Imaginarios de la proximidad. En respuesta a las durezas de la vida dañada

Marco Sanz*

Resumen

Frente a la tarea de discernir qué parte fundamental de la vida humana se ve más directamente afectada por la violencia, el presente trabajo destaca la proximidad, noción en torno a la cual el filósofo Josep Maria Esquirol ha elaborado una teoría antropológica de gran alcance hermenéutico, sobre todo por lo que respecta a una revalorización de la vida cotidiana. En ese sentido, tras un esbozo fenomenológico del problema, se analizan críticamente dos escenarios en los que se pone de manifiesto la discordia entre violencia y proximidad: uno de ellos se refiere a la percepción del espacio público, mientras que el otro tiene que ver con la del rostro. Así, la meta de este artículo consiste en sugerir un giro en el discurso sobre la violencia que tenga en la proximidad su piedra angular.

Palabras clave

Proximidad, violència, imaginario, cotidianidad

Recepción original: 4 de enero de 2023

Aceptación: 18 de septiembre de 2023

Publicación: 29 de diciembre de 2023

Nada hay más humano que degenerar la conducta hasta lo inhumano: acabar cruel y violentamente con la vida del prójimo es una posibilidad que no ha cesado de jalonar la historia del animal pensante con las varas de la perversión. De modo que no importa, desgraciadamente, cuán preventiva o disciplinaria sean la moral o los contratos sociales, tarde o temprano la violencia convertirá en pesadilla el dulce sueño del mundo civilizado. Y es justo en esta fatalidad, en este temible precipicio frente al cual siempre corre el riesgo de despeñarse lo que ha costado siglos construir, donde algunos han querido ver cifrado el enigma de la especie, frustrando así toda tentativa de comprender vuestras andanzas bajo modelos mucho menos pesimistas. El problema es que la autoridad de quienes suscriben semejante teoría —hablo, sobre todo, de los Hobbes, de los Nietzsche, de los Freud y de sus simpatizantes— mantiene secuestrada la aspiración a pacificar definitivamente esta pulsión sin duda multifacética: es como si a nivel intelectual uno fuera más respetable si, en lugar de perder el tiempo en utopías y otras melosas ficciones, reconoce que la destructividad humana es irremediable. Pero el debate, lejos de haber concluido, sigue abierto; y es que no podría ser de otra manera, tomando en cuenta que los efectos y estragos de la violencia son más que traumáticos y hasta imposibles de sobrellevar. Basta con dirigir la mirada a determinados contextos para constatarlo; aludiremos brevemente el caso de Culiacán, Sinaloa, cuna y sede de uno de los carteles de la droga que más ha trastornado la convivencia social en México durante las últimas décadas. De ahí, entonces, la urgencia de pensar cómo salir del atolladero, cómo exorcizar el mal del corazón humano, pues queda claro que en nada cambia el terror y el sufrimiento que acarrea incidir en la idea de que no es posible extirpar del tejido social el virulento tumor de la violencia.

(*) Marco Sanz es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. ORCID: 0000-0002-1422-3382. Dirección electrónica: marco.sanzp@uas.edu.mx

De lo que se trata, por lo tanto, no sólo es de comprender el fenómeno, sino de asumir un compromiso frente a sus causas y a sus desgarradoras consecuencias. En la medida misma en que no es una problemática menor, la tarea que corresponde a la filosofía en este caso no puede ser otra que la de *pensar* en respuestas —o mejor aún: la de elaborar las preguntas que induzcan ya de por sí la sensación de acercarse al menos a una respuesta. Así, el presente trabajo tiene como propósito interrogarse por lo que está antes de las manifestaciones violentas, por aquello que se pervierte y sucumbe ante el ejercicio de la fuerza bruta; esto con la finalidad de replantear en el plano discursivo lo que lleva tiempo siendo visto bajo el desesperanzador prisma del fatalismo. ¿Para qué? ¿Qué sentido tiene enfrascarse en una disputa puramente teórica cuando el problema exige soluciones pragmáticas? Debo decir que, ante el viejo reproche de que la filosofía y las humanidades en general son, por lo demás, áreas inútiles, la defensa de la palabra nunca dejará de ser —pese a quien le pese— una tarea a la altura de cualquier medida cautelara. Y es que ahí donde la violencia ha echado raíces, la reivindicación de la palabra como forma de hacer comunidad es un acto tan necesario como una política de pacificación. Lo veremos en el caso de la «proximidad», concepto en torno al cual el filósofo Josep Maria Esquirol ha desarrollado una fructífera antropología cuya relevancia para una crítica de la violencia es ostensible, como también tendremos ocasión de ver, en la posibilidad de insuflar en los alvéolos de la imaginación aire menos tóxico que el de la destructividad.

Para tal efecto, el trabajo se estructura en tres apartados, el primero de los cuales esboza una fenomenología de la violencia como modo preliminar de hacer de la proximidad un hilo conductor en la comprensión crítica de nuestro objeto de estudio; mostraremos ahí los símbolos y motivaciones que hay detrás de dicha noción para volver a desmentir el mito, profundamente arraigado, de que el ser humano es una criatura violenta por naturaleza. En un segundo momento, examinaremos, por una parte, el papel que la violencia desempeña en la percepción del espacio público —en clara alusión a la ciudad de Culiacán—, y, por otra, utilizaremos las observaciones resultantes para demostrar cómo la experiencia de la proximidad precede a toda manifestación del impulso destructor, constituyendo este último un estado de excepción en la forma de habitar las urbes que puede llegar a convertirse en un mal crónico. Y ya para terminar, insistiremos en las ventajas —teóricas y metodológicas— de fundar en el imaginario de la proximidad los modos de hablar sobre la violencia. Así, la meta global del presente trabajo consiste en sugerir un giro en el discurso sobre la violencia, especialmente el que impera en aquellos sitios tiempo ha rotos y estragados.

Apuntes para una fenomenología de la violencia

Diré, para comenzar, que no pretendo ser exhaustivo ni doctrinario: si uso el término de fenomenología es menos para confesar mi fidelidad a una corriente filosófica que para llamar la atención sobre el carácter provisional y metodológico de esta investigación. Porque no es posible, por un lado, agotar el tema de la violencia desde un solo enfoque, de la misma manera que tampoco podemos, por el otro, negar que el acceso a su sentido formal abre vías a una comprensión radical. Y aunque no sea ésta la primera ni la única vez en que alguien analiza el problema desde una perspectiva fenomenológica, el estado mismo de la cuestión invita a seguir explorando de qué otros modos tal método puede contribuir a su esclarecimiento.

De acuerdo con Erich Fromm, existen dos tipos de violencia: una benigna y otra maligna. La primera es «defensiva, está al servicio de la supervivencia del individuo y de la especie, es biológicamente adaptativa y cesa cuando cesa la amenaza». Se trata, por lo tanto, de un comportamiento filogenéticamente programado y de carácter reactivo en cuyo origen encontramos la espontaneidad del animal que vela por sí mismo. «El otro tipo —escribe Fromm—, la agresión “maligna”, o sea la crueldad y la destructividad, es específico de la especie humana y se halla virtualmente ausente en la mayoría de los mamíferos; no tiene ninguna finalidad y su satisfacción es placentera» (Fromm, 2017, p. 18); o sea: el uso perverso y premeditado de la fuerza. Sobra decir que esta última es la que nos interesa, y si nos preguntáramos qué es lo que en ella primero salta a la vista, quizás podamos convenir que en toda manifestación de la violencia destructiva hay una anulación de la distancia necesaria para el reconocimiento de la proximidad. De ahí que Esquirol defina la violencia como «la absoluta ausencia de distancia» (Esquirol, 2018b). Nadie se plantea destruir al otro sin haber decolorado antes la presencia de éste hasta el gris inerte de los desperdicios. Ello se explica en la medida en que, atendiendo también a los planteamientos del autor, se contraponen la proximidad, no con la distancia, sino con la anulación de toda distancia, por un lado, y con lo que él denomina la «indistancia», por otro, que sería algo paralelo a la indiferencia. Así pues, la violencia maligna sólo es posible ahí donde el dolor ajeno resulta indiferente: cuando el otro no alcanza a ser considerado alguien cercano o que, aun en su lejanía, merece ser respetado, se puede hacer de —o con él— cualquier cosa menos tratarlo como persona. En ese sentido, bien podríamos afirmar que la indistancia es un aspecto relevante a la hora de acceder fenomenológicamente al problema, por cuanto se exhibe como condición de posibilidad del fenómeno, tanto si hablamos de un caso de violencia real, física, como si, dando otro paso adelante, comenzamos a pensar en términos estructurales; porque es precisamente un proceso de despersonalización lo que, como veremos, ha vuelto violenta la época que nos ha tocado en suerte vivir.

Si lo que ocurre, entonces, es una degradación ontológica, en el entendido de que la víctima es despojada de su calidad de persona y, dejando de ser *alguien*, pasa a ser un resto, no más que un desecho, lo que se pone en juego en cada manifestación de la violencia es justo el lugar que la proximidad ocupa en lo concerniente a las condiciones de posibilidad de la convivencia humana. A este respecto, Peter Sloterdijk se pregunta «¿cuál es la “obra” común que lleva *a priori*, por decirlo así, a los seres vivos sociables unos hacia otros, que los ensambla entre ellos y los coloca bajo motivos comunes de existencia?» (Sloterdijk, 2004, p. 174). Y si bien es verdad que sus respuestas van a inscribirse en el amplio dominio de lo que él llama «endosfera», no lo es menos que tanto dicho concepto como el marco de reflexión que el autor elabora para fundamentarlo dan una idea clara de lo que la proximidad significa. De acuerdo con Sloterdijk, en los seres humanos las relaciones interpersonales poseen una preeminencia absoluta sobre las denominadas relaciones con el entorno. Existe un primado de lo interior, lo que empíricamente quiere decir que antes de cualquier contrato o institución social, incluso antes de cualquier triunfo arquitectónico sobre la intemperie, hay un modelo de coexistencia por el que los humanos se han regido ya desde la lejana Edad de Piedra, y que se define como vida-rodeada-de-vida (Sloterdijk, 2004). Idea que entronca con el hecho, también bastante documentado, de que no es posible explicar ni solucionar la violencia en términos de herencia animal o de instinto, sino que ha de «entenderse sobre la base de aquellos factores que hacen al hombre *diferente* de sus ancestros animales» (Fromm, 2017, p. 192). De

modo que aquel acto destinado a corromper el sentido de esta proximidad fundacional, en la que el cuidado de la vida funge como primer eslabón de la cadena antropogénica, no puede considerarse más que como una aberración, una escoria, más aún: algo de cuya excepcionalidad están conscientes incluso los sujetos violentos. En parte, esto aclara por qué los hilos de la destructividad están entreverados en el manto milenar de la civilización: la violencia es menos la expresión de un instinto que un recurso —brutal, sí, pero al fin y al cabo pasajero— para generar en el seno de la sociedad cambios que interesan al verdugo, a quien finalmente no se puede considerar al margen de los transvasos interpersonales. Por lo tanto, si, en la línea de Benjamin (1999), damos por hecho que se trata de un medio, asumimos al mismo tiempo que lo determinante no es, en rigor, la ejecución del acto, sino lo que está antes y después de la violencia, aun cuando hayamos dicho que ésta no tiene ninguna otra finalidad que la de satisfacerse a sí misma y producir placer. Pero lo cierto es que se comprendería mal —o insuficientemente— si no mirásemos la violencia a la luz de un «para qué», pues aun en el sadismo, donde se supone que constituye un fin en sí mismo, ésta parece cubrir un terreno más amplio que el de su mero ejercicio desde el momento en que reporta al sádico un goce, es decir, un lazo con el Otro —que por perverso no pierde su carácter de lazo, mal que nos pese.

Qué es, en consecuencia, aquello que está antes y después de la violencia es una cuestión relativamente fácil de responder si, en lugar de adentrarnos y profundizar una discusión sobre la ambigüedad de los medios y los fines en la instauración de un Estado de derecho —como hace Benjamin—, nos retrotraemos a los motivos prepolíticos y no-urbanos de toda asociación humana; y hacia los cuales apunta, según Sloterdijk, el predicado griego de *politikós* —que, como bien es sabido, figura en la célebre definición aristotélica de ser humano. En absoluto resulta revelador caracterizar a los seres humanos como animales que viven su vida en común, pero no es menos cierto que en la también aparente obviedad del enunciado yace implícito un dato fundamental para la comprensión de aquello que está antes y después de la violencia y que, por ende, se sitúa más acá de los canales institucionales. Sloterdijk parte del hecho de que «los seres humanos son desde el principio los-vivientes-que-no-viven-solos y que no sólo se reúnen para el apareamiento, aunque tampoco únicamente para el negocio ciudadano. Quien habla de los seres humanos como de animales “políticos” admite que entre esos seres actúan fuerzas de ligazón que serían muy difíciles de entender desde el punto de vista de ideologías individualistas» (Sloterdijk, 2004, p. 174). Lo cual hace pensar que, independientemente de cuál sea la situación efectiva en que se encuentran, el factor originario de cohesión social tiene que ver menos con figuras contractuales que con el espontáneo reconocimiento de que, para vivir, la presencia de los otros es irrenunciable —una presencia que, dicho sea de paso, comienza y acaba en la expresividad corporal, sobre todo en aquellos gestos y miradas que inspiran al sujeto la sensación de hallarse como en casa. La palabra que considero idónea para conceptualizar este apriorismo es, pues, la de «proximidad», que vendría a ser, en definitiva, lo que está antes y después de la violencia, o sea: la fuerza de ligazón irreductible a ideologías individualistas y a cuya luz se esclarecen, entre otras cosas, tanto las pulsiones procreativas como la tendencia a investir el instinto gregario con el aparejo de la cultura.

Sin embargo, lejos de que la proximidad remita a un ideal de existencia, lo que describe, por el contrario, es el irrenunciable «camino hacia la presencia y el sentido» en referencia al cual las prácticas humanas no pueden dejar de orientarse. Estrella Polar, mas

no meta —y ni siquiera destino. Por eso hay que ser precavidos. En primerísima instancia: «Con ello no queremos decir que se evapore del todo la niebla nihilismo», entre cuyas densas y ominosas cortinas a menudo asoman la violencia y sus fieras; «la niebla del nihilismo nunca desaparecerá completamente, ya que forma parte de la situación humana. Y por ello la proximidad nunca significará un mundo feliz y perfecto» (Esquirol, 2015, p. 38). Palabras con las que Esquirol nos invita a pensar la proximidad como aquello que está siempre en juego y a lo que todo sujeto aspira en la medida en que es consciente de sus necesidades sociales y de arraigo existencial. En consecuencia, además de abolir toda distancia entre quien la ejerce y quien la padece, la violencia es una brutal interrupción de la proximidad. No obstante, he aquí el punto donde las cosas empiezan a complicarse, pues si la proximidad es el crisol en que se funden necesariamente los afanes humanos, una de las conclusiones a las que podríamos llegar es que la violencia siempre está justificada, un escollo del que quizás podamos al menos otear una salida insistiendo en algunos temas.

Metafísica de la casa y recuperación del espacio público

Las manecillas del reloj se enfilaban hacia las cuatro de la tarde. Nos preparábamos para salir a la universidad. Nuestra casa, ubicada en una zona residencial al noreste de la ciudad, se situaba además en una bocacalle a la mitad de una pequeña colina: apartada de la principal arteria vial por la que a diario conducíamos para llegar al trabajo, por ahí no se veía transitar más que a vecinos y a proveedores de agua y gas. Era una tarde común, y hasta entonces no hubo nada que precaviera a nadie de lo que iba a suceder. Las detonaciones, aún lejanas, no llamaron al principio nuestra atención. Son petardos —le dije a mi pareja. Pero al cabo de unos minutos no sólo fueron más frecuentes, sino que multiplicaron su calibre e intensidad y algunas incluso se escuchaban cada vez más cerca, mientras en las redes sociales y en grupos de WhatsApp comenzaban a circular imágenes y audios de enfrentamientos entre sicarios y militares, calles sitiadas, coches incendiados, convoyes, fuga de reos y toma de rehenes: un municipio de un millón de habitantes secuestrado y sometido al terror y la violencia del crimen organizado. En ese momento nos dimos cuenta de que no era posible disimular o maquillar más lo que tarde o temprano se revelaría como el verdadero rostro del lugar en que vivíamos.

Lo que pasó aquel fatídico 17 de octubre de 2019 en Culiacán, Sinaloa —conocido popularmente también como «culiacanazo» o «jueves negro»¹— pone de manifiesto la necesidad urgente de posicionarse frente a las posibles ambigüedades a que conduce la interpretación de la violencia como medio para restituir la proximidad. Porque si bien es verdad, como ha advertido Esquirol, que la proximidad nunca significará un mundo feliz y perfecto, no lo es menos que a través de esta «resulta evidente la relación entre resistencia y cura» (Esquirol, 2015, p. 16), es decir, la relación entre aquellos aspectos de la vida humana que surgen y se erigen en respuestas a la experiencia del abismo y de la vida dañada; de modo que, en virtud de su carácter originario, la proximidad no puede, después de todo ni bajo pretexto alguno, alentar ni justificar siquiera el uso de la violencia, no sólo por encontrarse entre los motivos prepolíticos y no-urbanos de toda asociación

(1) En el siguiente reportaje publicado en el diario *El País* se recogen notas y varios testimonios al respecto: <https://elpais.com/mexico/2021-10-25/las-voces-del-jueves-negro-en-culiacan.html> [consultado el día 19 de septiembre de 2022].

humana, sino porque remite además a esa dimensión en que resistir y cuidar(se) constituyen las pautas de comportamiento que hacen de la existencia algo digno de preservarse en su delicadeza y misterio, nunca algo por lo que luchar ciegamente ni a cualquier precio. Esta preeminencia de la proximidad, huelga decir, si no invalida, al menos sí representa una alternativa veraz a los modelos defensores de la idea según la cual «[!]a violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho» (Benjamin, 1999, p. 32) —preeminencia que queda muy bien ejemplificada en el hecho de que la paz es auténtica y duradera únicamente ahí donde se ha conseguido por caminos distintos a los de la guerra; algo que en el Culiacán de los últimos años es bastante notorio, ya que bastó con que se detuviera a un capo para desenmascarar, en toda su crudeza, el permanente estado de excepción en que ahí vive la ciudadanía, es decir, para dejar al desnudo una verdad terrible: la de que sí es posible vivir sin tener en la proximidad un punto de referencia social, pero a qué costo.

El problema, en consecuencia, no es decidir si el ser humano es o no violento por naturaleza, sino dar por sentado que en la problemática de la sociedad civil y del derecho en general la violencia desempeña un papel determinante. Culiacán, insisto, es la clara muestra de que en la presuposición de esto último se obvia un hecho incontestable: es en la experiencia de la proximidad donde refulgen modos alternativos de instaurar el orden social. Porque es común escuchar decir a los oriundos que los culiacanenses son así: incorregiblemente altaneros —voces en cuyo pronunciamiento se advierte menos un orgullo regionalista que una bravucona resignación a la destructividad y sus pérdidas seducciones. Lo cual, entre otras cosas muchísimo más graves, no hace sino obliterar los conductos por donde la imaginación hace fluir contenidos amables. No hay que perder de vista un dato sobre el que Esquirol ha enfatizado: «Lo más humano de lo humano reside en acoger al otro. Venimos desnudos al mundo, y hace frío, y nos acogemos unos a otros. La comunidad *más básica* es la del amparo. Es la comunidad que cura, que nos cura. La violencia de las afueras, siendo originaria, es ya una degeneración, porque más originaria todavía es la acogida. El egoísmo es fuerte y radical. Pero la acogida, la vigilia y velar por el otro lo son aún más» (Esquirol, 2018a, p. 152-153). El reto, pues, consiste desfondar las opiniones que sostienen lo contrario. W. Benjamin, a quien debemos la observación de que la violencia como medio es siempre o fundadora de derecho o conservadora de derecho, y de que «[e]n caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez», es consciente asimismo de que «[t]oda violencia empleada como medio participa en la problemática del derecho en general» (Benjamin, 1999, pp. 32-34), si bien admite que es no obstante perfectamente posible resolver conflictos sin recurrir a la violencia. Los ejemplos que aduce tienen que ver con las relaciones interpersonales previamente condicionadas por la cortesía, la afinidad, el amor a la paz, la confianza y todo cuanto se deje nombrar en esa línea. Y si no fuera por la aclaración de Esquirol de que nunca significará un mundo feliz y perfecto, uno estaría tentado de afirmar que la proximidad subsume cada uno de esos valores. Pero no es así. La proximidad —reiteramos—, lejos de remitir a un ideal de existencia, apunta más bien a lo que se ha dado en llamar «metafísica de la casa», cuya premisa es volver a poner de pie lo que el seísmo nihilista había reducido a ruinas, a saber: el sentido de sobrevivir y de la permanencia, no en virtud de la substancia y de la identidad, sino del abrigo y del cuidado (Esquirol, 2015), esto es, un sentido originario de la humanidad y anterior a toda cristalización histórica. De ninguna manera es próxima, por lo tanto, la forma en que los criminales tomaron aquel día la ciudad. Eso es obvio. Pero tampoco lo son, y esto es lo inquietante, los modos en que mucha

gente percibió y aún verbaliza aquellos fatídicos acontecimientos: imbuidas del mito del bandolero robinhoodesco, no pocas personas terminaron por ensalzar las acciones de narcotraficantes y de sicarios a través de narrativas, memes y demás productos de la cultura popular que finalmente redundan en el blanqueo de la violencia criminal, de la cual no podemos afirmar, por una parte, que tiene validez, en la medida en que no funda ni conserva ningún Estado de derecho, ni, por otra, que tiene por objetivo la proximidad.

Porque tal es, ciertamente, lo que considero uno de los puntos neurálgicos de la cuestión: Culiacán vive *como si* sus calles no estuviesen pobladas por los fantasmas de personas asesinadas y desaparecidas; *como si* sobre sus plazas, bares y restaurantes no se proyectase la sombra necrófila de la delincuencia organizada; *como si* su historia no estuviese manchada por la sangre y el dolor de centenares de familias... En definitiva: Culiacán vive creyendo que la paz no depende del Estado ni de las fuerzas del orden público, sino de los criminales. ¿Cómo lo ha conseguido? Recientemente, entre analistas políticos y opinión pública se puso de moda la expresión *pax narca* para criticar las medidas que el actual gobierno federal ha puesto en marcha para revertir la imagen de un México violento.² Si bien no será esta otra puerta de entrada a dicho debate, sí querría llamar la atención sobre lo que, quizás, tal expresión oculta. Antes hemos dicho que la proximidad es aquello que siempre está en juego y a lo que todos aspiramos en la medida en que somos conscientes de nuestras necesidades sociales y de arraigo, de modo que, trasladándonos al contexto que nos ocupa, lo primero que salta a la vista es que, por más vueltas que se le dé, el argumento de que la violencia es un medio para restituirla cae por su propio peso, pues los hechos prueban que el uso de la fuerza no conduce a nada bueno;³ por otra parte, se acusa de manera incontrovertible el carácter, por así decirlo, antinatural de la destructividad, por cuanto el deseo que gobierno y ciudadanía anhelan espontáneamente realizar consiste justo en recuperar y hacer de lo próximo el eje de la gobernanza y de la convivencia social. ¿Cómo se llegó, pues, a la perturbadora conclusión de que pactar la paz con los grupos delictivos no sólo era una magnífica idea, sino la única vía para ganar tiempo y restañar las heridas que han venido desangrando al Estado de derecho? La respuesta que automáticamente se me ocurre es que, da igual cuán trágico y nihilista queramos ver el destino humano, resulta imposible comprender algo al respecto sin que implícita o explícitamente la proximidad oriente nuestro pensamiento, en la medida misma en que todos —y cuando digo «todos» me refiero a todos como especie— deseamos sentirnos como en casa allá adonde fuéremos; de suerte que una política como esa que el Estado mexicano ha implementado no es sino una forma desesperada de rehabilitar el imaginario afín a la metafísica de la casa. En consecuencia, la proximidad que así trata de restituirse no es más que un simulacro, una torpe fachada tras de la cual la violencia se agazapa como un predador que acecha a su presa esperando el momento oportuno.

(2) En palabras de un columnista: «La *pax narca* significa la búsqueda de la disminución de la violencia a partir de que en cada región —donde hoy se está viviendo una lucha violenta entre las bandas delictivas que pretenden el control de cada una de las plazas— se logre la consolidación indiscutible de una de ellas como la líder y esto disminuya el alto índice de asesinatos y enfrentamientos violentos», Homs, R. «¿La *pax narca*?», disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/ricardo-homs/la-pax-narca> [consultado el día 20 de septiembre de 2022].

(3) Véase el siguiente reportaje de investigación sobre los saldos y consecuencias de la denominada «guerra contra el narco»: <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/> [consultado el día 20 de septiembre de 2022].

tuno para atacar. El jueves negro ha sido un duro testimonio de ello. Y no es que me parezca un plan condenado al fracaso; se trata de entender por qué es defectuoso y, por tanto, insuficiente. Quien se tome en serio el sentido profundo —estructurante— de la proximidad, sabrá que el defecto es de origen: no hay posibilidad de que el abrigo y el cuidado sean consistentes y duraderos ahí donde no se ha descendido a la raíz del problema. Pero alguien considerará ingenua, a estas alturas, cualquier intención de erradicar el problema de la violencia en México, sobre todo después de ver cómo ha calado en la gente; en Culiacán, por ejemplo, la violencia figura en el imaginario colectivo como un ingrediente de la identidad regional y nadie parece estar en desacuerdo, incluso personas a las que uno diría que, por sus gustos y maneras de hablar, no les atraen estos temas, en ocasiones parecen regodearse con el supuesto de que Culiacán —y Sinaloa en general— es tierra caliente. ¿Qué cabe hacer, entonces, si incluso frente al intento más desesperado por pacificar las cosas la sociedad no deja de sentirse defraudada, más allá de que los hechos se obstinen en refutar todo optimismo? Pues una cosa cuando menos queda bastante clara, y esto es lo realmente importante: si la *pax narca* no sólo ha sido un intento desesperado del gobierno por devolver la tranquilidad a las regiones con mayor índice de asesinatos y enfrentamientos violentos, sino algo a lo que aun los criminales accedieron —al menos durante ciertos lapsos—, ello sólo significa que la proximidad es un valor de primera necesidad, ya que, como observaba Benjamin, «[i]ncluso la mentalidad más dura preferirá muy a menudo medios limpios y no violentos, por temor a desventajas comunes que resultarían de un enfrentamiento de fuerza, sea cual fuere el vencedor» (Benjamin, 1999, p. 35). En consecuencia, una forma, si no de solucionar, sí de contribuir a las posibles soluciones al problema de la violencia consiste en analizar los niveles de concreción de la proximidad.

En sus reflexiones preliminares sobre la relación entre la violencia y lo sagrado, René Girard observa que si bien es verdad que, en algunas sociedades “primitivas”, la violencia se transfigura «en una especie de fluido que impregna los objetos y cuya difusión parece obedecer a unas leyes meramente físicas, algo así como la electricidad o el “magnetismo” balzaquiano», no lo es menos que, «[l]ejos de disipar la ignorancia y de recuperar la realidad que se oculta detrás de estas distorsiones, el pensamiento moderno la agrava y la refuerza» (Girard, 1995, p. 35). Y como ejemplo pone una persona que tristemente decide ahorcarse, y cuyo cadáver, por esa misma razón, se considera impuro, al igual que la cuerda que utilizó y el árbol del que la ha colgado, así como el suelo adyacente; y añade el autor: «la impureza disminuye a medida que nos alejamos del cadáver. Todo ocurre como si, del lugar en que la violencia se ha manifestado y de los objetos que ha afectado directamente, se desprendieran unas emanaciones sutiles que penetran todos los objetos del entorno y que tienden a disminuir con el tiempo y con la distancia» (Girard, 1995, p. 36). Ahora bien, tal observación resulta tanto más convincente cuanto más piensa uno en la cantidad de cenotafios que es posible ver a lo largo y ancho de Culiacán, muchos de los cuales —si no es que todos— es evidente que se han colocado en memoria de víctimas de la violencia; sin mencionar los auténticos monumentos —*kitsch* donde los haya— dedicados a algún personaje “importante” dentro del mundillo del crimen. De modo que la pregunta se vuelve, así, inevitable: ¿es posible vivir realmente en proximidad en una ciudad donde la violencia parece ser, en efecto, un fluido que lo impregna todo? ¿O qué clase de paz es esa que surge del miedo y de la resignación? ¿No despiden acaso esos cenotafios unas tóxicas emanaciones que contaminan no sólo el entorno, sino el alma de los ciudadanos, lo que termina haciendo de la violencia el signo latente de una aguda

patología social? «La violencia maléfica —escribe Girard— se concibe como una fuerza que actúa sobre los planos más diversos, físico, familiar, social, y que, en todas partes donde se implanta, se propaga de la misma manera; se extiende como una mancha de aceite, pasa *de prójimo a prójimo*» (Girard, 1995, p. 65). De suerte que ahí donde el espacio público se ha convertido en un siniestro cementerio, donde por una sola y misma calle es posible ver dos, tres o hasta cinco cenotafios, con una estética que automáticamente el transeúnte o el conductor asocia al mundo criminal, ¿realmente puede uno mantenerse a salvo del contagio al que la violencia, según Girard, nos expone?

Años atrás, en 2015 concretamente, el Ayuntamiento de Culiacán buscó retirar alrededor de 300 cenotafios para sustituirlos por placas al ras del suelo precisamente con ánimos de sanear la imagen de la ciudad, argumentando que todas esas muertes se habían producido de manera violenta. La polémica, desde luego, no se hizo esperar. Lo que a mí me llamó la atención fue la opinión de algunos psicólogos sociales, para quienes el retiro de los cenotafios representaría un agravio a las creencias de la gente, al culto que las familias rinden y a la denuncia cívica que éstos representan.⁴ Pero ¿hasta qué punto cabe ceder la vía pública —más allá de que la práctica sea ilegal— para que las personas honren la memoria de sus familiares o amigos asesinados? La cuestión es sin duda escabrosa, estoy consciente de ello, tanto más cuanto mayor es la tentación de discriminar bajo un criterio moral elitista esos usos y costumbres; ni que decir tiene que las opiniones sobran cuando se trata del dolor de una madre por un hijo acribillado. Con todo, me parece que lo que ahí se pone en juego requiere de un posicionamiento firme. Porque si bien es verdad que no se puede prohibir a la gente que ejerza su libertad de culto, no lo es menos que los cenotafios revientan —con una violencia deudora de la que simbolizan— el marco de honorabilidad al que un monumento funerario remite, en la medida en que trastornan a fuego y sangre el espacio común, convirtiéndolo en un paisaje hostil al que nuestra indiferencia tampoco hace menos macabro. Y yo me pregunto: ¿realmente hay posibilidades de rehabilitar la metafísica de la casa en un sitio donde los cenotafios, en una muestra de cinismo desafiante de la ley, van decorándose incluso según la festividad que marque el calendario?, ¿o acaso puede calificarse como denuncia cívica aquel ejemplar que, cuando se acerca Navidad, luce sus arbolitos, sus papás Noel y sus renos, etcétera? Me parece, pues, que una cosa es el derecho a honrar materialmente la memoria de un ser querido y otra muy distinta, aprovecharse de esa licencia tradicional para adueñarse de la vía pública y machacar a gobierno y población quién manda en la ciudad. En suma, peca de ingenuidad y cobardía quien, confundiendo un patrón cultural con su perversión, trata de blanquear una práctica cuyo origen necrófilo conviene siempre condenar.

Lo que resta, entonces, es profundizar en el sentido estructural de la proximidad para ver en qué medida constituye una respuesta a este tipo de dilemas en los que la violencia, tras parasitar ciertos órganos de la tradición, ya no le permite a uno discernir si disfruta de una auténtica paz o si, por el contrario, vive en la calma aparente de una prisión a cielo abierto.

(4) Véase la nota «Advierten censura en retiro de cenotafios en Culiacán» en: <https://www.noroeste.com.mx/buen-vivir/advierten-censura-en-retiro-de-cenotafios-en-culiacan-HONO785626> [consultado el día 29 de septiembre de 2022].

Entre lo visible y lo invisible: el rostro

Cierto es que la palabra «violencia» suele limitarse a los actos de agresión intencional. Sin embargo, se trata de «un uso restringido de la palabra que, si atendemos a su etimología, significa simplemente “abundancia (*olentia*) de fuerza (*vis*)”» (Maillard, 2018, p. 11). Así, se habla, por ejemplo, de «violencia estructural» para referir los mudos mecanismos en que la coacción, el ultraje y la injusticia, etcétera, endurecen la convivencia social. De suerte que nuestro imaginario se ve francamente damnificado, complicando aún más las posibles soluciones al problema. De ahí, pues, la necesidad de explorar el potencial transformador que la noción de proximidad tiene, en primer lugar, a nivel discursivo.

Ya hemos dado algunas claves, entre las cuales me gustaría sobre todo destacar aquella relativa a los motivos pre-políticos y no-urbanos de toda asociación humana. Tal vez uno se pregunte cómo es posible hablar de asociación humana en esos términos, es decir, sin presuponer que factores de orden político y urbanístico son inherentes al acto mismo de fundar y mantener unido a un colectivo. Sin embargo, habría dimensiones de la existencia humana anteriores y que tendrían que ver justamente con las condiciones de posibilidad de la proximidad. Sin ir más lejos: el rostro, de cuya expresividad depende el tipo de relación que en cada caso se establece entre dos o más personas. En efecto, antes de que los individuos sean comprendidos en categorías como la de nación, religión o clase social —abstracciones todas ellas que formulan un imaginario de pertenencia y semejanza posterior a la cercanía física—, éstos ya son convocados a un universo de significatividad donde lo decisivo no es tanto la transmisión de códigos organizacionales cuanto el reconocimiento de cierto entramado emocional al que sólo cabe acceder a través de los gestos, especialmente faciales. Dicho de otra manera: lo que ha de llegar a ser sujeto o colectivo o cultura después ya ha sido antes *face-à-face*. El rostro patentiza, pues, lo que Bachelard ya había previsto en un formidable ensayo sobre las máscaras: «Para nosotros existir no basta. Nos es necesario existir para los demás» (Bachelard, 1985, p. 211). Y el lugar donde el sabio francés considera que dicha operación se lleva a cabo es el rostro, esto es, «el campo mismo de nuestra expresión, cuyos rasgos se animan todos de manera natural siguiendo las peripecias de nuestra conciencia, sea el campo mismo de nuestros artificios, un resumen de nuestra voluntad de gustar, de seducir, de convencer, formas subalternas todas de nuestra voluntad de comprender» (Bachelard, 1985, p. 211). Según lo anterior, en el rostro se sella un tipo de relación interpersonal cuyos móviles tienen que ver menos con la sujeción a marcos políticos y urbanísticos que con la forma en que los otros y uno mismo es integrado en un horizonte común de comprensión del mundo. Por tanto, la relevancia que esto tiene para una reflexión sobre la violencia no puede ser mayor: si es verdad que el rostro condiciona toda asociación humana antes que cualquier otro factor, no lo es menos, entonces, que todo aquel intento de anular la singularidad facial de los otros puede considerarse un acto más o menos violento dependiendo de cuál sea su motor y sus consecuencias.

La evidencia arqueológica y la deducción etnográfica no dejan lugar a dudas, y Belén Altuna es concluyente al respecto: «Durante larguísimos periodos de la historia, la humanidad sólo ha conocido los encuentros cara a cara. Esto es, interacciones sociales que implicaban presencia y proximidad» (Altuna, 2010, p. 209); un pasado de cuyas reminiscencias aún viven los pueblos y las pequeñas comunidades. No obstante, como de sobra es sabido, el desarrollo mismo de la civilización ha conducido a que en las sociedades masificadas en las que hoy vive la mayoría esos encuentros cara a cara no sean —siguiendo a

la autora— tan transparentes como debían serlo en otras épocas. Lo cual ha llevado asimismo a una situación que no deja de ser paradójica, pues aunque el rostro no sea algo que inmediata y regularmente uno tenga para sí mismo sino para los demás, lo cierto es que los rituales hodiernos de interacción social con desconocidos se basan en lo que el sociólogo Erving Goffman llama «indiferencia cortés», una práctica en la que, por otra parte, se atisba el papel que la violencia juega incluso ahí donde parece reinar la paz.

El fenómeno, desde luego, no es nada del otro mundo. Altuna pone un ejemplo harto común: cuando en un espacio estrecho, como lo puede ser un ascensor, «se cruzan las miradas de unos desconocidos suele producirse un ligero malestar que se intenta paliar con una breve sonrisa [...] y enseguida se mira a otro sitio. De igual modo, la interacción fortuita en los transportes públicos o las salas de espera induce a reducir los contactos visuales» (Altuna, 2010, p. 211). Y pese a cierto escrúpulo constructivista, hablamos a su vez de una característica innata que nos distingue en tanto que animales gregarios, categoría en la que, bajo la óptica de un reputado etólogo, «[l]a tendencia a guardar distancia actúa en contra del impulso a buscar a sus iguales y a entablar un lazo amistoso. También el hombre vive en ese campo de tensiones entre el amor y el odio, donde el impulso a entablar conocimiento con sus semejantes y a establecer relaciones amistosas es tan fuerte que, incluso en la guerra, las partes beligerantes se intercambian a veces cigarrillos y cesan de dispararse unos a otros» (Eibl-Eibesfeldt, 1987, p. 175). Ahora bien, ¿cómo puede considerarse violenta esta forma de ser que nos lleva a ignorarnos mutuamente evitando el contacto visual con los otros si, a juzgar por los hechos, se trata nada menos que de un mecanismo encaminado a mantener en niveles aceptables la temperatura social? Tal vez obtengamos una respuesta si presuponemos que en esa regla tácita de no invadir la privacidad del otro mirándole fijamente al rostro —o haciéndolo sólo durante una fracción de segundo— los modernos han encontrado un antídoto contra el dolor y la rabia que produce el tener que vivir en contextos donde la proximidad parece siempre pender de un hilo. Ello explicaría por qué a menudo las personas se incomodan o reaccionan de muy mala manera cuando alguien se les queda mirando a la cara, del mismo modo que arroja luz sobre el hecho de que, aun cuando diésemos por sentado que la agresividad es una propensión humana, suelen primar las ganas de llevar —como popularmente se dice— la fiesta en paz, sea cual fuere la situación en que los actores se encuentren. En consecuencia, lo violento no sería tanto la indiferencia cortés cuanto sus causas, es decir, los factores que la convirtieron en una necesidad y en otro elemento más alojado dentro de nuestro repertorio actual de modales. Y mucho me temo que, al final, la cuestión remite a lo que Georg Simmel diagnosticó como la resistencia del individuo a ser nivelado en un mecanismo técnico-social, del que las grandes urbes se valen para consolidar su funcionamiento y que, por otro lado, hace que en el imaginario colectivo la vida en el campo figure como algo deseable y perfecto.

Y es que ¿hasta qué punto es posible mantener inhibida la agresividad ahí donde, en lugar de igualdad de oportunidades, lo que rige son las leyes de la competencia y las de la meritocracia en la más cruda de sus versiones? Simmel se anticipó y supo ver con sorprendente antelación cómo las rutinas y estilos de vida a los que son sometidos los individuos en las grandes ciudades contribuyen a despersonalizar las relaciones sociales, moldeándolas según los fríos parámetros de la economía de mercado, y calificó, por esa vía, de indolente la forma en que los urbanitas terminan reaccionando a los más diversos estímulos. Un ejemplo bastante típico es que, ante el dolor y la miseria del mendigo —

que encarna tristemente el fracaso de los ideales ciudadanos—, nadie parece conmoverse ni sentir nada salvo indolencia. «La esencia de la indolencia —afirma, en ese tenor, el autor— es el embotamiento frente a las diferencias de las cosas, no en el sentido de que no sean percibidas, como sucede en el caso del imbécil, sino de modo que la significación y el valor de las diferencias de las cosas y, con ello, las cosas mismas, son sentidas como nulas. Aparecen al indolente en una coloración uniformemente opaca y grisácea, sin presentar ningún valor para ser preferidas frente a otras. Ese sentimiento anímico es el fiel reflejo subjetivo de la economía monetaria completamente triunfante» (Simmel, 2001, p. 383). De ser esto verdad —y yo así lo creo—, resultaría relativamente fácil comprender —en el buen entendido de que comprender no significa en absoluto condonar— por qué semejante indolencia nos vuelve todavía más propensos a ver en la destructividad una solución más que el problema en sí. Vayamos por partes. Simmel comprende la indolencia urbanita como resultado de un penoso proceso en el que el individuo se ve forzado a desarrollar un órgano de defensa contra el desarraigo y discrepancias con las que lo amenaza la vida en la ciudad, de tal suerte que, «en lugar de con el sentimiento, reacciona frente a éstas en lo esencial con el entendimiento, para el cual, el acrecentamiento de la consciencia, al igual que produjo la misma causa, procura la prerrogativa anímica» (Simmel, 2001, p. 377). Dicho sea en otros términos: para vivir y estar a la altura de las expectativas ciudadanas —que, insisto, se cimientan en la idea de que el éxito ha de obtenerse a cualquier precio—, el individuo no encuentra alternativa mejor que la de sacrificar su capacidad de ser empático, esto en la medida que, bajo dicho contexto, la presencia y situación de los otros a menudo entran en pugna con las aspiraciones personales de cada cual. Es la lógica del «¡Sálvese quien pueda!», que se ve recrudescida cuando el espíritu calculador, consustancial a la economía de mercado, ha usurpado hasta la última célula social dejándonos un mundo donde nada es verdad y todo, aparente. Por ello lleva razón Esquirol: «En la sociedad de la apariencia —escribe—, la gente suspira por el éxito mediático, o por la vanagloria del pequeño, o no tan pequeño, poder jerárquico, mientras la vida corriente sigue siendo menospreciada» (Esquirol, 2015, p. 58). Un menosprecio al que suele dar lugar la indolencia simmeliiana, por lo que también ayudaría a explicar, por otra parte, la escasa tolerancia a la frustración que hoy impera; ¿o que otra cosa puede alguien sentir al ver que nada sale conforme a su espíritu calculador? Por lo tanto, de ahí a comprender los niveles casi pandémicos de irascibilidad con los que muchos reaccionan actualmente a la menor provocación hay un solo paso; que la frustración sea a la violencia lo que un lubricante a un motor de combustión interna es algo que todos podemos fácilmente constatar. Y así, distanciados unos de otros, renuentes como nunca a alzar la mirada y ver qué se esconde detrás de esos muros levantados por el ánimo de lucro y la codicia, multitud de gente ya ni siquiera se muestra dispuesta a reconocer en el rostro propio ni, desde luego, en el de los demás la violencia sólo merced a la cual el proyecto económico de las grandes urbes se antoja realizable y digno de ambicionar, y de la que la actitud indolente es apenas una muestra nada grave únicamente si la comparamos con otras en verdad atroces; pues ¿dónde, si no, podría reflejarse con mayor nitidez el deterioro de un mundo condenado a agotarse, y en el que da la triste sensación de que ningún problema real podría solucionarse más que haciendo uso de la violencia? Tal vez recobrando la conciencia de lo que Esquirol llama la vida corriente podamos asimismo devolver el brillo a esos rostros que —entre calles y vagones de metro, por los pasillos del supermercado y en las salas de espera, etcétera— son la prueba fehaciente de que la nuestra es una vida estructuralmente dañada.

Por eso pienso que la proximidad es un concepto a cuya luz es posible visibilizar esas formas, acaso un poco veladas, en que la violencia actúa a nivel estructural, y, en ese sentido, también lo considero útil para ensayar un giro en los modos de abordar el problema. Porque —y pido disculpas de antemano por no citar ejemplo alguno— tengo la impresión de que el discurso sobre la violencia, al menos buena parte, se ha centrado demasiado en inventariar el daño que ésta provoca con un lenguaje por lo demás crudo y una debilidad por los detalles rayana en el morbo que contrastan con lo delicado del tema y con la necesidad de explorar otros registros si lo que se pretende, claro está, es darle un giro. Eso no significa empero que esté abogando por edulcorar aquello cuya amargura es intrínseca. Se trata en cualquier caso de reanimar el corazón fatigado del existir humano para que vuelva a bombear enérgico el nutritivo fluido de la proximidad, y no parar hasta que éste irrigue el tejido más afectado por la violencia: la vida común y corriente —alias «cotidianidad». Así, contra la tendencia a infravalorar el cariz cotidiano que la vida de cada cual eventualmente posee, Esquirol defiende que es justo desde ahí donde pueden formularse antídotos contra el veneno nihilista. Con todo, hay que tener cuidado, insisto, de no confundir la proximidad con un estado ideal de existencia; por ejemplo, ésta —la proximidad— no implica necesariamente un vínculo afectivo con el otro, sino que se sitúa, repito, del lado de las condiciones de posibilidad incluso de los contratos sociales: próximas no sólo son, pues, las personas que mantienen entre sí relaciones filiales o de amistad, sino las que, bajo determinado código civil, comparten, habitan y, más importante aún, *cuidan* juntas una misma ciudad. De aquí se desprende la idea de que la proximidad reclama y se funda en una concepción del espacio, lo que, en última instancia, remite al imaginario de la casa.

Porque resultaría impensable la proximidad sin una noción de lo que significa estar o sentirse en casa, la cual podemos glosar de la siguiente manera: sentimos que las cosas y el entorno son próximas cuando no es el ánimo de la utilización ni el de la contemplación el que nos guía, sino el de la compañía que reúne: la calle, el vecindario y el parque de ahí enfrente nos acompañan, «pero no nos sentimos como una cosa en medio de otras, sino como la existencia que las reúne» (Esquirol, 2015, pp. 61-62). Es como si a la cotidianidad la salpicara una suerte de *participación*. Pero ¿cómo allanar el trecho que separa a lo dicho del hecho? Una opción sería modificar el rostro de la ciudad, sobre todo si éste, como en el caso de Culiacán, ha sufrido los estragos de la violencia. Y la razón es simple: no es posible reinscribir los signos de la proximidad ahí donde el espacio común, en lugar de propiciar la distancia que aproxima, favorece la indiferencia que iguala la policromía del mundo. Sin dar por hecho que existe en rigor un nexo causal, diré, entonces, que cuando el rostro de la ciudad luce hostil, el de las personas se mimetiza, tensando lo visible con la animosidad contraída por aquellos cuya piel está más expuesta a los espiones de la violencia. Ahora bien, ¿cambiarán las cosas automáticamente cuando se retiren, por ejemplo, los cenotafios de las calles? Sería muy ingenuo de nuestra parte pensar que sí. Sin embargo, habría ciertos aspectos a los que no podemos dejar de prestar atención. No hay que olvidar, así, que «el sentido de la existencia humana en modo alguno puede ser ajeno a la experiencia nihilista, experiencia que nunca terminamos de superar y cuya sombra es inevitable. Trauma originario —plantea Esquirol—, aunque biográficamente precedido por el añorado tiempo de la ingenuidad. Por eso —añade—, la existencia es postraumática. Y por eso, también, adquiere todo su *sentido* el *retorno a la normalidad*, la *distracción* o, incluso, el *duelo*. Retorno a la normalidad que hemos planteado

como tarea de apropiación del día a día, distracción, siempre parcial, a modo de paréntesis y duelo (como esfuerzo de asunción de la pérdida) para no perderse en la pérdida y resistir a pesar de todo» (Esquirol, 2015, p. 177). Quien ha sufrido y/o vive, pues, bajo la constante amenaza de ser estrangulado por los tentáculos de la violencia sabe mejor que nadie cuán necesario es volver —pero ¿adónde? Volver a casa, lo que a su vez implica alzar la mirada y reclamar lo propio. ¿Y qué es lo propio? La vida, esta vida nuestra, la de cada cual, por la que se teme y se lucha, pero la que, pese a todo, también se celebra en compañía de otros; en una palabra: la vida en cuya cotidianidad merece ser vivida porque es en verdad digna y no, una despiadada lucha en la jungla de asfalto.

A manera de conclusión

Introducir el concepto de proximidad en una reflexión sobre la violencia no conduce a mirar las cosas por el lado amable —como suele decirse. Consecuentemente, tampoco da pie a un empleo del lenguaje más cordial y menos propagandístico en relación con las diversas formas en que la destructividad se manifiesta. A lo que invita, según hemos podido constatar, es a reconocer que uno de los sentidos originarios de la vida humana tiene que ver con el amparo y el cuidado, aspectos ambos que remiten al imaginario de la casa, en el que además nos hallamos *velis nolis* embebidos y con vistas al cual se orientan nuestras acciones, especialmente si de lo que se trata es de hacer comunidad. De modo que todo cuanto atente contra esta trama estructural no puede considerarse sino un acto violento, en la medida en que desnaturaliza —por así decirlo— lo que en nosotros hay de congénito o viene dado *a priori*. Por lo tanto, cualquier esfuerzo por destacar o por restituir la proximidad ha de justificarse por sí mismo, siempre y cuando uno tenga clara la radicalidad del concepto. Sólo entonces las imágenes de la casa, del retorno a la normalidad, del duelo y otras afines, adquieren la fuerza necesaria para contener las hemorragias de la vida dañada.

Referencias

- Altuna, B. (2010) *Una historia moral del rostro*. Valencia, Pre-Textos.
- Bachelard, G. (1985) *El derecho de soñar*. México, FCE.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1987) *El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano*. Madrid, Alianza.
- Esquirol, J. M. (2015) *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, Acontilado.
- Esquirol, J. M. (2018a) *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona, Acontilado.
- Esquirol, J. M. (2018b), «Entrevista a Josep Maria Esquirol», *Temas de psicoanálisis*, <https://www.temasdepsicoanalisis.org/2018/01/30/entrevista-a-josep-maria-esquirol/> [consultado el 8 de noviembre de 2022].
- Fromm, E. (2017) *Anatomía de la destructividad humana*. México, Siglo XXI.
- Girard, R. (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- Maillard, C. (2018) *¿Es posible un mundo sin violencia?* Madrid, Vaso Roto.
- Sloterdijk, P. (2004) *Esferas II. Globos: Macroesferología*. Madrid, Siruela.

Imaginaris de la proximitat. En resposta a les dureses de la vida danyada

Resum: Davant la tasca de discernir quina part fonamental de la vida humana es veu més directament afectada per la violència, aquest treball en destaca la proximitat, noció sobre la qual el filòsof Josep Maria Esquirol ha elaborat una teoria antropològica de gran abast hermenèutic, sobretot pel que fa a una revaloració de la vida quotidiana. En aquest sentit, després d'un esbós fenomenològic del problema, s'analitzen críticament dos escenaris on es posa de manifest la discòrdia entre violència i proximitat: un es refereix a la percepció de l'espai públic, mentre que l'altre té a veure amb la del rostre. Així, l'objectiu d'aquest article consisteix en suggerir un gir en el discurs sobre la violència que tingui la proximitat com la seva pedra angular.

Paraules clau: proximitat, violència, imaginari, quotidianitat

Imaginaires de la proximité. En réponse à la dureté de la vie endommagée

Résumé : Face à la tâche de discerner quelle partie fondamentale de la vie humaine est la plus directement affectée par la violence, cet article met en évidence la proximité, une notion autour de laquelle le philosophe Josep Maria Esquirol a élaboré une théorie anthropologique de grande portée herméneutique, notamment en ce qui concerne une revalorisation de la vie quotidienne. En ce sens, après une esquisse phénoménologique du problème, deux scénarios sont analysés de manière critique, dans lesquels la discorde entre violence et proximité devient évidente: l'un d'eux se réfère à la perception de l'espace public, tandis que l'autre concerne la perception du visage. Ainsi, l'objectif de cet article est de suggérer un changement dans le discours sur la violence qui a pour pierre angulaire la proximité.

Mots clés : proximité, violence, imaginaire, vie quotidienne

Imaginarie of proximity. In response to the harshness of damaged life

Abstract: Faced with the task of discerning which fundamental part of human life is most directly affected by violence, this paper highlights proximity, a notion on which the philosopher Josep Maria Esquirol has elaborated an anthropological theory that has great hermeneutic scope, especially with regard to a reevaluation of everyday life. In this sense, after a phenomenological outline of the problem, two scenarios are critically analysed in which the discord between violence and proximity becomes evident: one refers to the perception of public space, while the second is related to perception of the face. Thus, the goal of this article is to suggest a shift in the discourse on violence that has proximity as its cornerstone.

Key words: proximity, violence, imaginary, everyday life