necesariamente de la imaginación; es decir, de la capacidad humana de retener y conservar imágenes (S. Th. I, q.78, a.4, c.) que alguna vez fueron relacionadas con alguna sensación concreta. Esta imaginación explica la presencia de objetos en la conciencia, que no están siendo materialmente presentes al sujeto; o bien, que no son reales porque son objeto del pasado y/o incluso porque podrían no llegar a serlo jamás. (Verneaux, 1985). Por ello, en tanto que no existen más allá de la conciencia, tales imágenes conforman una fantasía; es decir, una representación subjetiva y formal de algo materialmente ausente.

Memoria e imaginación, en tanto sentidos internos, juegan un rol preponderante en la vida emocional del individuo. Perciben las experiencias personales y del entorno; las internalizan de modo contextualizado y les otorgan un contenido afectivo que queda impregnado a modo de imágenes. (Wojtyla, 1982) La memoria y su pasado, la imaginación y su presente, se confabulan inseparablemente y recrean internamente la fantasía del sujeto; para recuperar su estructura interna que va desde la identidad personal hasta la conciencia moral.

Con este antecedente, la imaginación difícilmente será neutra en sus significados, pues cada imagen se presenta en un contexto y cada sujeto le impregna su propósito y emoción. (Deleuze, 2002) Ante el goce de la fantasía, el deseo del sujeto es que dichas imágenes perduren en el tiempo; se eternicen. Igualmente, ante el dolor, la aversión sobreviene y el repudio puede ser cada vez más intenso. Las víctimas suelen mantener vívidamente su experiencia con su pasado, con su historia personal, pues esos «*fantasmas*» están presentes en la conciencia y la memoria se encarga de su representación.

“El papel que desempeña la imaginación resulta distinto según sea ese mal pretérito, y actualizado por la memoria, o futuro y previsto como expectativa. Por referirnos sólo al pasado, se dirá que, en tanto pasado, ciertamente ya no lo aguardo para mí, pero facilita la tarea de ponerme en el lugar del otro sufriente. Me contristo con el mal del otro, no porque podría ocurrirme, sino porque ya me ha ocurrido.” (Arteta, 1996, p. 34)



Propósito y emoción quedan pues para el sujeto, determinados por la experiencia. El recuerdo genera una predisposición emocional e intelectual ante eventos similares, incluso, como refiere Aurelio Arteta, la empatía que suscita la experiencia ajena. Es la cualidad sensorial de la memoria con sus implicaciones; estas últimas recrean atemporalmente lo consignado en la conciencia y lo sentido por el corazón.

3.2. Los aportes del sentido común y la estimativa.

La violencia es el medio que ejerce el victimario en cualquiera de los niveles relacionales o sociales para someter a su víctima. Pero la finalidad no es el sadismo, sino mantener un vínculo y ejercer un dominio. Quien sufre la violencia de manera efectiva o como amenaza, involucra necesariamente la conciencia racional porque éste es el modo posible de entender la realidad. Los sentidos externos descubren el dolor de la violencia; la memoria y la imaginación avivan la experiencia; pero el sentido común y la estimativa son quienes aportan el contenido último.

La noción de «*sentido común*» en Aristóteles no es tan clara porque él asocia el sentido con la capacidad de afectación de parte del medio y, en este tenor, sólo refiere los sentidos externos (Posada, 1996); sin embargo, Tomás de Aquino (S.Th. I, q.78, a.4, ad2.) lo integra a modo de un «*sexto sentido superior*» que conjunta los demás sentidos en una sola sensación; es decir, que el sentido común unifica la experiencia sensible en conjunto y lo refiere a un solo objeto. Esta concepción ya había sido sugerida por Avicena, Averroes y Alberto Magno, pero fue Tomás de Aquino quien la integra completamente dentro de la argumentación sobre el entendimiento humano, dentro del Tratado del Hombre de la Suma Teológica.

Además de que el sentido común unifica el conocimiento de sensaciones que tienen distinta naturaleza, por ejemplo, lo visual y lo táctil, también percibe las intenciones de los sentidos, como por ejemplo cuando alguien siente que siente. (S.Th. I, q.78, a.4. ad2.) Tal función no es propiamente una reflexión porque el sentido común no se vuelve sobre sí, sino solamente sobre las sensaciones de los sentidos que constituyen su objeto de conocimiento; y menos aún es una actividad intelectual porque tales objetos son fenómenos concretos, y no entidades abstractas. (Verneaux, 1985) Sin embargo, el sentido común no se puede equiparar a los demás sentidos porque no se encuentra expuesto al medio, sino precisamente a la sensación de los sentidos externos. Por eso Tomás de Aquino acierta al insistir que su calificativo «*común*» “*no es por una atribución genérica, sino como raíz y principio de los sentidos externos.*” (S.Th. I, q.78, a.4, ad1.) Dada esta radicalidad en la sensación, este sentido común se identifica como la conciencia sensible o sensitiva.



Ahora bien, a la conciencia sensible se agrega la estimativa, entendida como la facultad de percibir las intenciones que no son evidentes a los sentidos externos. Por un lado, en el libro III del Tratado del Alma, Aristóteles (2011) refiere un tipo de sensaciones como el movimiento, la magnitud, el reposo, la continuidad o inercia, el número, la unidad, etc. que escapan a la dirección natural e inmediata de los sentidos externos. Sin embargo, tales ejemplificaciones tan solo señalan intuiciones causales sobre el medio físico y sus leyes. Por otro lado, Tomás de Aquino (S. Th. I, q.78, a.4, c.) amplió esta cualidad a intuiciones biológicas, temperamentales y de la voluntad humana, como es la percepción de lo peligroso, de lo nocivo, de la oportunidad, de lo conveniente, etc. Estas sospechas no evidentes son imperceptibles a los sentidos externos e insuficientes al sentido común, por lo que se requiere la estimativa como capacidad superior que permita prever tales posibilidades.

Tomás de Aquino insiste en precisar los alcances de la estimativa y la reitera como el entendimiento práctico que identifica la potencial utilidad y nocividad del mundo exterior y además aclara que *“lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa porque descubre dichas intenciones por comparación.”* (S. Th. I, q.78, a.4, c.) Esta cogitativa, entendida como capacidad asociativa y comparativa del sentido interno humano, es el «puente» que entrelaza la conciencia sensible y la conciencia racional.

De aquí que, volviendo al tema central, el fenómeno de la violencia puede manifestarse en toda la estructura cognoscitiva del sujeto. Por un lado, la violencia material del victimario es una experiencia brutal para la víctima porque además del daño físico, le imprime una imagen del hecho violento que la memoria lo recuerda y la fantasía lo recrea. Pero por otro lado, la violencia tácita relaciona el hecho mismo con la intención del victimario mediante el sentido común y lo reaviva con el contenido racional que le infiere la cogitativa. Por ello, la amenaza es un tipo de violencia lo suficientemente racionalizada, como para evitar su reiteración material. Al final, como se ha dicho, la finalidad del victimario no es incrementar los niveles de violencia sino someter a la víctima para sus propósitos y este «intruso» suele aprovechar las disposiciones de la estructura cognoscitiva humana, además de sus vulnerabilidades personales y de su entorno social.

3.3. Conciencia racional y aprehensión de la realidad.

Si bien todo ser humano cuenta con las mismas facultades esenciales y, por tanto, con la misma estructura cognoscitiva, también es cierto que cada víctima tiene una experiencia personalísima de lo que le sucede y de cómo entiende lo que le sucede. Resultan iluminadoras las reflexiones fenomenológicas sobre la aprehensión de la realidad, la cual parte del carácter físico de la intelección, para



luego entender más plenamente su contenido lógico y racional. (Gracia, 1986) Y aunque Husserl y Heidegger, entre otros, hablan sobre esta experiencia de la aprehensión, conviene mejor citar la definición que hace Xavier Zubiri porque presenta un par matices:

“La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento de «estar presente», un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente.” (2006, p. 23)

El primero de los matices consiste en que esta intelección de la conciencia no supone una intencionalidad; es decir, que el sujeto no se hace «*con*» la realidad que atestigua fenomenológicamente, sino que más bien se hace «*en*» la realidad. La connotación es sutil pero importante, en el sentido de que no hay una condición previa de ser o de verdad que condiciona la experiencia, cualquiera que ésta sea. Lo que, a la postre permitirá que una misma experiencia sea consignada de distinta manera en la conciencia y alcance, por ello, una pluralidad de significados. Dicho de otro modo, el mismo Zubiri (2006) afirma que el ser de la cosa no está en la entidad (ουσία) sino en la presencialidad o presentidad; es decir, cierto es que primero tiene que ser cosa para luego presentarse como tal, pero el ser no preexiste metafísicamente al acto de presentarse, sino que al hacerlo hay un «*desocultamiento*» en términos epistemológicos sobre una estructura del ente (ον) que se presenta. Este desocultamiento es «*patencia*», entendida ésta como la característica de la cosa misma en la propia experiencia. (Zubiri, 1974)

El segundo de los matices refiere al análisis de la sensibilidad (αισθησις) del momento mismo del desocultamiento o patencia. Cuando las cosas o hechos aparecen en el horizonte del sujeto y se muestran tal como son, la conciencia las aprehende en cada momento de intelección con todo y su dinamismo; esto es, de forma precisa y formal. Aquí también la connotación es sutil, en el sentido de que la aprehensión no es estática, sino que la experiencia requiere ser actualizada en cada instante de la aprehensión, lo que permitirá significar su ser en la realidad sintiente y resignificarla en el momento donde se unen la inteligencia y la claridad; es decir, donde la inteligencia es inteligente y alcanza su propia intelección. (Zubiri, 1994) Esta sensibilidad es un segundo momento de intelección de la realidad en donde la manifestación corresponde al sentido de las cosas mismas y alude una identidad entre el ser y el aparecer.

La intelección racional es el modo ulterior de aprehender la realidad y consiste en la predicación de la cosa. Porque la realidad no es la zona de cosas que está «*fuera*» de la mente ni tampoco la que está «*dentro*» de ella, sino el modo en que las cosas quedan formalmente aprehendidas y se relacionan con las de-



más cosas que conforman su horizonte real. Lo trascendental de la aprehensión se da en la capacidad del hombre de poder distanciarse de las cosas que patentizan lo real y que le aparecen bajo el sentido lógico; es decir, que la conciencia puede retraerse, extrañarse de las cosas, reflexionar sobre sí misma y retomar la perspectiva hacia lo trascendente.

“La aprehensión de lo real es en primer lugar un acto exclusivo de la inteligencia. Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprendidos estímúlicamente, sino que están aprehendidos realmente [...] Aprehender algo como real es el acto elemental de la inteligencia [...] La aprehensión de realidad es el acto exclusivo [...], elemental, radical y primario de inteligir, es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir.” (Zubiri, 2006, P. 77-78)

Al retomar las experiencias de violencia, la aprehensión no queda en comprender el hecho en sí; ni siquiera hacer un juicio lógico sobre la manera en que se presentan; sino más bien, hacerse sujeto con la realidad aprehendida para sólo entonces poder comprender y juzgar todas las cosas, incluyéndose a sí mismo. (Zubiri, 1994) Es una hermenéutica de la «persona» considerando las tres dimensiones estructurales de la realidad humana: lo individual, lo social y lo histórico y donde el ser «persona» siempre es una cualidad radical del hombre que sólo se expresa de modo pleno cuando se apropia; es decir, cuando se refiere a «mi persona».

Maurice Merleau-Ponty (1997), otro discípulo de Husserl, había referido esto mismo bajo la expresión «*investir de humanidad*», al considerar que el horizonte de realidad del sujeto termina por ser apropiado bajo un sentido especial, bajo una perspectiva única de la persona. De este modo, la aprehensión inteligible no se hace sólo desde la formalidad perceptiva, sino además desde una plataforma moral que se impone a la persona en tanto que es real. Esta «*fuerza de imposición*», dice Zubiri (1983), está dada en la aprehensión y en dicha fuerza la realidad no sólo imprime un carácter intelectual, sino que además toma posesión del hombre por completo. “*La realidad, en efecto, no sólo está actualizada en la intelección, sino que por estarlo nos tiene poseídos. Estamos poseídos por la realidad.*” (p. 92) Por esta fuerza de imposición, el hombre se reconoce, se apropia de sí, se posibilita a la acción y ejerce dominio sobre sus posibilidades personales; por supuesto, su propia historia, su propia realidad.

4. Reconfigurar la identidad a partir de la violencia y vulnerabilidad

La experiencia de violencia no es un asunto menor dentro de la construcción de la identidad. La «*víctima*» como condición entitativa, es el resultado de quien



sufre la violencia en propia persona, esboza la intención del victimario y, a partir de ahí, resignifica la vida misma con todas sus relaciones. Aunque la violencia haya sido una experiencia externa al sujeto, y tal vez hasta fortuita, una vez internalizado no se disuelve ni se aniquila, por mucho que se intente, se desee o se niegue. La víctima como condición, entonces, no es una cualidad itinerante. Es más bien una afección que se instala en el sujeto y abarca la totalidad de su ser. (Kovadloff, 2003) En términos aristotélicos, es el modo de estar siendo; y en términos fenomenológicos, el modo en que el sujeto se comprende a sí mismo y sus implicaciones existenciales. (Heller, 2004) Se trata de un aspecto funcional de la conciencia racional que parte desde la memoria misma de la experiencia de vulnerabilidad hasta la inteligibilidad afectiva del mundo y, en él, de su propia existencia.

En esta situación, la memoria de la víctima detona un proceso reflexivo que replantea y valora los efectos de sus propias decisiones; que compara y contrasta lo querido y proyectado, con lo realizado. La memoria motiva la yuxtaposición del mundo eidético con el práctico y, junto a las posibilidades y alternativas que surgen de la imaginación, el sujeto reconstruye, e incluso explica, el devenir de su condición de víctima y lo resignifica. (Pose, 2012) Tal vez, en ese momento, la conciencia inteligible añore la resultante fantasía que surge de la memoria; pero ese no será más que un acto de conciencia racional sobre el mismo escenario donde, no sin nostalgia, la víctima es; o más precisamente, donde está siendo.

En este proceso de reconstrucción inteligible, el sujeto comprende subjetivamente su experiencia humana y, sobre ella, finca su identidad moral. Karol Wojtyła (1982) señala que *“el hombre no sólo actúa conscientemente, sino que tiene también conocimiento tanto del hecho de que está actuando como del hecho que es él el que está actuando.”* (p. 36) Mas el surgimiento del sujeto moral está en relación directa de la conciencia racional por la que se erige la intención y se efectúa la acción; es decir, que el comportamiento humano resulta de un solo acto intencional y lo contrasta con un patrón de conducta preconcebido racionalmente. Es la acción moral que implica de forma unificada una conciencia racional, una intención subjetiva y una realización consistente a lo previsto por la inteligencia y lo querido por la voluntad.

Esta reconstrucción del sujeto con base a su experiencia subjetiva, tal como lo ha expresado Wojtyła, no presenta dificultades epistemológicas para el común de las situaciones de la vida. Pero al centrar la reflexión en las víctimas, tal reconstrucción juega un papel más complejo, principalmente porque la memoria de donde se nutre, sigue su maduración en el orden existencial. Es decir; que la víctima puede sufrir paranoias o neurosis a causa de una combinación de hiperactividad memorística e imaginación; o bien, puede caer en una amnesia



o esquizofrenia que desestime toda obligación de justicia. (Cameron, 1990) En ambos casos, las alternativas son inaceptables para cualquier tipo de pretensión moral. En otras palabras; para la aspiración inteligible, la víctima no puede olvidar todo ni recordar todo; porque si olvida todo se vuelve incapaz de recuperar su identidad personal y por lo tanto de comprenderse a sí mismo; y si recuerda todo se obsesiona por subsanar sin éxito un pasado que lo victimiza hasta el momento presente. (Mèlich, 2010) Por tanto, para este sujeto, la conciencia inteligible es el punto referencial por el que ha descubierto su condición de víctima y será a la vez el punto por el que aspire a algo más en el plano moral. Tal inteligibilidad, indispensable en términos existenciales y éticos, recorre un proceso donde memoria, imaginación, sentido común, estimativa, cogitativa y la conciencia de su identidad personal, conforman y asumen las implicaciones afectivas y racionales, sensibles e inteligibles de lo que entonces constituye su experiencia humana y, especialmente, aquella que está significativamente presente. ¿Qué consecuencias tiene esta connotación?

Toda experiencia humana que adquiere el carácter de «*significativa*» combina implícitamente un alto nivel de conciencia y una gran perdurabilidad; es decir, que una experiencia significativa, como se presume que es la de violencia en cualquiera de sus formas y alcances, llega a la conciencia del sujeto, se integra a su estructura cognoscitiva singular e individual y quedan sus efectos por el resto de su vida. (Ausubel, 1981) No basta la disposición de la voluntad para separar una parte de la experiencia humana y asignarle una categoría especial de significación; es decir, el proceso cognoscitivo es el que determina si una experiencia es significativa o no, al margen de lo que quiera la voluntad. (Verneaux, 1981) De este modo, aunque la voluntad se predisponga para que algunas experiencias sean muy significativas, es posible que no lo lleguen a ser; o bien, que algunas experiencias sean inesperadamente tan significativas como inevitables, a pesar de la determinación de olvidarlas.

En su obra *La Genealogía de la Moral*, Federico Nietzsche (2009) se pronunció a favor del olvido intencional como una capacidad de autorrealización, toda vez que “*sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente.*” (p. 76) Sin embargo, esto es justamente lo que no sucede en la integración de la personalidad; es decir, es claro que la postura de Nietzsche no es epistemológica sino más bien psicológica y, mediante la antítesis del recuerdo, intenta la deconstrucción de las bases de la moral y su sustento en la conciencia del sujeto. Pero la cita de Nietzsche sirve para reafirmar que hay experiencias que resultan inolvidables por ser precisamente indeseables; de este modo, aunque obstaculicen la felicidad, están significadas de forma involuntaria en la conciencia racional y a pesar de los deseos del subconsciente, su origen y evolución se palpan en la memoria.



Así, toda significación en la experiencia humana tiene una connotación cualitativa y generalmente ésta se liga a la percepción afectiva que la acompaña. La experiencia de violencia no es un asunto menor dentro de la construcción de la identidad personal del sujeto; por el contrario, su significación, importancia y trascendencia son muy altas, al menos en el plano inteligible, del cual se deriva el orden moral.

Conclusión

El sufrimiento es parte de la vida inacabada de todo ser humano y puede ser naturalmente sobrellevado aún en momentos límite de la existencia, como en la enfermedad o la muerte. Pero el sufrimiento que llega como parte de la violencia suele no ser aceptado y difícilmente es superado, pues refiere una situación que además de injusta, también era evitable. Por ello no es extraño que cuando se presenta la experiencia violenta, el sujeto tiende naturalmente a imaginar escenarios y circunstancias diferentes, que le hubiesen impedido ser víctima. No obstante, el daño está hecho, la experiencia se integra en la estructura antropológica del sujeto y, dependiendo de muchas variables y capacidades personales, la resignificación de la vida puede tener muchas variantes y matices, imposibles de estandarizar.

La reflexión filosófica aquí expuesta sostiene que las víctimas de la violencia cuentan con un daño profundo que no abona a la realización personal; pero también establece que el reconocimiento de dicha condición es el punto referencial de la vida porvenir. La disyuntiva, en sucinto, consiste en que la víctima no puede quedar al margen de la operatividad material y moral, porque la vida humana está conformada de decisiones. Todo el tiempo y para todos los casos, se opta por algo que resulta bueno y/o conveniente para la vida misma, a pesar de que no siempre tenga las mejores condiciones de decisión. José Saramago (1998) lo expresa de esta manera: “...*qué bonito sería ver los árboles del bosque huyendo del incendio.*” (P. 159) No se hace aquí una apología del pesimismo, pero sí se reconoce que la vida no puede seguir siendo tal, si se desprende de sus raíces.

La condición de víctima, no se obtiene por gratuidad. Los sentidos internos recuerdan, avivan y hacen sospechar que la experiencia del mal, en cualquiera de sus formas, sigue de algún modo presente en la realidad entera del sujeto, incluyendo su conciencia. Pero la víctima surge de la experiencia violenta, no de las argumentaciones. Cuando la vida humana es atravesada por esta experiencia, al mal no se le conoce sino se le padece. Y el drama de cada vida humana consiste en el intento de reconfigurar sus posibilidades y resignificar su horizonte de realidad, siempre a partir de su condición actual, presente, final.



¿Es posible, para la víctima, resignificar la vida si su proyecto original se altera por la experiencia del mal? La alternativa nuevamente es experiencial, más que dialógica. Por un lado, la vida humana exige para sí un sentido; una dirección y ésta no puede retornar a las afectaciones de la violencia. Por el contrario, las posibilidades se descubren hacia adelante, en el proyecto, en la libertad, porque es la vida misma la que exige mejores condiciones de convivencia, de oportunidades de realización, de reconocimiento del otro y su dignidad. Porque vivir es ser y, más precisamente, estar siendo en determinada dirección. José Ortega y Gasset (2004) da la pauta: “*Nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más; pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a hacer... La vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma... el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene... El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser.*” (P. 174-175)

Por otro lado, las expectativas al decidir suelen estar acompañadas de satisfacciones o decepciones, dependiendo de la eficacia de cada decisión. La experiencia de la libertad pone al ser humano frente a sus propios límites y hace consciencia de la finitud porque las decisiones se ejercen sobre situaciones imperfectas y con posibilidades de imprevisión. La contingencia de la vida, la causalidad de determinadas situaciones o la desarticulación de proyectos personales, dejan al sujeto expuesto al ámbito de las experiencias; es decir, a situaciones únicas, ineludibles y hasta imprevistas. Pero la vida humana es una experiencia en toda la extensión conceptual del término, no una experimentación; esto es, que la vida se proyecta en determinadas circunstancias y con sus específicas limitaciones, pero siempre con la posibilidad de que suceda lo imprevisto; que suceda un acontecimiento. Nuevamente José Ortega y Gasset (2004) reitera: “*Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual.*” (P. 170) Para esta vida, la perspectiva ética de las propias decisiones, permite entender el sentido de vida del sujeto y legítima aún más el ejercicio de su libertad.

Bibliografía

Aristóteles. (2011). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.

Arteta, A. (1996). *La Compasión: Apología de una Virtud bajo la Sospecha*. Barcelona: Paidós.

Ausubel, D. (1981). *Psicología Educativa*. México: Trillas.



- Azaola, E. (2016). *Adolescentes: Vulnerabilidad y Violencia*. Ciudad de México: CNDH - CIESAS.
- Cameron, N. (1990). *Desarrollo y Psicopatología de la Personalidad*. México: Trillas.
- Deleuze, G. (2002). *Empirismo y Subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Etxeberria, X. (2004). *Ética de la Ayuda Humanitaria*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Gracia, D. (1986). *Voluntad de Verdad*. Barcelona: Labor.
- Heller, A. (2004). *Teoría de los Sentimientos*. Barcelona: Fontamara.
- Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen. (2002). Washington, D.C.: Organización Mundial de la Salud.
- Kovadloff, S. (2003). El Enigma del Sufrimiento. En Mardones y Mate, *La Ética ante las Víctimas* (p. 27-49). Barcelona: Anthropos.
- Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la Compasión*. Barcelona: Herder.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (2009). *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza.
- Ortega, J. (2004). *Unas Lecciones de Metafísica*. México: Porrúa.
- Posada, J. (1996). Sobre el Sentido Común y la Percepción. *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 29(55), 961-984.
- Pose, C. (2012). *Bioética de la Responsabilidad*. Madrid: Tricastela.
- Rabinovich, S. (2003). La Mirada de las Víctimas. Responsabilidad y Libertad. En Mardones y Mate, *La Ética ante las Víctimas* (p. 50-75). Madrid: Anthropos.
- Saramago, J. (1998). *Ensayo sobre la Ceguera*. México: Aguilar.
- Tomás De Aquino. (1990). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Verneaux, R. (1981). *Epistemología General*. Barcelona: Herder.
- Verneaux, R. (1985). *Antropología Filosófica*. Barcelona: Herder.



Wojtyła, K. (1982). *Persona y Acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1994). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*.
Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (2006). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza.