



"Conocer para crear"



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"

Tesis para obtener el grado de Maestra en Filosofía de la Cultura:

**El sentido de los actos violentos a partir de la constitución de la
identidad y lo político**

Sustentante:

Metzeri Aurea Jacobo Tovar

Asesor:

José Alfonso Villa Sánchez

Sinodales:

Adán Pando Moreno

Víctor Pineda Santoyo

MORELIA, MICHOACÁN • SEPTIEMBRE • 2022

Índice

Índice	2
Introducción	4
Capítulo I. Ontología del <i>Sí mismo como otro</i>.	9
1. Introducción	9
2. La identidad, la <i>ipseidad</i> , el yo y el sí mismo	9
3. Las cuatro dimensiones de la <i>ipseidad</i>	11
4. Descripción y prescripción en la dimensión narrativa del sí	13
5. Conclusión	16
Capítulo II. Sobre el carácter humano de la violencia	17
1. Introducción	17
2. ¿Es el ser humano un ser violento?	18
3. Seres violentos, racionales y organizados	20
4. ¿Hay un uso legítimo y humanizante de la violencia?	21
5. La violencia presente y sus categorizaciones	23
6. Conclusión	24
Capítulo III. Violencia y Política	26
1. Introducción	26
2. La construcción de la <i>pólis</i>	27
3. La virtud política	31
4. La deformación de la política	36
5. El cambio de paradigma	39
6. La política en la Modernidad	41
7. Conclusión	47

Capítulo IV. Violencia e <i>ipseidad</i>: constitución de la identidad	49
1. Introducción	49
2. Dimensión ética y moral de la <i>ipseidad</i> .	51
3. La aspiración ética y la norma moral	52
4. El sí y la sabiduría práctica	56
5. Conclusión	60
Reflexión final	63
Anexo. Aristóteles: la felicidad como virtud mayor	72
Bibliografía	76
Básica	76
Complementaria	76

Resumen

Este trabajo es una indagación entre la constitución de la identidad y los actos violentos: en qué términos se realiza y se recibe el acto violento. Dando paso a la dimensión política de dicha identidad, ya que también es especialmente relevante en el análisis de tales actos, debido a que contiene el porqué de las interacciones con los otros.

Abstract

This work is an inquiry between the constitution of identity and violent acts: how the violent act is done and received. Giving way to the political dimension of said identity, since it is also especially relevant in the analysis of such acts, because it contains the reason for interactions with others.

Palabras Clave: Violencia, ipseidad, ética y moral, política.

Introducción

Esta investigación surgió con el propósito de indagar en la problemática de la violencia, sin embargo, a medida que se fue desarrollando el trabajo, se hizo necesario replantear lo que se estaba preguntando, para dejar de lado a la violencia y concentrarse en los actos violentos. Se hizo indispensable reconocer que la violencia no existe como un ente, lo que existe son actos violentos: hay alguien que realiza una acción y esta resulta ser violenta; esto, porque la violencia es un atributo que se adhiere a la manera, la intención o el propósito con el que se realiza una acción.

Entonces, hay alguien que es violento, o mejor dicho, hay alguien que realizó una acción violenta¹. Aunado a esto, las acciones violentas que realiza el ser humano se vinculan directamente a su identidad, ya que la forma en que esta se constituye condiciona y modifica el sentido y lugar que se les da a esas acciones, ¿por qué?

Recapitemos: para profundizar en la problemática de la violencia es necesario que la indagación se redireccione hacia los actos violentos, estos actos violentos son realizados por personas, luego, la motivación y causa para la toma de las decisiones, que derivarán en acciones violentas, tiene una relación estrecha con la identidad de quien actúa, ¿qué motiva a tal persona a actuar violentamente? ¿La noción de sí misma y su contexto ético moral influyen en la toma de esas decisiones? ¿Qué lugar puede adquirir la violencia, para quien contempla la ineludible relación entre sus acciones y este atributo? Es decir, ¿cómo se expresan las acciones violentas en quien es consciente de ellas y por tanto les asigna un lugar?

Por lo tanto, la hipótesis de trabajo sostiene que la constitución de la identidad es fundamental en la forma en que se realiza y se recibe el acto violento; y que la dimensión política de dicha identidad es también especialmente relevante para analizar tales actos, ya que la dimensión política contiene el porqué de las interacciones con los otros. Es decir, que a partir de la sospecha de que la constitución de la identidad está mediada por las impresiones que el individuo tiene de sí mismo y de los otros, así como por la percepción que tiene de lo que es adecuado o no hacer, la dimensión política que atraviesa al sujeto, implica las motivaciones éticas y morales que

¹Nótese cómo tampoco se le da un atributo de identidad al que comete el acto violento, porque ni este será un violentador en todo momento, ni el que recibió la agresión será una víctima como definición de su identidad. Dotar de identidad a alguien por un hecho aislado, no es objetivo y afecta drásticamente la posibilidad de resarcir el daño, porque se centra toda la atención en un solo hecho que se convierte en determinante e irreversible, sin siquiera considerar la posibilidad de reparación; pareciera que es más importante el castigo ejemplar para quien cometió la falta, que la recuperación de la vida y tranquilidad de quien sufrió la agresión.

sostienen sus actos. De esta forma, la presente investigación pretende aportar una perspectiva distinta para el análisis del problema de la violencia, a partir de elementos reflexivos que posibiliten la comprensión de la relación entre la constitución de la identidad y los actos violentos.

Es así que el problema ya no se centra en la violencia, como un ente a estudiar, con la probabilidad de incluir el deseo de erradicarlo, sino que el objeto de estudio se traslada a las acciones, la intención con la que son realizadas y la manera en la que son recibidas, el contexto en el que se desenvuelve la acción y las consecuencias que esta arroja. Tal panorama conduce la investigación a “quién realiza la acción violenta”, es decir, la problemática a estudiar se redirige hacia la persona: cómo se concibe a sí misma, cómo se concibe en relación a los otros y a partir de qué razones es que elige la manera en la que actúa, el cómo y el porqué de la realización de sus acciones.

Como es notorio, hay una relación estrecha entre la concepción que la persona tiene de sí misma y la manera en que se mueve por el mundo y debido a que la investigación se redirige hacia la persona, es necesario empezar distinguiendo qué se entiende por esa persona. Para ello, este trabajo utiliza el término *ipseidad*, tomado de Paul Ricoeur, por lo cual la investigación comienza con la descripción de los conceptos sí mismo e *ipseidad*, con la intención de demarcar, de inicio, la identidad que adquiere y construye el ser: *ipseidad* del sí mismo. De esta forma, el primer capítulo lleva por nombre “Ontología del Sí mismo como otro” y está integrado por tres partes, además de la introducción y la conclusión: 2. La identidad, la *ipseidad*, el yo y el sí mismo, 3. Las cuatro dimensiones de la *ipseidad*, 4. Descripción y prescripción en la dimensión narrativa del sí.

Cuando se habla de identidad, es común que se espere una relación con el yo de Descartes, la razón de que este trabajo se separe del yo de Descartes y recupere el sí mismo de Ricoeur, es que en el primer caso el yo describe su identidad alejada de los otros, mientras que Ricoeur describe al sí mismo como una red tejida en conjunto con los otros.

La identidad vista como *ipseidad* implica un paso de lo social a lo individual, ya que la identidad individual se constituye a través de la identidad social y es a partir de esta que la persona se describe y conceptualiza; en este sentido, la concepción que el individuo tiene de sí mismo, se traslada a las relaciones políticas: cómo se ve a sí mismo y a los otros, qué lugar se asigna dentro de la sociedad, cuál considera que es su propósito dentro de ese espacio común y cómo se relaciona dentro de él. En conclusión, tal conciencia y replanteamiento de su identidad conduciría a la revisión y regulación de sus actos, incluidos los violentos.

La descripción de la identidad como *ipseidad*, que hace Ricoeur, permite a la investigación analizar de otra manera las relaciones que establece la persona, con los otros y con el mundo, modificando o permitiendo que la problemática sobre la violencia se pueda ver precisamente como actos violentos que pueden modificarse o regularse a partir de la identidad que se construye pensando en los otros, en esos otros que siempre están relacionados aún aislándose de la sociedad.

Una vez que se ha descrito la identidad de quien realiza el acto violento, es pertinente que la investigación proceda, en el segundo capítulo, a indagar sobre el carácter humano de la violencia, a través del cuestionamiento sobre la relación del ser humano con la violencia, donde el presente trabajo muestra no solo una relación con la violencia, sino la manera en que el ser humano le da sentido a la realización de los actos violentos o el porqué y la forma de su realización; la persona comete actos violentos y dependiendo de la manera en que se relaciona con los otros, es la forma en que se desarrollan estos actos. Dicho capítulo se titula “Sobre el carácter humano de la violencia” y está conformado por cuatro partes, además de su introducción y su conclusión: 2. ¿Es el ser humano un ser violento?; 3. Seres violentos, racionales y organizados; 4. ¿Hay un uso legítimo y humanizante de la violencia?; 5. La violencia presente y sus categorizaciones.

Ahora, en cuanto a la manera de relacionarse, un punto clave de las relaciones humanas, es la política, virtud que según los griegos puede conducir al ser humano a separarse de la violencia, como de cualquier otro rasgo de supervivencia, para dedicarse a cosas que son realmente importantes y por lo tanto, trascendentes.

Sin embargo, el tercer capítulo muestra, apoyado en Hannah Arendt, que esa separación entre política y violencia, depende de lo que se entiende por política. Este capítulo se titula “Violencia y Política” y se integra por siete apartados: 1. Introducción; 2. La construcción de la pólis; 3. La virtud política; 4. La deformación de la política; 5. El cambio de paradigma; 6. La política en la Modernidad; 7. Conclusión. En él se analiza cómo, a través de la política, se median las formas en las que se relaciona el ser humano, personal y grupalmente, entonces, al cambiar los parámetros de su relación, también cambia el lugar que recibe la violencia; o dicho en mejores términos, dependiendo de la manera en que se establecen y viven las relaciones políticas, se desarrollarán las acciones violentas, de modo que hay un espacio para la existencia de los actos violentos y este está determinado por la noción establecida de política.

Por último, al llegar al punto de no retorno, en el que la política está vinculada con lo social, es necesario enfocar la indagación sobre el cómo se establecen las relaciones entre las personas,

qué media su actos y qué elementos pueden contribuir a que sus relaciones no sean violentas o si lo son, de qué manera se resuelven, o cómo se sobrellevan las acciones violentas.

Es así que el capítulo IV titulado “Violencia e *ipseidad*: constitución de la identidad”, se divide en tres apartados, además de la introducción y la conclusión: 2. Dimensión ética y moral de la *ipseidad*, 3. La aspiración ética y la norma moral, y 4. El sí y la sabiduría práctica. En él, se muestra cómo el sí se relaciona con los otros a través de la dimensión ético-moral y dependiendo de la manera en que constituye la dimensión ético-moral de su *ipseidad*, es que puede llegar a considerar, conscientemente, a los otros como sí mismos, de tal manera que valore la diversidad y con ello reconozca la perenne presencia del conflicto; no solo reconocer, sino procurar el encuentro con el conflicto de una forma constructiva, viéndolo como un espacio de creación y no como antesala de la violencia.

Capítulo I. Ontología del *Sí mismo como otro*.

1. Introducción

¿Por qué averiguar sobre la ontología del sí mismo? Al analizar un problema inherente al ser humano, es indispensable identificar y señalar en qué términos estamos viendo a la persona, pues como ya se señalaba en la hipótesis, la presente investigación sostiene que la constitución de la identidad es fundamental en la forma en que se realizan los actos violentos. Entonces se podrá esperar un análisis del cómo se describe la persona y allí es donde este trabajo deja claro que el punto de partida no es la identidad cartesiana, sino la *ipseidad* de Ricoeur; es decir, de una descripción que en todo momento incluirá la relación indisoluble con los otros, donde la persona queda descrita como una compleja red cultural.

Es así que este primer capítulo se enfoca en describir la ontología no de un yo, sino de un sí mismo, comenzando con 2. La identidad, la *ipseidad*, el yo y el sí mismo, donde el propósito es distinguir al sí mismo del yo, haciendo notar la relevancia de salir del yo. Una vez que ha quedado clara la distinción entre los dos términos: yo y sí mismo, se pasa al apartado 3. Las cuatro dimensiones de la *ipseidad*, donde se da una noción más amplia de lo que comprende al sí mismo y cómo se mueve en la compleja red de la *ipseidad*.

Para concluir, tenemos el apartado 4. Descripción y prescripción en la dimensión narrativa del sí, donde se explica cómo en la construcción de la *ipseidad*, la persona hace una autonarración, en la que regresa una y otra vez a sí misma, en un ejercicio reflexivo de observación, donde se describe una y otra vez, mediada por las relaciones que establece, las decisiones que toma y las acciones que devienen de esas decisiones, mismas que marcan qué es el sí, a partir de quién es con los otros.

2. La identidad, la *ipseidad*, el yo y el sí mismo

El problema de la identidad fue abordado, más de tres siglos atrás, por René Descartes, quien dedicó buena parte de sus estudios al yo mediante el *cogito*. Con la célebre frase “pienso, luego existo”, Descartes enmarca un rubro significativo de las discusiones sobre la identidad del yo; a través de la duda metódica se cuestiona todo lo existente, incluso su propio ser, para llegar a la afirmación de que ante esta duda, de lo único que puede estar seguro es que existe la duda; entonces, si la duda existe, existe a su vez alguien que está dudando: existe el ser y su pensamiento,

el ser y la duda.

Ese ser que existe es el yo: yo pienso, yo existo, o como Ricœur describe la propuesta de Descartes: “yo dudo, yo soy” o “yo existo pensando”². El punto es que en esa descripción no hay lugar para otro que no sea el yo. Es el yo de Descartes una mirada hacia adentro, pero en la suspensión de la nada, pues todo lo existente lo ha puesto en duda, y desde esa perspectiva lo único que el yo tiene al alcance es a ese yo que es, nada más, como si hubiera surgido en la nada para quedarse allí suspendido, sin ser afectado o construido por un exterior. Se pregunta Ricœur: “Pero este ‘yo’ que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo, ¿quién es?”³, porque una vez demostrado que ese yo existe, queda preguntarse: ¿Quién es ese yo?; soy, pero, ¿qué soy?

La pregunta ¿quién?, unida en primer lugar a la de ¿quién duda?, toma un nuevo sesgo al unirse a la pregunta ¿quién piensa? y, más radicalmente, a ¿quién existe? La indeterminación extrema de la respuesta —indeterminación heredada del carácter inicialmente hiperbólico de la duda— explica claramente que Descartes se vea forzado, para explicar la certeza adquirida, a añadirle una cuestión nueva, esto es, la de saber lo que yo soy⁴.

De frente a estas limitaciones del yo, es que Ricœur requiere replantear el problema de la identidad. A diferencia de Descartes, él observa una relación inseparable entre el yo y los otros, de allí que no pueda contener su cavilación en el término identidad; tiene que replantear el problema desde el concepto mismo, porque en definitiva no está hablando del yo de Descartes. Está mirando el problema de la identidad desde otro sitio muy distinto —desde su propia carne, desde el dolor de sentir al otro tan cerca o tan lejos, de sentir la fuerza del entrelazamiento con el otro, en la pena que trae consigo la guerra—, y en consecuencia, parte de otro paradero, un piso al que llama *ipseidad*.

¿Qué es, entonces, la *ipseidad*? Se puede definir (someramente) como la descripción de la identidad que no se hace tomando al yo como un ser individual, sino como una red, debido a que desde la *ipseidad*, lo que es, lo es a través del entrelazamiento que tiene con los otros y su contexto.

² Ricœur prefiere utilizar estas expresiones en lugar del *Cogito ergo sum*, debido a que le parecen más claras para entender la propuesta de Descartes. Por ello explica en la nota 9 del prólogo, que la famosa fórmula “está implícita en la expresión ‘yo dudo, yo soy’ de diversas maneras: en primer lugar, dudar es pensar; después, el ‘yo soy’ va unido a la duda por un ‘pues’, reforzado por todas las razones de dudar, de tal modo que se debe leer: ‘Para dudar es preciso ser’.” Paul Ricœur, “Prólogo. La cuestión de la *ipseidad*”, en *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira (México: Siglo veintiuno editores, 1996), XVII.

³ Paul Ricœur, “Prólogo. La cuestión de la *ipseidad*”, en *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira (México: Siglo veintiuno editores, 1996), XVI.

⁴ Paul Ricœur, “Prólogo. La cuestión de la *ipseidad*”, en *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira (México: Siglo veintiuno editores, 1996), XVII-XVIII.

Para poner en palabras más sencillas la definición de *ipseidad*, se sugiere pensarla como un escaneo, donde lo que aparece no es el retrato de una persona, sino una complicada descripción de todo lo que la integra: huesos, músculos, terminales nerviosas, aire; incluso se pueden agregar a los animales, plantas y granos que ha comido tal persona, puesto que químicamente también eso la compone. Esa larga lista de elementos que reflejaría el escaneo profundo sería el resultado de todo lo que la persona es.

Al tomar de referencia esta analogía, es posible imaginar la identidad como el retrato, una descripción del yo que se describe en él y termina en él, en contraposición con el escaneo del sí mismo, que abre innumerables relaciones, normas, acontecimientos y vivencias que integran todo lo que la persona es. La complejidad del sí mismo devela el amplio abanico para pensar la identidad que no se permite explicarse en singular, ni siquiera en la soledad o el aislamiento.

Ante la *ipseidad*, ya no se habla más de un yo; el término utilizado es *sí mismo*, debido a que el sí mismo hace un movimiento reflexivo al actuar en relación a él mismo (mirarse, observarse, describirse, narrarse), pero sumando a este que dentro de sí verá que su *ipseidad* está integrada por los otros, de tal modo que al mirarse vea en él, también a los otros.

Sí mismo como otro sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano. Al ‘como’, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no solo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino una implicación: sí mismo en cuanto... otro.⁵

Es decir, la *ipseidad* del sí mismo implica la alteridad. De tal modo que la pregunta por la identidad, en tanto *ipseidad*, proporciona un movimiento reflexivo que hace que quien se pregunta por su identidad lo haga siempre volteando hacia sí mismo, a través de y con los otros.

3. Las cuatro dimensiones de la *ipseidad*

Teniendo en cuenta la complejidad de la *ipseidad*, no ha de resultar extraño que se divida en cuatro dimensiones; y que estas, a su vez, ameriten múltiples estudios. En este apartado solo se describirán brevemente para tener una noción un poco más clara de lo que ocurre con la ipesidad. Por ello se proporciona, en seguida, un esquema resumido sobre las cuatro dimensiones de la *ipseidad*: lingüística, práctica, narrativa y ético-moral.

⁵ Paul Ricœur, “Prólogo. La cuestión de la *ipseidad*”, XVI.

Las dimensiones de la *ipseidad*, dice Ricœur, “corresponden, en efecto, a cuatro maneras de responder a la pregunta ¿quién?: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? No salimos del problema de la *ipseidad* mientras permanezcamos en la órbita de la pregunta ¿quién?”⁶. La pregunta ¿quién?, conduce a la conformación de la *ipseidad*, por ello acompaña a cada una de estas dimensiones, y mientras haya algo más que problematizar en ese ¿quién?, y en la manera de hacer la pregunta y ordenar sus posibles respuestas, quedará inacabada la problemática sobre la *ipseidad*. Por ello es que las propuestas de Ricœur sobre la identidad vista como *ipseidad* no son disertaciones lógicas, ni conclusiones definitivas, son acercamientos hermenéuticos al problema de la identidad.

Antes de hacer la distinción entre las cuatro dimensiones de la *ipseidad*, hay que tener presente que estas confluyen complejamente en el sí mismo; no están separadas. Son dimensiones, no etapas. Si bien se les separa para su explicación, estas se encuentran presentes todo el tiempo, justo así, como dimensiones de un mismo sí. Si se piensa detenidamente, al hablar de dimensiones, sería extraño que se ubicara una dimensión después de otra, casi en un sentido evolutivo. No; el sí mismo es en la alteridad, no solo de los otros, sino de sí mismo.

Las cuatro dimensiones de la *ipseidad*:

- Lingüística: ¿quién habla?
- Práctica: ¿quién actúa?
- Narrativa: ¿quién se narra?, ¿cómo narra el sí mismo el sentido e intención de sus acciones?
- Ética y moral: ¿quién es el sujeto moral de imputación? Núcleo de la imputación moral: ¿quién es responsable?

Entonces, en la *ipseidad* hay cuatro dimensiones que, mediante su convergencia, complementan lo que es el sí mismo: hay alguien que habla y actúa y esas palabras y actos se median por la descripción que hace del mundo y de sí mismo ante el mundo, es decir, se narra a sí mismo y narra su contexto, describe al mundo y a sí mismo en el mundo. Ahora bien, esa narración de sí mismo y su contexto se verá influida por la ética y la moral que ordenan su realidad; hay una serie de cosas y acciones que considera prudentes y otras que no, independientemente de lo que decida hacer. Esta regla con la que mide su mundo se compone de la ética y la moral que le son cercanas. Sí, una ética y moral adecuadas a sus circunstancias, elegidas y respaldadas por su contexto; cultura, conocimiento, acciones y relaciones con otras personas. El individuo se dice a sí mismo

⁶ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 173.

cómo actuar y lo decide a partir de reglas que aplican a todos los que viven en un mismo espacio.

La identidad narrativa se relaciona con la dimensión ética y moral a partir de la prescripción que contiene la narración, misma que se incluye en la oposición que Ricœur hace sobre la creencia analítica de que hay un paso directo entre describir y prescribir, es decir entre lo que es y lo que debe ser. Lo que se propone Ricœur es demostrar que no hay un brinco tampoco en el método, lo que hay es una continuidad entre describir y prescribir, así como entre lo que es y lo que debe ser. Para explicar este punto con mayor detenimiento y ofrecer luz a la relación entre el sí mismo y el otro, a través de la dimensión ética y moral de la *ipseidad*, el siguiente apartado se dedica a la comprensión de la dimensión narrativa.

4. Descripción y prescripción en la dimensión narrativa del sí

La dimensión narrativa que Ricœur aborda en *Sí mismo como otro* tiene su origen en la identidad narrativa que se va gestando en las largas cavilaciones de su obra *Tiempo y Narración*, para develarse casi al final de esta. La identidad narrativa es la identidad que construye el sí en relación a los otros, debido a que se narra con la alteridad, separándose de la identidad personal, que se distingue de la primera en la medida en que no se construye en comunidad. Es decir, la narración no se compone de lo que alguien cree de sí mismo; es una historia que se narra junto con los otros y por ello, desde la autodescripción. El sí parte de lo aprendido, de lo que tanto a él, como a los otros, les pertenece y sustentan en comunidad; esto es, lo que debe ser.

Para comprender mejor lo anterior, es oportuno distinguir algunos aspectos de la *ipseidad* en relación a la mismidad.

Al hablar de identidad —como se revisó en el segundo apartado de este capítulo—, Ricœur hace una disociación entre “las dos significaciones importantes de la identidad [...] según se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o el *ipse* latino”⁷; a partir de esta distinción explica cómo la temporalidad del sí hace que el *idem* sea poco efectivo al hablar de la identidad, debido a que el tiempo modifica notablemente al sí. “La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad [*ipseidad ipse*, mismidad *idem*] plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la permanencia en el tiempo”.⁸ De este modo es que Ricœur plantea una distinción

⁷ Ricœur, *Sí mismo como otro*, XII.

⁸ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 109.

importante en cuanto a los límites que presenta la mismidad con respecto a la *ipseidad*; para ello se sirve del término “sustancia primera”, que toma de Kant.

El límite de la mismidad radica en que un mismo objeto, persona o acontecimiento, va a variar a través del tiempo; es decir, el paso del tiempo marca en él diferencias significativas que impiden decir con facilidad que es el mismo, porque, en efecto, no lo es. “La demostración de esta continuidad funciona como criterio anejo o sustitutivo de la similitud; la demostración descansa en la seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla; así hacemos con nuestros propios retratos en edades sucesivas de la vida; como se ve, el tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación, de diferencia.”⁹

Entonces, aunque no se pueda decir que es el mismo un infante que un hombre adulto, sí se considera que hay en él una sustancia primera que le permite seguir siendo el mismo, a pesar de que el paso del tiempo lo haya modificado visiblemente. Ante esto, afirma Ricœur: “Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”¹⁰; de tal forma que se pueda decir que una semilla es el árbol, o que un bebé es el anciano, sin que la suma de sus modificaciones, a través del tiempo, se opongan a ello.¹¹

Es así que en la identidad narrativa “una forma de permanencia en el tiempo se deja vincular a la pregunta ¿quién? en cuanto irreductible a toda pregunta ¿qué? Una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: ‘¿quién soy?’”.¹² Ricœur se queda con el concepto de *ipseidad* porque es el que hace referencia a la ética y a la relación con la pertenencia por la alteridad: “no se puede pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*, aún cuando el uno encubra al otro.”¹³

Al momento de hablar de la narración, Ricœur vislumbra dos paraderos para la identidad: la identidad personal y la identidad narrativa. La primera se explica con el *idem* de la mismidad, por el objetivo que posee de explicarse individualmente; y la segunda se soporta en el *ipse*, debido

⁹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 111.

¹⁰ Ricœur, *Sí mismo como otro*, XIII.

¹¹ Los conocedores de Ricœur pueden reconocer que no es su objetivo, descartar terminantemente posturas diferentes. Por el contrario, si bien, serán criticadas ampliamente, estas notas serán fruto de un estudio comprometido, que a su vez tendrá como objeto conciliar entre opuesto. Por lo anterior, es importante tener presente que cuando Ricœur hace una distinción entre *ipseidad* y mismidad, no anula la mismidad, debido a que la mismidad va a apoyar a la *ipseidad*; la mismidad soporta y complementa a la *ipseidad*. También señala nuestro autor que no se puede hablar de una mismidad sin llegar un punto en el cual se requiera la *ipseidad* por esa adscripción que hace en la persona hacia una comunidad o hacia ciertas creencias. Tal explicación se puede confrontar en Ricœur, *Sí mismo como otro*, 118.

¹² Ricœur, *Sí mismo como otro*, 112.

¹³ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 116.

a que la narración es una historia que se construye en conjunto.

Ahora, la categoría de narración se vincula estrechamente con la categoría ética y moral, porque cuando el sí se describe, a su vez incluye en esa descripción una prescripción, puesto que se narra en cuanto a la relación que establece con los otros y por ello que los otros participan también de esa narración. Es decir, las características con las que el sí se describe, serán demostradas o puestas a prueba en la relación con el otro, de tal suerte que si el sí se dice justo, tal afirmación será ratificada o refutada en la medida que el sí sea justo con los otros.

Ricœur sostiene que “narrar [...] es desplegar un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según un modo hipotético”¹⁴; esto se debe a que, aún cuando el sí se propone acciones buenas, solo puede saber si en efecto fueron buenas, primero, al confrontarlas con el otro; y, en segundo lugar, por el desenlace que estas tengan. Solo hasta ese momento podrá salir del espacio hipotético. De allí que se pueda pensar que haya que apoyarse en puras buenas intenciones. Sin embargo, como se desarrolla más adelante, la intencionalidad por una vida buena no se resume en puras buenas intenciones; es en realidad, un compromiso tajante con la descripción que el sí hace de sí mismo, puesto que en tal descripción está incluida la relación con la normativa, ya que la moral, aunque no es inamovible, sí es un sentir estable; de modo tal, que incluso sus detractores se mueven en relación a ella y se reconocen a sí mismos como detractores y no como los verdaderos buenos.¹⁵

La identidad narrativa es el eje de la teoría de la acción y, a su vez, esa teoría narrativa es el eje de la teoría moral, porque “hemos hecho de la narración una transición natural entre descripción y prescripción”¹⁶. Un ejemplo claro se puede observar en la elaboración de una autobiografía: cuando se realiza el ejercicio de escribir una autobiografía, aparece el sesgo de decir, no lo que es, sino lo que debería ser; es un sesgo sutil, pero latente. De tal modo que la autobiografía lleva un talante descriptivo, pero a la vez lleva aparejado también un talante prescriptivo.

El sí va construyendo su identidad a partir de la narración que hace de sí mismo en la alteridad que comparte con el otro; *ipseidad* que se prescribe en el entrelazamiento con la historia que le precede, la que le acontece y la que vislumbra. Historia que construye y reconstruye con el otro.

¹⁴ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 174.

¹⁵ En este caso, no se está pensando en la confrontación de todas las culturas existentes en este mundo, sino en la relación entre individuos en una misma cultura.

¹⁶ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 174.

5. Conclusión

A lo largo de este capítulo se examinó lo que integra al ser del sí mismo, desde su definición en la distinción con el Yo de Descartes, pasando por la presentación de las cuatro dimensiones de su *ipseidad*, para concluir en la relación que el sí mismo establece con el mundo, en la descripción que hace de sí y a través de la cual se reafirma la *ipseidad*, porque al describirse el sí, hace una autoreflexión y en este ejercicio, necesariamente, se encuentra con los otros. Es a partir de este recorrido que se puede concluir en qué términos coloca este estudio a la persona y definir cómo la describe.

Pues bien, la persona es un sí mismo que se describe y describe al mundo en un mismo momento, porque el sí mismo es a su vez el mundo, está tejido en él y al mismo tiempo es un tejido de relaciones, cultura y acuerdos ético morales. Por tanto, el sí mismo nunca es individual, sino que se entrelaza a los otros, así como los otros se entrelazan a él; de modo que los otros no implican una separación, al contrario, son parte de un mismo conjunto que integra una red compleja de relaciones y con ella da forma al mundo.

Capítulo II. Sobre el carácter humano de la violencia

1. Introducción

Al hablar de la violencia como actos, tiene relevancia echar un vistazo a esa relación entre los seres humanos y la realización de estos actos, pues si bien la violencia con frecuencia es vista como algo aparte y que tiene existencia de forma individual, el presente trabajo busca mostrar, entre otras cosas, que esto no es así.

Es por ello que este capítulo tiene como objetivo ofrecer un panorama a partir del cual se profundice en el problema de la violencia, así como dar cuenta de las formas en que esta se ha manifestado y las relaciones que han establecido los seres humanos con los actos violentos, a fin de mostrar distintas maneras de valorar y ejecutar actos violentos, debido a que al comenzar a investigar surgen un sinnúmero de preguntas acerca de lo que es o no la violencia, a qué se enfrenta la humanidad en su presencia o incluso qué relación puede guardar la humanidad con esta.

Por tanto, este capítulo se divide en cuatro momentos, además de sus correspondientes introducción y conclusión, comenzando con la pregunta: 2. ¿Es el ser humano un ser violento?, apartado que aborda la relación entre el ser humano y la violencia, para indagar hasta dónde es inseparable tal vínculo. En seguida, con el subtema 3. Seres violentos, racionales y organizados, se toca la relación entre la racionalidad, la organización y los actos violentos, con el objetivo de indagar en el entrelazamiento de estos atributos que están presentes en el ser humano, y su relación pareciera no estar solo sustentada en una utilidad para la supervivencia, sino con objetivos completamente racionales, apartados de un mero instinto.

A partir de esta posible racionalidad de los actos violentos, es que se da pie a la pregunta que titula el apartado 4. ¿Hay un uso legítimo y humanizante de la violencia?, misma que encuentra algunas probables respuestas en posiciones como la de F. Fanon, que ofrece, al vislumbrar la posibilidad de que los actos violentos funjan como medio para recuperar la dignidad, una perspectiva muy distinta a las concepciones prohibicionistas de la violencia.

Por último, en contraparte a la perspectiva de Fanon, se aborda en el apartado 5. La violencia presente y sus categorizaciones, una noción de las diversas capas conceptuales que se deben tomar en cuenta al momento de hablar de violencia, donde se muestra, a través de H. Arendt, una crítica al uso laxo del concepto de violencia y de su valoración.

2. ¿Es el ser humano un ser violento?

Autores como René Girard¹⁷ y Pierre Clastres¹⁸ han hablado de la inseparabilidad entre ser humano y violencia. Declaración que se comprueba con apenas un vistazo a la historia de la humanidad, que se cuenta mediante guerras: ya sea por territorio, conocimiento, bienes o poderío.

Si bien los actos violentos han estado presentes en la historia de la humanidad, como es el caso de la guerra, también es cierto que las interpretaciones que se le han dado son considerablemente diferentes; por ejemplo, en algunos momentos la guerra ha tomado un papel glorioso y en otros se le ha visto como el peor error y vileza de la humanidad.

El viejo Sócrates, en una plática con Protágoras el sofista, hablando sobre lo que integra la virtud, donde uno de sus elementos es la valentía, expone lo hermoso que es ir a la guerra, debido a que se le tiene por algo bueno, bello y placentero¹⁹, digno de aquel que conoce y es practicante de la virtud.

En la actualidad, el concepto de violencia se ha vuelto tan popular que se ha retomado desde tantas aristas como pensadores hay al respecto, debido a que el presente se reconoce por su profunda inmersión en la violencia y, a la vez, por una ligereza peligrosa en la vulgarización de tal término. Es decir, en todos lados se habla de violencia, no solo en la academia; y al final del día, no es claro lo que se dice al respecto, más allá del largo anecdotario popular.

El problema de la violencia nos enfrenta a la afirmación de que siempre ha estado y va a seguir estando, porque nos es inherente. Tal condición exige pensar una y otra vez acerca de ella, aunque se haya hablado mucho del tema, puesto que las aristas son muchas y el presente un devenir. Si bien la relación con la violencia es inevitable, las formas en que se puede establecer son cuestionables y se pueden recrear.

La violencia no es algo que en sí misma guarde una carga negativa o positiva. Alberga las dos posibilidades y a partir del sentido que se le da es que puede resultar heroica o infame. Ir más allá del anecdotario común de asesinatos y vejaciones requiere hacer preguntas, cuestionar las respuestas inmediatas y detenerse en un esfuerzo por observar de otra manera el problema. Ese, precisamente, es el trabajo de la Filosofía: deconstruir las perspectivas aceptadas y mirarlas desde todos los sitios posibles, aun cuando ya se considere agotado el tema; así, profundizar en cada una

¹⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1983).

¹⁸ Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004).

¹⁹ Platón, *Protágoras* en Platón I de la colección "Grandes Pensadores" (España, Gredos, 2010).

de las concepciones propuestas, para crear más perspectivas. De esta manera obtener una mejor visión de los problemas complejos que distinguen a la humanidad. Por supuesto, uno de ellos es el de la violencia.

Es tan común escuchar mencionar la palabra violencia, que resulta complicado saber hasta dónde se extiende, o de qué tipo de violencia en particular se está hablando, porque se mencionan un sinnúmero de acciones violentas o manifestaciones de la violencia, que señalan una pluralidad de conceptos y la in-equiparabilidad de sus manifestaciones. Por ello es necesario resaltar que esta investigación no se propone abonar una nueva definición al término violencia.

Esta investigación parte de la aceptación de que la relación con la violencia no es solo contemporánea, pues como lo dice René Girard, en su libro *La violencia y lo sagrado*²⁰, hay una inseparabilidad entre humano y violencia, reflejado desde cualquiera de los textos sagrados en todas las culturas, formando incluso parte de la creación humana en las respectivas mitologías, donde se le daba un lugar sacro a dicho vínculo, teniendo de referente el sacrificio animal hacia las deidades como significativo derramamiento de sangre.

Por su parte, Pierre Clastres en su libro *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*²¹, hace notar el deficiente lugar que los investigadores le dieron a la violencia en la descripción de las sociedades primitivas, donde parece que se debiera entender que el único vínculo aceptable con la violencia es el del repudio, considerándolo un signo de atraso y deshumanización, lo que para Clastres no es más que un error llegado por prejuicios, ignorancia y las limitaciones de los propios contextos de esos eruditos. Tal es el caso, según Clastres, de Hobbes cuando hace referencia al “estado natural” como estado de guerra de todos contra todos, como un sin sentido.²² Para Clastres la guerra no proviene de ese *estado natural*, porque éste sería el del cazador que emplea la violencia para alimentarse, objetivo que no le pertenece a la guerra, no tienen como fin comerse a sus rivales, y no es el caso, ni siquiera en comunidades caníbales.

La violencia, si bien es inseparable del ser humano, la forma en que se realiza no es natural; es una construcción social y cultural, donde cada uno de los agentes que la integran cumplen una función específica conforme a los resultados que se esperan de ella.

²⁰ Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.

²¹ Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004.

²² “Thomas Hobbes opone la figura no real sino lógica del hombre en su *condición natural*, de un estado de los hombres antes de vivir en sociedad, esto es, ‘bajo un poder común que tiene a todos a su merced’. Pero ¿cuál es el rasgo distintivo de la condición natural de los hombres? La ‘guerra de todos contra todos’” (Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, 11).

3. Seres violentos, racionales y organizados

Si bien Platón en el *Gorgias* no aborda directamente la violencia, sí centra la discusión en la posibilidad de una enseñanza de las virtudes que se contraponen o separa al hombre de su carácter violento.

Según Gorgias, los seres humanos están dotados de la virtud política, todos la pueden desarrollar y eso les permite sobrevivir formando sociedades organizadas. Es decir, la virtud política se coloca como una oposición al mundo salvaje en el que cada cual intenta sobrevivir, pero al ser el humano un animal desprovisto de atributos físicos que le permitan competir con los otros, es provisto entonces de sabiduría, pero ésta no se puede aprovechar más que en conjunto, de allí que la virtud política le sea indispensable para su existencia.

Siglos adelante, Thomas Hobbes, en 1651, pone a la política como una posibilidad de relacionarse en sociedad, es decir en contraposición a la violencia como estado de naturaleza del hombre, cosas que ya se describen en el mito que cuenta Protágoras²³ de la creación de la humanidad y cómo fue que Zeus les dio a los hombres la virtud política para que no se extinguieran por sus carencias como animales y la poca posibilidad de relacionarse, que tenían entre ellos, así la política les permitiría civilizarse mediante su organización política y el entendimiento de la misma. Es decir, no se trataba solamente de tener reglas para seguir y así poder estar regulados, sino que cualquiera contaría con la posibilidad de entender el orden social, valorarlo y poder seguirlo.

Hobbes entonces propone que la única forma de salir de ese estado natural en el que cada cual usa su violencia para defenderse, causando una condición permanente de guerra sin sentido, pueda entregar su parte de violencia al Estado, para que de esta manera el Estado funcione como un concentrador de la violencia, administrándola y ejerciéndola solo en beneficio del crecimiento social, digamos por el bien de todos; de esta manera se mantiene la paz y cualquiera que atente contra este objetivo pueda ser sancionado.

Clastres no está de acuerdo con ese estado de naturaleza que señala Hobbes, hace evidente la relación de la humanidad con la violencia y se opone a la idea generalizada de una violencia vinculada enfáticamente a las sociedades primitivas, como si solo se hubiese desarrollado en ese tiempo y fuera un equivalente de atraso; por ello acusa a los intelectuales responsables de tales aseveraciones como desconocedores de los significados y matices que las guerras pudieron

²³ “Protágoras” en *Platón I* de la colección Grandes Pensadores, (España: Gredos, 2010).

implicar en esas sociedades primitivas, así como el inadecuado lugar que le dieron como si fuese algo opuesto a la humanidad.

4. ¿Hay un uso legítimo y humanizante de la violencia?

Al paso del siglo XX como un mayúsculo derramamiento de sangre, inmerso está Frantz Fanon, donde hace uso del término de violencia a partir de su profundización en el tema del colonialismo y la descolonización. A partir del Apartheid, las colonias en África, la guerra en Argelia y otros modos de deshumanizar a los negros, es que Fanon escribe el libro “Los condenados de la tierra”, como un esfuerzo por señalar la necesaria y urgente descolonización, donde no se trata solo de descolonizar al colonizado, sino de descolonizar también al colono, porque aún los que no golpean o abusan directamente del negro, tienen una responsabilidad directa al ser beneficiarios de la colonia.²⁴

La colonia, señala Fanon, ha tenido el resultado de dividir al pueblo entre los colonos y los colonizados, creando dos mundos en un mismo espacio, donde unos viven sobre la deshumanización de los otros; de allí que el camino no sea que se lleven bien, sino que uno de ellos desaparezca para siempre, que quede sepultado: “la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera”²⁵; es decir, el de la violencia. Para Fanon, el único camino para la descolonización es el que abre la violencia, porque los colonos no están dispuestos a dejar tranquilamente sus privilegios o a encontrar razón en los que ya han deshumanizado; “la impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista”²⁶. Por ello que no exista otra opción que la de arrancarles la humanidad que les robaron.

Robo que se realizó en buena parte por los que figuran como intermediarios del poder: entre los más marginados (regiones coloniales) actúa la policía; y en las sociedades capitalistas, la iglesia y la escuela (adoctrinadoras). El caso es enseñarle a los colonizados que no conviene moverse ni cambiar las cosas en lo más mínimo, ya sea que se les muestre a golpes tal afirmación o se les arraigue a partir de la moral.²⁷ Así es que se va construyendo una afrenta a la violencia, ya sea por moral o por una educación en la debilidad a base de golpes. La violencia genera en el

²⁴ Sartre mediante su estrecha relación intelectual con Fanon escribe la introducción a *Los condenados de la tierra* y allí apunta que lo primero es darse cuenta de la responsabilidad que de la colonia tienen todos, para sentir vergüenza de los abusos de los que también son responsables.

²⁵ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 31.

²⁶ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 35.

²⁷ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 33.

colonizado, la capacidad de actuar, salir de la obediencia, y actuar por una voluntad propia que antes no le pertenecía; un reconocimiento de sí mismo, de su humanidad y con ella la dignidad, el coraje y la indignación por los grandes esfuerzos deshumanizantes en su contra.²⁸

Por su parte, Hanna Arendt, en 1970, apuesta más a una erradicación de la violencia a partir del Estado como ejecutor de las leyes, no dejándose persuadir por el pasado, para así evitar el favorecimiento a los negros solo por remordimiento. Arendt se opone a las ideas libertarias de Fanon, que según ella, solo han venido a confundir las cosas, debido a la falta de comprensión que han tenido las masas.

Arendt llama la atención sobre un elemento muy relevante en las actuales posibilidades de la guerra, esto es, el desarrollo tecnológico que le quita el atractivo, debido a que su desarrollo más bien conduciría al exterminio de la humanidad. Por lo que lo conveniente es la disuasión; pero al parecer esta disuasión se establece a partir de la acumulación de armas y tecnología bélica.

La violencia siempre necesita herramientas, dice Arendt citando a Engels; por tanto, el peligro del desarrollo tecnológico bélico radica en que, siendo los medios para la disuasión, puedan superar a su fin y que no hay la suficiente discusión al respecto, que en lugar de eso se incurre en pseudociencias que lo que hacen es estimar el impacto del uso de tales medios, pero nada de esto puede ser objetivo, debido a que en una guerra los daños no dependen de las cifras calculables, sino que se tienen en muchos otros sentidos. De allí que apunte a una obligación de pensar (haciendo referencia al quehacer filosófico):

...la razón principal de que la guerra siga con nosotros no es un secreto deseo de muerte de la especie humana, ni de un irreprimible instinto de agresión ni, final y más plausiblemente, los serios peligros económicos y sociales inherentes al desarme sino el simple hecho de que no haya aparecido todavía en la escena política un sustituto de este árbitro final.²⁹

Nadie consagrado a la Historia y a la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración.³⁰

Para Arendt, la violencia en los hechos, por más énfasis que se le quiera dar, se convierte en un acto marginal, porque termina siendo el medio para algo más: "...siempre se presta relieve

²⁸ Sobre la no violencia señala Sartre "Compréndanlo de una vez: si la violencia acaba de empezar, si la explotación y la opresión no han existido jamás sobre la Tierra, quizá la pregonada "no violencia" podría poner fin a la querrela", en la introducción al libro de Fanon. (P. 23).

²⁹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2008), 12.

³⁰ Arendt, *Sobre la violencia*, 16.

a la continuidad política o económica, a la continuidad de un proceso que permanece determinado por aquello que precedió a la acción violenta.”³¹ Si la violencia es siempre el medio para alcanzar otra cosa, ¿es posible que ese medio sea otro?

5. La violencia presente y sus categorizaciones

Arendt señala la imagen del siglo XX, dibujada por las guerras y una intrusión masiva de la violencia, como aquello que llevó a que los herederos de ese tiempo rechazaran la violencia de inmediato, ayudando a desarticular nuevas guerras (como la de Vietnam) a través del rechazo; sin embargo, la autora muestra su actualidad (1969) como un momento caótico en el que se han entendido mal los textos, tanto de Marx como el de Fanon, con los que se abanderó un uso de la violencia por la violencia, que sirvió como estandarte para los movimientos estudiantiles, a los que no les resta importancia, sino que cuestiona seriamente en sus fines, considerando que la respuesta que se les ha dado a esas revueltas ha sido movida más por remordimientos del pasado, que por la razón misma de la formulación de esas quejas, respuesta que ha mostrado un rostro muy atractivo de la violencia como medio para ejercer presión y conseguir concesiones del Estado, más por presión que por ser peticiones válidas.

Arendt detecta en las manifestaciones estudiantiles una glorificación y exaltación casi retorcida de los textos sobre revolución, guerra y violencia, que movilizan a tantos jóvenes, que por otro lado no consideran que el mundo o ellos vayan a existir por mucho tiempo “En palabras de George Wald, ‘Con lo que nos enfrentamos es con una generación que no está por ningún medio segura de poseer un futuro’”³². Esto ha sido el cultivo perfecto para una exaltación desmedida de la violencia como el camino predilecto para conseguir cualquier cosa, donde se han utilizado solo algunas de las palabras de Fanon. Donde, según Arendt, se han llevado a un extremo peligroso y nada fructífero, porque al aceptar las demandas de los negros, solo por remordimiento, sería de nuevo un caso de racismo, que conseguiría quitarle importancia a las verdaderas demandas de otros. Arendt no ve con buenos ojos el que los blancos se culpen por el pasado de los negros, porque eso no reivindica la lucha de los ancestros esclavos, sino que solo les ofrece una zona de confort gratuita a cualquiera que se quiera aprovechar de la situación. Algo que, a sus ojos, sigue siendo racismo.

³¹ Arendt, *Sobre la violencia*, 17.

³² Arendt, *Sobre la violencia*, 29.

Para la cuestión de la violencia en el terreno político, Arendt propone una distinción tajante entre violencia y poder, porque al parecer hasta ese momento se ha considerado a la violencia como una manifestación del poder, defendido así por varios teóricos, como Sorel, Wright Mills y Max Weber. Porque si equiparamos estos términos, entonces podríamos aceptar que si el objetivo del poder es mandar y ser obedecido, entonces el poder más eficaz sería el del cañón de un arma, donde el problema sería la dificultad para diferenciar la orden de un policía a la de un delincuente³³, cualquiera de los dos puede ejercer el “poder” que le otorga el arma.

Arendt es muy puntual en la necesaria distinción de estos términos, ofreciendo como ejemplo de la distinción entre poder y violencia, donde el poder se construye a partir del sustento de un apoyo en número, indispensable para cualquier forma de gobierno. En sus palabras: “Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos”³⁴; es por esa estrecha relación que la violencia se confunde con el poder, por esa tentación de lograr que otros hagan lo que uno quiere.

De este modo es que Arendt se opone a la sinonimia de términos como poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia, que si bien al hablar solamente de dominio se pueden ver como palabras iguales porque cumplen una misma función, al despegarse un poco de ese sentido se hacen notorias sus distinciones.

Está en Ricœur la propuesta de una ética a partir del reconocimiento del otro en relación con el sí mismo. La relación con los actos violentos se establece a partir de las interacciones que se establecen entre las personas, de allí que la problemática se centre en la manera en que se puede seguir conviviendo en sociedad, pero sin anular la posibilidad del conflicto; al contrario, planteándose una permanente actualización de las relaciones humanas a través de esa constante tensión violenta.

6. Conclusión

Este capítulo sirvió para plantear un panorama de la violencia mostrando que esta no es un ente separado, sino que corresponde de forma adjetival a las acciones realizadas. Es decir, de los actos que realizan los seres humanos, algunos son violentos, o los seres humanos son violentos; pero, en

³³ Arendt, *Sobre la violencia*, 51.

³⁴ Arendt, *Sobre la violencia*, 57.

definitiva, no se vislumbra un ente llamado violencia que ataca a la humanidad, sino que es la misma humanidad la que se mueve a través de sus actos violentos.

En este recorrido esclarecedor, se abordaron cuatro momentos; en el segundo apartado se abordó la pregunta por la relación entre el ser humano y la violencia, concluyendo que la humanidad está unida a sus acciones violentas: en efecto, el ser humano es violento y proporciona un sentido a ese actuar, de tal modo que le da lugar en su cotidianidad. Punto que condujo al tercer apartado, donde se mostró que, si bien el ser humano requiere para su supervivencia el perfeccionamiento de la organización y el establecimiento interacciones racionales, además de acciones violentas, estas últimas no son necesariamente un signo de atraso o una contraparte a la civilización, sino que al mismo tiempo, estos atributos se entrelazan en la cotidianidad de la humanidad.

Ante tal conclusión, un cuestionamiento abrió paso al cuarto apartado: ¿Hay un uso legítimo y humanizante de la violencia?, donde se observó de la mano de Fanon que la violencia también puede tener un lugar humanizante, cuando es el victimizado quien se abre paso de ese lugar en perenne desventaja y mediante la violencia arrebatada a sus violentadores la dignidad que le había sido robada, y así se apropia, también, de su libertad.

Por último, en el cuarto apartado la mirada de H. Arendt permitió distinguir una posición contrapuesta a la anterior y observar las diversas capas conceptuales que se deben tomar en cuenta al momento de hablar de violencia, concluyendo que la fragmentación conceptual del término violencia lleva a mezclar un sinnúmero de sitios y sentidos que se acunaron al término de violencia.

Es a partir de dichas conclusiones que surge la necesidad de revisar el concepto de política como escenario siguiente al individuo y sus relaciones, de este modo es que el siguiente capítulo se propone acudir a los griegos para profundizar en tal concepto, así como en el lugar que, en tanto ello, recibe la violencia.

Capítulo III. Violencia y Política

1. Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo indagar en cómo el significado que adquiere la política modifica el sentido y lugar que se le da a los actos violentos, ya que es la política la que va dando forma a la organización de los grupos, y en consecuencia, influye también en su actuar, mismo que, como se ha visto anteriormente, es por momentos violento, pese a la racionalidad de los seres humanos, de modo que los actos violentos adquieren una presencia distinta en la organización y en las relaciones de tales agrupaciones.

Por tanto, este capítulo se divide en cinco subtemas, sin incluir la introducción y conclusión del mismo, comenzando con el apartado 2. La construcción de la *pólis*, donde se describe el contexto en el que se construye la *pólis*, con el objetivo de comprender los procesos sociales que permearon su aparición y desarrollo, así como la relevancia que va adquiriendo el concepto de política. En seguida, con el apoyo del *Protágoras* de Platón, se profundiza en el apartado 3. La virtud política, en la noción que los griegos tenían de dicha virtud y la relevancia de su práctica, así como la posibilidad de la separación entre la virtud y los actos violentos.

No obstante, ante la sospecha de que la perspectiva griega no permaneció inamovible, se indaga en el apartado 4. La deformación de la política, sobre las transformaciones que sufrió el concepto griego de política, al pasar de un *zoon politikón* a un *animal socialis*, y cómo tal traducción podría afectar la concepción griega de la vida política, y con ello el espacio público y la libertad. Este hecho no fue aislado, de modo que en el apartado 5. El cambio de paradigma, se averigua sobre el proceso a través del cual se desarrolló tal transformación del concepto de política, hasta consolidarse en la Edad Media, y de qué forma, podría influir el cambio de noción temporal y espiritual, presente en este periodo, en la integración de otros elementos en la concepción de la política de las sociedades modernas.

Es así que en el apartado 6. La política en la Modernidad, se analizan elementos de esta nueva noción de política que se estaba asentando en medio de todos los cambios que implicó la culminación de la Edad Media y las novedades que trajo consigo el inicio de la Modernidad. Al llegar a este punto, ¿sería posible regresar a la política de los griegos? ¿Es acaso posible pensar que la noción griega de la política sería de utilidad para la nueva época?

2. La construcción de la *pólis*

A partir de los estudios que Hannah Arendt realiza sobre la Modernidad, retoma el concepto de política desde lo que este significó para el pensamiento griego antiguo y lo contrasta con el concepto de política utilizado en la Modernidad. Camino a partir del cual muestra la transformación que este término sufrió tanto en su constitución conceptual, como en la influencia que pudo tener en el Estado Moderno. De modo que, desde la visión de Arendt, se suplió la concepción de política por la idea de sociedad, anulando la distinción entre los espacios público y privado; dando como resultado, también, el cambio de lugar que tuvo la violencia, la cual pasó de un espacio pre-político al uso cotidiano y desmedido por parte del Estado³⁵.

Antes de abordar el concepto griego de política, del que Hannah Arendt parte, es necesario observar el mundo de la Grecia antigua, con la finalidad de comprender los elementos que giraron en torno a la constitución de la Ciudad-Estado; por ello, este estudio inicia con la exposición de la relación que en la Grecia antigua se tenía con la naturaleza, debido a que para los griegos, la posibilidad de separarse de su propia condición de animales carentes y llenos de necesidades se consolidaba solamente a través del reconocimiento mismo de la grandeza e inmortalidad de la naturaleza; aunado al replanteamiento de ellos mismos mediante su lugar en el mundo. De allí que era una preocupación sobresalir y marcar una huella, más perdurable que el escaso tiempo en el mundo. Explicado en otras palabras, en la relación con la naturaleza se puede observar la lucha constante del hombre por equipararse a la inmortalidad de esta y separarse de la propia condición mortal y efímera.

La política apareció en la Grecia antigua a partir de la conformación de la *pólis*, la Ciudad-Estado griega, que en un inicio surgió como un proceso histórico gestado a partir de las necesidades de supervivencia por las que pasaban las agrupaciones humanas dispersas, las cuales se unieron en sociedad para hacer frente a las penurias que compartían. Y al ser solucionada esa primera fase de la necesidad, se conformó entonces la ciudad-Estado, que pudo gestar en ella la política. Ésta última se convirtió para los griegos en aquello que los hacía dignos de humanidad. Los ciudadanos, al lograr cubrir sus necesidades vitales, también conseguían separarse de éstas, de tal manera que se podían permitir dedicarse ampliamente a aquello que los reafirmaba como hombres, o sea, las cosas trascendentes, y, por tanto, inmortales; aquellas que no descansan en la vitalidad. Heráclito

³⁵ Aunque Hannah Arendt aborda el concepto de Estado en la modificación que tuvo dentro de una historia universal, solo hace referencia al desarrollo de la historia Europea.

abona una frase que ilustra esta idea: “[quienes] ‘prefieren la fama inmortal a las cosas mortales’, son verdaderamente humanos; los demás, satisfechos con los placeres que les proporciona la naturaleza, viven y mueren como animales”³⁶.

Esa importancia por lo inmortal se establece a partir de la relación que los griegos tuvieron con la naturaleza que, como explica R. G. Collingwood, la idea de naturaleza estaba vinculada al saber, debido a que la naturaleza era concebida como un mundo de movimiento vital, ordenado, que no solo estaba vivo, sino que era inteligente: “no solo era para ellos un enorme animal con su ‘alma’ o vida propia, sino un animal racional con su ‘mente’ propia”³⁷. De esta manera, la inteligencia de los habitantes del mundo —incluidos los humanos y cualquier forma de vida— estaba vinculada o participaba de esa naturaleza racional. En otras palabras, si los seres humanos, o cualquier otro ser, eran racionales, lo eran porque la naturaleza —el mundo en el que habitaban—, lo era en principio; por ello, “argüían que la vida y la inteligencia de los seres que habitan en la superficie de la tierra y en las regiones adyacentes a ella representaban una organización local especializada de esta vitalidad y racionalidad que todo lo impregnaba”³⁸.

Esta cosmogonía del mundo griego³⁹ entrelazada a la grandeza de la naturaleza que rodea e impregna todo, fue desarrollada profundamente por los naturalistas, cosmólogos; también nombrados presocráticos, quienes dedicaron sus escritos a buscar el arjé, principio creador que diera origen y orden a todo aquello que componía el mundo. Sin embargo, con la aparición de la filosofía socrática y los diálogos platónicos, se marcó una diferencia en la relación y concepción de la naturaleza. Con los *Diálogos*⁴⁰ Platón surgió la separación entre el alma y el cuerpo, dejando en segundo plano la teoría sobre la naturaleza que hasta ese momento había sido el principal campo de estudio.

³⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993), 31-32. Apoyándose en una cita del fragmento 29 de Heráclito: “Los mejores prefieren una cosa sobre todas: en vez de lo perecedero, fama sempiterna. Mientras que los más se sacian como animales.” Colección popular, *Los presocráticos*, Trad. Juan David García Bacca, (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 241.

³⁷ R. G. Collingwood, *Idea de la Naturaleza*, Trad. Eugenio Imaz (México: Fondo de Cultura Económica: 1950), 14.

³⁸ Collingwood, *Idea de la Naturaleza*, 14.

³⁹ La distinción entre cosmogonía y cosmología radica en los estudios filosóficos que se aplican a la segunda, por eso podemos decir la cosmogonía de los pueblos indígenas, debido a que es la manera en la que se plantean la creación del mundo, del cosmos. Mientras que al hablar de cosmología nos referimos específicamente a los tratados filosóficos sobre la manera en que se planteaban, en este caso los griegos, la conformación del universo.

⁴⁰ La Filosofía de Platón es emblemática por su gran capacidad narrativa, donde el formato del diálogo, posibilita la flexibilidad de encarar diversas posturas y argumentos sobre un tema, ya sea mostrando su acuerdo o diametral desacuerdo. Como García Gual, lo describe claramente, el diálogo “presencia viva y originaria del logos”, permite que Platón haga honor al gran Sócrates con ese estilo que va más allá de un género literario, pues su objetivo es el de poder crear un espacio mental que semeje al discurrir oral con el que se llevaba la vida en la *pólis* y que era la manera en la que enseñaba el ágrafo maestro. Carlos García Gual, “Prólogo”, en *Platón I* de la colección Grandes Pensadores, (España: Gredos, 2010), IX-XV.

Para Collingwood, se explica este cambio de lugar de la naturaleza por la modificación de la relevancia en los temas que en ese momento se estaban tratando; es decir, era el momento de dar paso al estudio de la ética, la política y la lógica. Por ello Platón debía pensar en un alma eterna que no dependiera en absoluto del cuerpo, y colocara así la razón en un lugar supremo e imperecedero. Hannah Arendt suma a esta visión la idea de que, más que la razón, fue la contemplación y con ella el pensamiento, lo que se colocó en ese lugar imperecedero, dando una especial importancia a la eternidad por encima de la inmortalidad.

Sin embargo, a pesar de que la naturaleza había quedado en segundo lugar, no fue desplazada y tampoco había en relación a ella un vínculo negativo, pues, cuando Platón pensaba en un tiempo anterior, no veía allí el lugar de la barbarie, el atraso y lo bestial. En todo caso, reconocía la desorganización, pero no del mundo, sino del humano en relación al mundo; debido a que la naturaleza era la inmortalidad y la perfección, a tal grado que también se manifestaba como inmóvil; pues en ella radicaban los ciclos imperecederos de la vida.

Entonces, pensar en un tiempo anterior, era remontarse a la aparición del hombre en el mundo, donde la naturaleza se manifiesta como movimiento generador y sabio, siendo el hombre el que trata de incorporarse a tal sabiduría.

En este contexto, surge la *pólis*, a través de los procesos de sinecismo, donde las pequeñas poblaciones se unían en un espacio territorial que reclamaban como propio; de esta manera, las personas tenían más fuerza que cuando estaban separadas, ya fuera para enfrentar a los animales salvajes, o a los invasores que quisieran despojarlos de sus tierras o apoderarse de sus bienes. Pensemos que “la base económica prioritaria de las sociedades antiguas [era] la tierra”⁴¹, entonces, los que vivían dispersos eran más vulnerables que los que se unían, porque les era más difícil proteger esa tierra. Tal vez de allí provenga esa insistencia de la *pólis* en un espacio determinado, del cual se podía ser desterrado al no cumplir con las normas establecidas. De modo que el indigno habría de perder la tierra al ser sacado del territorio. “La *pólis* era un espacio de integración pero lo era [también], como la otra cara de la misma moneda, de exclusión.”⁴²

En cuanto a la integración, la diferencia que marcaron los griegos con la invención de la *pólis*, fue la de una cercanía con sus ciudadanos, debido a que ellos podían participar del orden instituido, no solo siguiendo las leyes establecidas, sino incluso en la modificación de éstas, a

⁴¹ Adolfo J. Domínguez Monedero, “La Grecia arcaica”, en *Historia antigua (Grecia y Roma)*, Coord. Joaquín Gómez Pantoja (España: Ariel, 2003), 90.

⁴² Domínguez Monedero, “La Grecia arcaica”, 91.

través del reconocimiento de un consenso entre iguales⁴³ que había que tratar de respetar y preservar⁴⁴, pues esto se proponía como un fin común; que no pretendía ser impuesto, sino ser algo que se deseaba y establecía de común acuerdo.

La *pólis* no era una simple unión necesaria para preservar la supervivencia humana. En ella se precisaba la contemplación, el estudio y la práctica de las virtudes, debido a que los griegos, si bien sí iniciaron la conformación de una *pólis* para la supervivencia, apenas pudieron resolver las necesidades que les apremiaban, se enfocaron a cosas que se orientaban a la trascendencia. Al estar rodeados de la inmortalidad de los dioses y la naturaleza, sus objetivos no coincidían con un excesivo interés por su vida; al contrario, tal interés les ataría más a su mortalidad como animales humanos, condicionados a su frágil vida. En cambio, en la afirmación de su originalidad irrepetible, buscaban aquellos actos que les permitieran sobrepasar los condicionamientos dados por su humanidad, y así demostrar su capacidad de realizar actos trascendentales, o sea, inmortales⁴⁵.

Por consiguiente, a través de la mirada de Hanna Arendt se puede resaltar que tal organización incluía dos vidas que se complementaban: la vida privada perteneciente a la familia, donde se resolvían las necesidades en torno a la supervivencia, y la *bíos politikós*, espacio público dedicado a la acción⁴⁶, en la manifestación más clara de las individualidades, donde cada cual se esforzaba por ser mejor que los otros. Es así que el espacio de la política era el espacio de la libertad, en consecuencia que todos los allí reunidos eran iguales, porque nadie mandaba por encima de los otros, ni recibía órdenes. Como resultado, no había ninguna atadura ni dependencia entre ellos, obteniendo un espacio de libertad pura.

La *bíos politikós* (donde surge la esfera de los asuntos humanos) estaba integrada por la acción (*práxis*) y el discurso (*léxis*), “el pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y la misma clase, lo que originalmente significó no solo que la mayor parte de la acción política, hasta donde pertenece al

⁴³ Cuando se habla de iguales se refiere a los ciudadanos, que eran los aristócratas, sin incluir mujeres, niños, ni personas de medio o inferior nivel social.

⁴⁴ Domínguez Monedero, “La Grecia arcaica”, 92.

⁴⁵ Arendt señala que a partir de Platón se traslada la importancia de la *vita activa* a la *vita contemplativa*, de tal manera que su anhelo pasó de la inmortalidad a la eternidad.

⁴⁶ La primer referencia que haremos a la acción, concepto central en el planteamiento de Arendt sobre la política, será para observar la motivación de los actos trascendentales a los que hemos hecho referencia en la relación de los griegos con la naturaleza inmortal, pues la única posibilidad de equipararse a la natura y despegarse de su condición mortal es a través de su originalidad, de su capacidad de acción, pues solo los hombres tendrían la capacidad de modificar lo existente, la naturaleza perdura, se mantiene inmóvil, pero el hombre, es a la vez fugaz, perecedero e insignificante en comparación con la Natura, sin embargo es también el agente de cambio, pues su existencia modifica al mundo.

margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción”⁴⁷. Por ello, los asuntos eran resueltos mediante la disuasión, y no con la violencia. Esta última, más bien se situaba dentro de un momento pre-político, que terminaba cuando se abría el espacio público de la política. Entrar a la *bíos politikós* implicaba haber resuelto las necesidades vitales, por lo que ya no había motivo para recurrir a la violencia; de allí que “Ser político, vivir en una *pólis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y persuasión, y no con la fuerza y la violencia.”⁴⁸

3. La virtud política

La *bíos politikós* se sustentaba en el entendido que tenían los griegos de que el hombre era un *zoon politikón* (animal político), porque tenía en él esa capacidad para comprender las relaciones humanas, al mismo tiempo que podía desarrollarse en las cosas bellas, o sea, las virtudes. La política relacionada al ser humano se puede identificar con mayor claridad en el mito de Prometeo que se narra en el *Protágoras* de Platón, donde se describe la virtud política como algo tan propio del hombre que incluso estuvo presente desde la creación de la humanidad misma, siendo a la vez supervivencia y vínculo con lo divino.

En el *Protágoras*, Platón narra de qué manera el hombre recibió la virtud política como medio y objeto para asegurar la preservación de su especie y cómo a partir de la práctica de las virtudes el hombre logra distinguirse de su condicionamiento⁴⁹.

Para comprender mejor el sentido de este diálogo⁵⁰, es necesario participar de la discusión que llevan Sócrates y Protágoras, que gira en torno a la posibilidad o imposibilidad de enseñar las virtudes.

⁴⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Ediciones Paidós, 1993), 39-40.

⁴⁸ Arendt, *La condición humana*, 40.

⁴⁹ También es posible encontrar en este diálogo que Platón establece una separación entre el ser humano y la violencia a través de la virtud política, acentuando a la vez una separación del hombre con la naturaleza.

⁵⁰ El diálogo muestra la anécdota que Sócrates le relata a un amigo suyo, donde comienza con Hipócrates, hijo de Apolodoro, que va a buscar a Sócrates para invitarlo a ver al gran Protágoras, conocido por su sabiduría. Él acepta acompañarlo, debido a que le preocupa la aspiración del joven, considerando que el dejarse instruir en la formación del alma no es cosa sencilla ni que se pueda tomar a la ligera, “los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden [como comerciantes]; y seguramente algunos también desconocerán de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y de mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma.” [Platón, “Protágoras”, traducción y notas de Carlos García Gual, en *Platón I* (España: Gredos, 2010), 313 d-e.] Por ello, Sócrates señala que existen grandes riesgos que puede tener una persona al dejarse guiar o enseñar por un sofista sin tener previamente una preparación que le permita discernir lo benéfico de lo dañino entre un conocimiento y otro, puesto que esos saberes se alojan en el alma y si no se es selectivo con lo que se toma puede enfermar sin siquiera ser consciente de ello. Por tanto, afirma que no es enseñable la virtud y reta a Protágoras a que demuestre lo contrario.

Protágoras, conocido por su desempeño como sofista, considera posible la enseñanza de las virtudes y del mismo modo ve esa capacidad en su oficio. Sócrates se opone seriamente al trabajo de los sofistas, pues observa el peligro inminente de la desdicha en la que pueden caer sus jóvenes aprendices que no cuentan con la capacidad suficiente para escoger, entre los saberes que ofrecen los sofistas, cuáles les son apropiados y cuáles no.

Por su parte, el sofista cree que la virtud política está a en el ser humano, pero que necesita de ayuda para ser desarrollada; por tal motivo, las enseñanzas de un maestro pueden guiar esa capacidad inherente al hombre. De tal manera que, Protágoras se sirve de su propia versión del mito de Prometeo para relatar el origen de la humanidad y su preservación, vinculados íntimamente con la dádiva de la virtud política.

En consecuencia, la discusión que se inclinaba a la posibilidad de la enseñanza de las virtudes, pasa a colocar todo el énfasis en la virtud política, por ser aquella que les permitiera no solo las relaciones humanas, sino la supervivencia de la especie a partir de la organización como medio para suplir sus carencias en comparación con el resto de los animales.

En el mito⁵¹ relata Protágoras que los dioses se dieron a la tarea de crear las razas mortales debido a que ya había llegado su tiempo de existir; las comenzaron a elaborar de tierra y fuego, añadiendo otros elementos. Entonces les encomendaron a Prometeo y Epimeteo que les repartieran las capacidades equitativamente a estos nuevos seres; el segundo convenció al primero de encargarse del reparto, para que luego el otro lo revisara.

Así fue que Epimeteo repartió con sabia equivalencia las características físicas entre los animales, dándoles atributos diferentes a unos y otros, de modo que ninguno resultara favorecido por encima del resto, para que al vivir todas las especies en el mismo espacio ninguna pereciera. Y lo mismo hizo con el alimento.

Justo cuando Prometeo llegaba a revisar cómo iba la encomienda, Epimeteo se acababa de percatar de que era la hora de que apareciera la especie humana y él ya había agotado todas las capacidades en los animales:

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo, que venía a inspeccionar el reparto y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección

⁵¹ Platón, “Protágoras”, 320 d- 322 d.

para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego – ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien– y así, luego la ofrece como regalo al hombre.⁵²

Aún con estos grandes regalos, los humanos no consiguieron mantenerse como especie, debido a que les hacía falta la virtud política, que solo estaba en manos de Zeus y aparte bien vigilada por sus centinelas, poder y violencia⁵³ —motivo por el cual no pudo ser robada por Prometeo—; pero el dios vio que los humanos vivían “en dispersión y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece.”⁵⁴

Al ver esto Zeus, temiendo la extinción de los humanos, envió a Hermes para que les llevara la virtud política y con ella el sentido moral y la justicia, ordenándole que se los diera a todos sin excepción, para que pudieran existir las ciudades y todos comprendieran su funcionamiento y sentido.

A diferencia de los otros conocimientos, como la medicina, donde bastaba con que algunos la comprendieran para que todos los demás fueran beneficiados de ese saber, en el caso de la virtud política era completamente necesario que todos conocieran de ella, de lo contrario no les sería posible entenderse y organizarse entre ellos, imposibilitando la existencia de las ciudades. Por tal motivo, también mandó el dios que a quien no comprendiera o se negara a ejercer la virtud, se le castigara y encaminara⁵⁵, pues al ser la virtud política una característica humana, el criminal debía ser tratado más como un enfermo; de allí que el castigo tratara de enfocarse como una cura, por tanto al no ver mejoría, se le expulsaría como a un enfermo incurable, al insistir en su inadaptación.

Así Protágoras termina de contar su versión del mito de Prometeo, exponiendo que, por lo dicho, podía explicarse lo normal que era exigir a la gente que actuara conforme a la justicia y el entendimiento de la política, porque si alguien tenía una deficiencia física o no conocía de algún oficio o saber matemático, nadie se lo reprocharía, pero que si no podía convivir en sociedad o

⁵² Platón, “Protágoras”, 321 c-d.

⁵³ Cfr. Platón, “Protágoras”, n. 28, 253.

⁵⁴ Platón, “Protágoras”, 322 b.

⁵⁵ Protágoras señala que incluso cuando se les castigaba a los que habían hecho algún mal, lo que se esperaba era que aprendieran y pudieran integrarse finalmente a la sociedad, de allí que la pena esté pensada como enseñanza y no como venganza, ya que de pensar en que el malhechor no tuviera remedio, lo que se proponía era la eliminación. Puesto que en esta línea argumentativa no tendría caso el castigo por el castigo, eso no beneficiaría a la ciudad; en consecuencia, por lo menos se debería pensar en un castigo ejemplar, Platón, “Protágoras”, 324 a-c.

seguir las leyes, eso sí que se le haría ver de inmediato, pues molestaría a cualquier persona, porque la virtud política es la que permite esa convivencia que va más allá de la unión que establecen los animales para cuidarse.

De este modo, el sofista coloca a la virtud política como la capacidad que puede desarrollar todo humano, a diferencia de las otras aptitudes humanas que las poseen unos y otros no —dando como resultados la pluralidad de quehaceres—; por lo que afirma también que cualquiera podía entender las leyes y opinar sobre ellas.

Pero, ¿realmente puede dar su opinión cualquier persona sobre la organización política de la ciudad? Evidentemente no, porque una cosa es que exista la capacidad de mejorar la virtud política y otra que ya todos tengan esa virtud desarrollada.

Entonces, la virtud política, a partir de este diálogo, se puede entender en dos niveles, por un lado, como la capacidad para comprender el sentido moral y la justicia; y, por otro lado, como el desarrollo y ejercicio de la virtud política, seguida del resto de las virtudes. Para que sea posible la existencia de ese segundo nivel, es indispensable partir del establecimiento de la libertad, resultado de la rigurosa organización de la ciudad; debido a que una vez resueltas las necesidades vitales, ya era posible dedicarse al cultivo de las virtudes, a la discusión y replanteamiento de las leyes; así como desarrollarse en lo que a cada cual le distinguía en igualdad con los otros y a diferencia de ellos, es decir, la potencialidad de actuar por sí mismo dentro de una comunidad — Esta potencialidad es equiparable al concepto de acción que desarrolla Hannah Arendt.

Los habitantes de la *pólis* debían comprender la naturaleza e importancia de sus leyes, de tal manera que pudiera existir la tranquilidad y seguridad que permitiera, ahora sí, el ejercicio de las virtudes que, para su mejor desenvolvimiento, Protágoras opinaba que debían llevar un acompañamiento de las enseñanzas sofistas. Al final de la discusión en el diálogo, Sócrates acepta que sí se pueden enseñar las virtudes, comenzando por la política, pero que esto no es tarea corriente, ni que se deba permitir a cualquiera, de modo que no admite que tal acompañamiento deba ser el de un sofista, sino el de un filósofo. Debido a que las virtudes no se han de memorizar, sino que se han de descubrir y construir, seguramente a través de un método mayéutico.

En la *pólis* todos los hombres libres podían llegar a ser virtuosos, pero necesitaban, para empezar, ser libres; es decir, por un lado no ser esclavos y, por otro, no estar atados a las necesidades mundanas, de modo que alguien que se dedicara a la acumulación de bienes sería

también un esclavo, y peor aún, por decisión propia. De la misma manera, alguien que llevara en exceso el aprecio por su vida, terminaría encadenado a ella⁵⁶.

Entrar a la esfera política suponía salir del ámbito privado, y con ello carecer de la protección de éste. En los dos tipos de vida que poseía el ciudadano (la privada y la pública), el ejercicio de la vida política se apoyaba en la organización de la vida privada, porque al quedar resueltos los asuntos vitales, las personas se podían dedicar a otras cosas; pero dedicarse a otras cosas, también suponía la posibilidad de estar alejados de esa protección, aunque fuese momentáneamente. El acto de salir del espacio familiar implicaba arriesgar la vida y quién no tenía miedo a esa pérdida, al no estar atado a su mortalidad, tenía la posibilidad de ejercer la libertad, de allí que el excesivo aprecio por la vida, que ataba a cualquiera a las necesidades físicas, resultaba contrario a la libertad, considerándose una clara característica de servidumbre.

Es posible observar la persistencia de esta idea en Séneca, que de los esclavos decía: “¿No está la libertad tan próxima a la mano para que no haya ningún esclavo?”⁵⁷, debido a que “la vida es esclavitud sin la virtud que sabe cómo morir”⁵⁸. En esta reflexión de Séneca se puede identificar que el ejercicio de la libertad es lo que le da sentido a la vida o lo que justifica llamarle vida; es decir, que vivir no es tener signos vitales. Desde este planteamiento es posible señalar que para vivir se precisaba el pleno ejercicio de la acción, de tal manera que carecer de libertad era tan penoso que más valiente y justo sería liberarse de tal aberración a través de la muerte.

En consecuencia, la construcción de una vida que se esforzaba por salir de las ataduras del núcleo familiar, para incorporarse a la esfera política que ofrece la libertad y que no se ata a ninguna necesidad física, era la vida virtuosa. De tal modo que el ciudadano que se reconocía en el ejercicio de la *bíos politikós*, era a su vez un practicante de todas las virtudes, que se procuraba para sí la construcción incansable de una vida buena. En palabras de Hannah Arendt: “Era ‘buena’ en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose del trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital.”⁵⁹

⁵⁶ Para Heráclito, ese acceso a superar los límites mortales del hombre mediante actos inmortales, era lo que le convertía en hombre. Porque si bien los animales eran parte de la inmortalidad a partir de la existencia perenne de su especie, seguían atados a sus condiciones, debido a que la inmortal naturaleza era inamovible. Podemos ver aquí la acción claramente, en su característica de movimiento y cambio.

⁵⁷ Séneca 77•14, citado por Hanna Arendt en Arendt, *La condición humana*, 47.

⁵⁸ “*Vita ita si moriendi virtus abest, servitus est*”, Séneca 77•13.

⁵⁹ Arendt, *La condición humana*, 47.

4. La deformación de la política

Hannah Arendt señala que el problema que deformó la concepción griega de la política comenzó con la traducción al latín de los términos que constituían al hombre y su vida dentro de la política⁶⁰. A partir de entonces el *zoon politikón* (animal político) se entendió como *animal socialis* (animal social), cambiando así completamente el sentido dado por los griegos a este término, como a las relaciones y construcciones especialmente humanas, que de él se desprendían.

La razón es la siguiente: que no es algo único del hombre unirse en sociedades, pues tal unión se puede ver en otros animales que del mismo modo se agrupan en manadas, jaurías o parvadas, con el fin de resolver sus necesidades biológicas. De tal manera que en ese primer momento no se estaba realizando nada nuevo ni propio del hombre; tan solo se atinaba a resolver las necesidades básicas que apremiaban, y que pertenecían al ámbito privado. Por esta razón, los ciudadanos griegos continuaron resolviendo estas necesidades en el espacio privado, aún cuando ya vivían en la Ciudad-Estado.

La sociedad y la familia estaban en equivalencia para los griegos: la unión social era la familia y su lugar estaba dentro del espacio privado, mientras que la política se daba en un siguiente momento, en el espacio público. Considerar que la política se podía traducir como sociedad era desaparecer ambos espacios: el público y el privado. Por un lado, no se llegaba al ejercicio de la política, por la inexistencia del espacio público; y, por otro lado, al no haber una distinción entre lo público y lo privado, todo tipo de interacciones solo se podría resolver en el mismo espacio, anulando la privacidad, consiguiendo que la estructura del Estado emulara la figura de la familia, anulando por completo la libertad⁶¹ de la que gozaban los ciudadanos de la *pólis*; que después de resolver los asuntos vitales, venía la creación humana, que solo podía darse entre iguales que buscaban distinguirse de los demás a través de sus acciones, haciéndolas impecables.

Al observar la concepción romana del hombre como un animal social, desde la perspectiva de la *bíos politikós*, dicha concepción solo puede ser vista como un primer momento de la supervivencia, donde estos seres humanos se juntaban para conseguir alimentos, elaborar viviendas, luchar contra algún animal o defender su territorio. Hannah Arendt se refiere a esto con

⁶⁰ Hanna Arendt, *La condición humana*, 37 - 95.

⁶¹ La libertad entendida como aquello que solo puede ser resultado de la *bíos politikós*.

la siguiente sentencia: “la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno”⁶².

La categoría de necesidad se puede ver con mayor claridad en los roles colocados para la supervivencia; por ejemplo, mientras la mujer daba a luz, el varón proporcionaba la alimentación. Como se observa, tales funciones estaban determinadas claramente por sus condiciones naturales, pues los varones no podían dar a luz, ni las hembras salir a cazar o buscar comida mientras se recuperaban del parto o amamantaban; de tal manera, que era necesario organizarse de esa forma y no de otra, con el objetivo de aumentar las posibilidades de preservar la especie.

Sobre la necesidad⁶³ a la que estaba condicionada la humanidad y las formas en las que lograba concretar soluciones, Arendt señala que dentro de aquellos elementos que integran la condición humana —labor, trabajo y acción—, todo lo que se ubica previo al ejercicio de la política, como atender la necesidad, se resolvía con la labor y el trabajo, debido a que la labor se ocupa exclusivamente de los procesos y necesidades biológicas, mientras que el trabajo proporciona un mundo separado de la naturaleza, mediante la creación de objetos que se distinguen de las condiciones dadas por el mundo⁶⁴; una vez atendida la necesidad, es posible pasar a la acción.

Mientras que la organización social solo abarca labor y trabajo, la acción pertenece a la política, porque el ejercicio de la acción requiere una completa separación de la necesidad, así como de cualquier condicionamiento biológico. Por esta razón, los griegos separaban la vida en dos momentos: un primer momento dedicado a la organización social en el ámbito privado de la familia, donde se resuelve la necesidad. Y un segundo momento, el de la *bíos politikós*, donde el hombre, ya liberado de las ocupaciones mundanas, puede dar paso a las cosas humanas que se crean en un espacio público de iguales, el espacio público de la política.

Entonces, al equiparar la política a la sociedad, se elimina la distinción entre el espacio privado y el público —fundamentales en la construcción de la *pólis* griega—, dando como resultado la existencia de un solo espacio, el privado, que ya no le pertenecía a cada persona o

⁶² Arendt, *La condición humana*, 43.

⁶³ Cuando Arendt dice que “la necesidad es un fenómeno pre-político” para los griegos, no significa que después de que aparece la política ya no hay necesidad o la violencia con la que se defiende la vida o las pertenencias, sino que estos dos espacios, el de la necesidad y el de la política, no son lo mismo. Efectivamente se relacionan, porque sin la resolución constante de la necesidad no puede existir el espacio público de la política; entonces, aunque su relación primaria es insoluble, en seguida toman lugares y objetivos completamente distintos, pues son momentos diferentes y por ello, para que se dé la política ya no puede estar la necesidad (tampoco la violencia).

⁶⁴ Aún antes de pasar a la acción, el ser humano construye sus propios condicionamientos, que ya no son los dados por la naturaleza.

familia, sino que debía ser entregado al Estado, que a partir de la concepción de sociedad apoyada en la estructura familiar, consumió a las familias para crear una sola familia que mandara en todo espacio y fuera dirigida por una sola persona, el rey por ejemplo. Contrastar este escenario con los griegos permite marcar una gran diferencia, debido a que para ellos el derecho a poseer un espacio privado era derecho indiscutible de cualquier hombre libre, es decir, que solo los esclavos estaban condicionados a perderlo.

Esa disolución de las diferencias entre el espacio privado y el público, que llevó a la peligrosa equivalencia entre el espacio familiar y el gobierno, se puede confirmar, según Arendt, cuando Santo Tomás compara la naturaleza del gobierno familiar con el político, puesto que para el teólogo italiano, “a su entender, el cabeza de familia tiene cierta similitud con el principal del reino, si bien, añade, su poder no es tan ‘perfecto’ como el del rey”⁶⁵.

La mencionada comparación entre “el principal del reino” y “el cabeza de familia”, no podría ser más opuesta a la idea de la política griega —que precisaba la libertad, igualdad y acción, como elementos indispensables para la existencia de esta—, porque al aceptar la equivalencia entre el gobierno y el entorno familiar, necesariamente nos conducimos a la inexistencia de la libertad, pues no puede haber libertad allí donde se establece una dependencia entre el que manda y el que obedece, y si no hay libertad no hay acción; tampoco habría cabida para el discurso, ya que el jefe de familia no necesita más que dar las órdenes que considera adecuadas; no sería necesaria la persuasión ni el convencimiento mediante los acuerdos, puesto que sus designios son ley. Entonces, más que ciudadanos, lo que se tendría serían hijos⁶⁶. Por ello afirma Arendt que para los griegos “El gobierno absoluto, irrefutado, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente.”⁶⁷

La adaptación de la estructura social al pensamiento cristiano, comprende un segundo momento de la deformación de la política, misma que comenzaba a gestarse con la traducción del griego al latín de los términos referentes a la política. Según Arendt, tal deformación no se detuvo en la asimilación del cristianismo, sino que tuvo su continuidad en la concepción moderna de la sociedad, que dio como resultado algo que no era ni público ni privado, sino un “facsimil de una familia superhumana”⁶⁸.

⁶⁵ Arendt, *La condición humana*, 41.

⁶⁶ Y maltratados, en todo caso, porque quién habría de querer estar bajo el yugo de quien no te permitiera tomar tus propias decisiones, si lo más deseable es poder participar de acuerdos y no limitarse a obedecer indiscutiblemente las órdenes.

⁶⁷ Arendt, *La condición humana*, 41.

⁶⁸ Arendt, *La condición humana*, 42.

5. El cambio de paradigma

Esencialmente, la cultura de la Edad Media se caracterizó por mostrar un cierto rechazo o desprecio hacia el ámbito de las cuestiones mundanas; este hecho trajo consigo la tendencia a desatender el llamado mundo natural. A diferencia del hombre griego y romano, para quienes la existencia consistía, entre otras cosas, en el problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza circundante, para el hombre medieval lo realmente importante fue conocer y establecer las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural. De esta manera, todo lo circundante, lo mundano, pasó a ocupar un segundo plano de importancia frente a la verdad absoluta y revelada que representaba Dios. Así, el hombre medieval se quedó solo con Dios, pues en su cosmovisión, el hombre debía ser salvado por lo sobrenatural.

Entonces tenemos que en la estructura de la vida medieval, el estrato cultural básico estuvo representado por el cristianismo y, a su vez, una de las ideas fundamentales sobre la que se constituyó el cristianismo fue el reconocimiento de la nulidad del hombre y la naturaleza. Esta fue la estructura básica de la vida desde los siglos III al XI d.C., aproximadamente. El hombre medieval se reconoció como criatura dependiente de Dios para transitar en el mundo, preocupado siempre de la dimensión sobrenatural de la vida y del sentido absoluto de sus actos. Dentro de esta perspectiva, el mundo, por así decirlo, resulta nada más que un estorbo para las relaciones del alma con Dios, “y si mira a él es para verlo como puro reflejo de lo divino, como símbolo y alegoría.”⁶⁹

Esta forma de concebir la vida significó una mengua de la reflexión política, con lo cual se marcó una lejanía mayor con la concepción de la política para los griegos. El hombre medieval al sentirse absolutamente dependiente de otro ente superior, es decir, al concebirse a sí mismo como criatura que vive de espaldas a este mundo, para él vivir significaba no poder existir independientemente (por sí, por su propia cuenta) sino por cuenta de Dios y en constante referencia a él. Esto último impedía la emergencia de un pensamiento político, crítico, innovador y maduro; ya que dentro de esta estructura de vida tanto el hombre, la sociedad y toda la historia eran fenómenos que se encontraban sumergidos dentro de procesos dominados por fuerzas trascendentes, ultramundanas o sobrenaturales.

Estas fuerzas directoras de la vida, y de todo lo que se encuentra dentro de ella, se caracterizaron, entre otras cosas, por su atemporalidad. Este hecho es sumamente importante en

⁶⁹ Ortega y Gasset, “En torno a Galileo.” En *Ortega y Gasset II, Colección Grandes Pensadores*. (España: Gredos, 2014), 122.

cuanto significó que los asuntos humanos y sociales (es decir, mundanos) se desarrollaban dentro de una estructura temporal de alcances escatológicos, en la cual, tanto el inicio como el fin del mundo (este último relacionado con la parusía), estaban separados solo por unos cuantos acontecimientos significativos que funcionaban como preludio de la batalla final entre Cristo y el Anticristo. En este sentido, Reinhart Koselleck señala: “Hasta el siglo XVI, la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas, o mejor una esperanza continua de los últimos tiempos por una parte y, por otra, de la demora constante del fin del mundo.”⁷⁰ Es decir, para el hombre medieval el tiempo estaba dictado por dos únicos hechos: el nacimiento de Dios y el juicio final; todo lo demás era irrelevante.

De esta manera, los acontecimientos históricos o humanos solamente eran valorados o significativos en cuanto constituían tópicos o figuras fundamentales y constantes que representaban el advenimiento del tiempo final, de la segunda venida de Cristo a la tierra. En otras palabras: dentro de la estructura temporal de la Edad Media, la historia humana era apenas un capítulo dentro de la historia sagrada, lo cual vaciaba de sentido la temporalidad humana. Por lo tanto, el presente y el pasado quedaron englobados dentro de un horizonte histórico común⁷¹; este fenómeno se puede observar en el hecho de que hasta el siglo XVII el pasado, incluso el pagano, contó con una dimensión de ejemplaridad perenne, la cual acortaba los siglos que separaban las hazañas de los héroes antiguos con los reyes, príncipes u obispos de aquel siglo.

Dentro de esta estructura temporal y existencial, la reflexión política carecía de importancia ya que frente a la magnificencia del plan divino, cuya duración se medía contra la eternidad, ¿qué importancia podía tener la historia política o los sucesos temporales que afectaban a los diversos Estados de Europa? Además, ya de antemano se conocía el rumbo histórico que seguirían los acontecimientos humanos concebidos como simple preludio entre la creación y el fin de los tiempos. Aunado a esto, lo más importante era establecer las reglas con las cuales el ser humano se salvaría de ser condenado en ese juicio final —que se le podía realizar vivo o muerto—; tales reglas requerirían solo de su obediencia, pues no había nada que discutirles o replantearse si habían sido dictadas directamente por Dios a los jefes de la iglesia. Situación que encaminaba también a las personas a la uniformidad y el cuidado de las apariencias; a diferencia de la tendencia griega por sobresalir y ser ejemplar.

⁷⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, (México, Paidós: 1993), 24.

⁷¹ Koselleck, *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, 21-23.

Este panorama comienza a cambiar lentamente al despuntar el siglo XV. En torno a este siglo comenzaron a gestarse una serie de fenómenos que afectaron la estructura de la vida humana, fenómenos que además representan los inicios de la llamada Edad Moderna. Para Arendt, estos fenómenos son el descubrimiento de América, la Reforma protestante y el surgimiento de la ciencia moderna. Aunque todos estos acontecimientos influenciaron los cambios de pensamiento que configuraron la Modernidad, la Reforma tuvo un impacto más directo al momento de modelar un pensamiento político moderno.

Las guerras religiosas que asolaron Europa por casi un siglo —tras las fuerzas desatadas por el movimiento de Reforma religiosa, proceso encabezado por Lutero, Zuinglio y Calvino— supusieron, a la larga, la necesidad de encontrar acuerdos de paz cuyo eje articulador no se hallaba en un principio de unidad religiosa, sino en acuerdos políticos. A partir de ello, los príncipes, reyes y políticos europeos comenzaron a elevarse por encima de los partidos políticos; ya no se interesaron solo por lo eterno sino también por lo temporal, lo cual facilitó que la paz entre los pueblos se basara, desde ese momento, en la indiferencia religiosa. Este giro supuso un incremento del interés prestado a los asuntos humanos, lo cual significó el descubrimiento de una historia propiamente humana, purgada de cualquier alcance trascendental o escatológico, una historia que es capaz de avanzar y acontecer con total independencia de la historia sagrada. De este modo, la historia comienza a pensarse como la realización y manifestación de las acciones humanas y ya no como el resultado de un plan divino.

Desde el fondo de esta serie de cambios nace la ciencia social y la ciencia política, debido a que los actos de las personas, el cálculo político y el pronóstico de eventualidades, se enfocaron al análisis de situaciones mundanas.⁷²

6. La política en la Modernidad

Este incremento por el interés en los asuntos y las acciones humanas se demuestra en el rol que desde entonces (inicios de la Modernidad, siglos XV-XVI) comenzó a jugar la sociedad o “lo social” como factor que “reemplaza a Dios como principio del juicio moral y llega a ser, mucho más que un objeto de estudio, un principio de explicación y de evaluación de la conducta

⁷² La historia misma dejó de concebirse como un surtidor de ejemplos morales y, con pensadores como Maquiavelo, comenzó a concebirse como una escuela política para la destreza de los gobernantes.

humana.”⁷³ Autores como Tomás Hobbes simbolizan este giro, al concebir que el orden social solo debería depender de la decisión humana, lo cual hace de este orden el principio del bien y del mal. A Hobbes le interesa fundamentar un orden político sin apelar a principios religiosos, sino a las circunstancias que afectan al hombre en su rol de ser social.

Así, mientras que para los griegos la libertad se localizaba exclusivamente en la esfera política, en la constitución de la Modernidad “la libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno”⁷⁴. Cosa que se puede ver claramente en los escritos de Hobbes, donde el Estado es quien debe decidir lo que es más conveniente para todos, ejerciendo la violencia y el terror para que sus habitantes se vean obligados a la obediencia, por el temor al despojo de su propia vida. Esta perspectiva se apoyaba en la idea de que el camino más claro para el orden y la convivencia pacífica entre las personas, es aquel que apela a sus miedos más elementales, es decir, a aquellos que conducen a la muerte y al sufrimiento.

Según Hobbes, la humanidad partió de un estado de guerra total de todos contra todos, debido a que la necesidad de supervivencia les obligaba a defender sus posesiones, incluida la vida, de cualquiera que deseara tomarlas, de modo que los más fuertes se imponían a los débiles. El caos y el miedo a la muerte, resultados de la hostilidad general, llevaron a los hombres a establecer la paz mediante el renunciamiento de cada cual a su porción de violencia, en provecho de un poder absoluto, que concentrara toda la violencia, la administrara y con ella regulara los actos humanos en beneficio de un orden general. De esta manera el orden político y social son dos potencias que se crean por una decisión de los individuos que se someten al poder del Leviatán o a la voluntad general, la cual se expresa en un contrato social, que no es más que el reconocimiento de un orden que condensa la violencia, la administra y la ejerce en beneficio de un bien común.⁷⁵

El pensamiento filosófico de Hobbes⁷⁶ inició con su acercamiento a la Grecia antigua, mediante la traducción de la *Medea* de Eurípides, a los 14 años; luego, en 1628, terminó la

⁷³ Alain, Touraine, *Crítica de la Modernidad*, Trad. Alberto Luis Bixio (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 23.

⁷⁴ Arendt, *La condición humana*, 43.

⁷⁵ En sintonía con esta intención por fundar el poder político y social sobre bases mundanas, Maquiavelo, muestra una voluntad por juzgar las acciones de los príncipes y las instituciones políticas europeas sin recurrir a un juicio moral, es decir, religioso.

⁷⁶ Hobbes, como otros filósofos, fue moldeando su filosofía con los vaivenes que la vida le presentó. Comenzó con un nacimiento anticipado, consecuencia del miedo infringido en su joven madre al enterarse de una posible invasión española. Nació Hobbes y con él el miedo, miedo que se repitió insistentemente en sus cavilaciones filosóficas. Así, su vida fue marcada por varios hechos que lo encaminaron a la concepción de un orden político que él veía necesario para el bienestar de la humanidad, pensándolo desde su experiencia y las lecturas que integran su formación.

traducción de la obra de Tucídides *Historia de la Guerra del Peloponeso*, donde “El historiador griego le ‘hizo ver lo insensata que es la democracia’ a este caviloso lector del miedo al miedo.”⁷⁷

Otro hecho que influyó notablemente en el pensamiento de Hobbes fue el conocimiento de la ciencia de Galileo (en 1629), a través de las reuniones que se hacían con el padre Marssene, “en cuya celda se reúnen Descartes y Gassendi para discutir la Ciencia admirable con que Galileo Galilei inaugura la era de la Física moderna.”⁷⁸ Desde ese momento Hobbes se relaciona con la idea de naturaleza vinculada a la ciencia, e intenta hacer Filosofía natural, iluminado por la racionalidad propia de la fluctuante Modernidad, la apertura al conocimiento de la naturaleza y el inmenso mundo que se abre delante de sus ojos y su creciente desarrollo intelectual, animado también por sus colegas.

Estas ideas que surgían en torno a las mencionadas compañías y sus notables discusiones, motivaron en Hobbes una necesidad por explicarse con una mayor objetividad, pues si en la naturaleza hay modo de entender el movimiento y sus razones, de esta misma manera se debe poder entender al hombre, como creación de la naturaleza, como la obra más grande; y si se comprende al hombre en la medida en que se comprende la naturaleza, también debe ser posible pensar a la sociedad en un orden semejante. Tales dilucidaciones gestaron un pequeño tratado que, con la maduración de sus estudios y sus experiencias, se fue transformando en el *Leviatán*⁷⁹, texto que logró publicar por primera vez en 1651 mediante un permiso obtenido en Londres.

El manuscrito *Elementos de derecho natural y político* es el primer esbozo sobre filosofía política que publica Hobbes, donde hace una fuerte crítica a la mixtura con la que se llevaba el gobierno de los príncipes y las instituciones políticas europeas, diciendo que no se trataba de una República sino de una corrupción de la República. Para él, el poder tenía la obligación de mantenerse unido y no disperso entre varias opiniones; de allí que apoyara a una monarquía absoluta, debido a que el régimen con el que se guiaba el gobierno, y que desde su perspectiva no era propiamente una República, solamente podía conducir al estado de guerra, ya que la gente no podía saber a quién debía su obediencia al haber tantos opinando y dando órdenes. Al poco tiempo,

⁷⁷ Carlos Moya, “Prólogo: Thomas Hobbes cuatro siglos después”, en *Leviatán: tomo I*, de Thomas Hobbes, Trad. Antonio Escotado, (Buenos Aires: Losada, 2007), 8.

⁷⁸ Moya, “Prólogo: Thomas Hobbes cuatro siglos después”, 9.

⁷⁹ “Hobbes lleva a la escritura su originaria iluminación, su entusiasta y maravillada razón. Abarcará, ‘por orden de composición creciente, el estudio de la sustancia corpórea en general, ‘corpus’; el del hombre en estado natural ‘homo’ y, por último, el del hombre en sociedad, el ciudadano, *civis*’”. Moya, “Prólogo: Thomas Hobbes cuatro siglos después”, 9.

él cree ver demostrada su teoría con la guerra que se desató en 1642, una guerra civil que enfrentó al rey y al parlamento.

“La ausencia del miedo a la muerte y a la violencia ‘haría imposible que ningún hombre estuviese obligado a la obediencia en ninguna clase de Estado’”⁸⁰. Para Hobbes, el poder se debía basar en el temor a la muerte, porque desde su perspectiva la ley natural básica es la ley de la supervivencia⁸¹ —de allí que haya un ambiente violento, al intentar imponerse unos sobre los otros, por querer conservar la vida—; por esta razón, ve como algo coherente que el Estado se apoye en ese mismo temor: por un lado, garantizando la seguridad que le permitiera cuidar la vida de su gente; y, por otro lado, amenazando con quitar la vida de quien se negara a seguir el acuerdo previamente aceptado.

De allí que la propuesta de Hobbes refería a un Estado que monopolizaba la violencia, de tal modo que podía ejercerla exclusivamente aquel, en un supuesto beneficio de la sociedad a la que regía. Esta es la teoría política desarrollada en la Modernidad y defendida mediante la concepción de la organización social y la administración de las masas.

Donde no cabe la política que promueve la libertad y la individualidad que se integra en la igualdad, donde no existe la posibilidad de actuar con criterio propio y posibilitar lo nuevo. Allí donde la sociedad impera como la mayor generalizadora de las estructuras, desapareciendo la libertad y con ella la individualidad, es allí que aparecen las masas y con ellas la burocracia. Los rostros se desdibujan y no hay cabida más que a la obediencia y el castigo.

Ahora, es posible preguntar: ¿Qué relación tiene este cambio de concepción en el concepto de política con el desarrollo de la violencia en el siglo XX? Pues bien, al cambiar drásticamente el significado de la política y su lugar en el espacio público, se desplazó también el lugar de la violencia; ya que en los griegos la violencia tuvo un lugar pre-político y a partir de la Modernidad y consolidada en el siglo XX, la violencia se convierte en parte elemental de la política como instrumento del Estado. De esta manera también se modificó la concepción que el propio ser humano tenía de su relación con los otros, así como la manera en la que gobernaba o era gobernado y su propia identidad como individuo o masa, proporcionando, como resultado, un gobierno que le dio el papel protagónico a la violencia.

⁸⁰ Moya, “Prólogo: Thomas Hobbes cuatro siglos después”, 23.

⁸¹ Moya, “Prólogo: Thomas Hobbes cuatro siglos después”, 24.

Arendt dijo en 1969: “Para nosotros esta línea divisoria [entre *pólis* y familia] ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional.”⁸² Con esta cita Hannah Arendt ofrece un elemento más a las modificaciones que sufrió el concepto de política y las prácticas que en torno a él se formaron. Cuando Arendt hace referencia a esa gran administración doméstica, pone de manifiesto que lo que se tiene como resultado es una economía social; ya no se habla de una ciencia política sino de una economía política, cosa que para el concepto griego de política sería una contradicción de términos, pues los asuntos que corresponden a la supervivencia del hombre, como la economía, no podrían estar en la esfera pública de la política, ya que se trata de asuntos meramente familiares, es decir del ámbito privado. Siendo la familia una comunidad formada a partir de la necesidad, o sea, para cubrir las necesidades propias de la supervivencia.

A partir de estas afirmaciones es posible entender que con la Modernidad las sociedades se establecen por la necesidad de una supervivencia en conjunto, donde ya no existe privacidad, ni espacio público de igualdad; “la libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno”⁸³. Contraste diametral en relación a la concepción griega, donde “la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política”⁸⁴ y la necesidad se ubica claramente como un fenómeno pre-político, correspondiente a la organización del ámbito privado, donde se ubica a la violencia como medio para dominar la necesidad, entre una multitud de personas y otros animales, que también aspiran a la misma resolución.

La descripción de la necesidad del espacio pre-político de los griegos no se puede equiparar al espacio de guerra de todos contra todos de Hobbes, debido a que, en el caso de los griegos, desde el momento en que los hombres se reúnen, es en busca de un fin común, que es la supervivencia; establecen normas y con ellas viven en paz, pero no se estanca la unión en esa estructura para la supervivencia, porque enseguida se fija un objetivo mayor, que establece el desarrollo de las necesidades propiamente humanas, como el discurso y la acción. Con esta afirmación no se quita importancia a la necesidad, ni a las características animales del ser humano; lo que se hace es separar un espacio especial para las relaciones políticas, debido a que sin la libertad es imposible su desarrollo, porque cualquier forma de atadura impide el desarrollo de la

⁸² Arendt, *La condición humana*, 42.

⁸³ Arendt, *La condición humana*, 43.

⁸⁴ Arendt, *La condición humana*, 43.

individual. Dicho en otras palabras: la individualidad se desarrolla en el espacio de libertad que resulta de la comunidad organizada que a su vez permite solventar la necesidad, porque el humano no deja de ser animal y, a su vez, no deja de requerir satisfacer sus necesidades, por lo que sin una organización con sus iguales, sería imposible que existiera el espacio de las relaciones políticas.

La resolución de la necesidad en el espacio privado ofrece la posibilidad de ejercer la libertad, misma que es condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad (*eudaimonía*), que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y la salud, debido a que quien carecía de alguna de estas dos, se veía atado a sus necesidades físicas. Entonces, al encontrarse en el espacio que no tiene ataduras, es decir, el de la libertad, ya es posible procurar el ejercicio de la felicidad; el cual se aborda con mayor profundidad más adelante en este trabajo, debido a que se pretende establecer un vínculo importante entre la categoría de acción y el ejercicio de la vida buena, como alternativas a la comprensión de la violencia. De igual manera, ante la inseparabilidad del ser humano con la violencia, se detecta en la propuesta política de Arendt, un camino a través del ejercicio de la *eudaimonía* mediante la categoría de acción, propia del ser humano.

Arendt ofrece una reflexión sobre la visión hobbesiana de la organización del gobierno, donde lo que remite a esa violencia inicial y reiterativa de todos contra todos, se debe a que el ser humano antes que animal político es un animal social, es decir que carece y busca su supervivencia; por ello que se justifique en la propuesta de Hobbes, las restricciones a la vida y la anulación de la libertad, con el fin de garantizar el control que derive en la seguridad. Sin embargo, donde Arendt ya no está de acuerdo con Hobbes, es en que allí haya un ejercicio de la política. Para ella, la propuesta de este filósofo sería la referencia a una organización pre-política, que aunque compleja, no podría superar ese primer estadio. Porque esto no es lo que persigue la *pólis* griega. En la Ciudad-Estado, la libertad solo se da en esa relación de pares que se permite donde nadie está por encima de alguien más, pues de esta manera no se tienen ataduras a nada; y allí es donde existe la política. “La *pólis* se diferenciaba de la familia en que aquella solo conocía ‘iguales’, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.”⁸⁵

¿Es posible que este auge de lo social sea causa de los problemas que padecen los Estados en la actualidad? Una mala interpretación del papel de la política crea gobiernos que invaden el

⁸⁵ Arendt, *La condición humana*, 44.

ámbito personal, creyendo que su papel está en la supervivencia, enfocándose a la vida como aquello que pertenece a los signos vitales y la satisfacción adecuada de las necesidades —en el mejor de los casos—, unificando a las sociedades, creando roles definidos que hacen ver que lo que Hannah Arendt llama acción —la expresión viva de lo nuevo, lo creativo; aquello que permite distinguirse efectivamente como humano— se traduce en el desarrollo de la historia, a partir de la Modernidad, como acontecimientos.

Es decir, que esa libertad necesaria para la igualdad en la que tiene lugar la acción en y de la política, ya no tiene ningún sentido en la actualidad, donde la forma de vivir es a través de impulsos vitales, así como a los mandatos de un Estado que considera como obligación propia la represión de la diferencia, instalando el amor por la uniformidad y las tendencias. No hay libertad en las masas, por lo tanto no existe la política.

Ahora, ¿qué puede ocurrir en esa inexistente distinción entre el espacio familiar y la esfera pública de la política? Con la ausencia de libertad se concreta un Estado que se opone a la acción, dando como resultado una gran masa que no actúa nunca, solo se mueve en torno a lo que se espera de ella, mejor dicho, lo que el Estado despótico espera de ella. “Para ellos, la violencia, el poder, la crueldad, eran las capacidades supremas de unos hombres que habían perdido definitivamente su lugar en el universo y eran demasiado orgullosos para anhelar una teoría del poder que les reintegrara sanos y salvos al mundo”⁸⁶.

7. Conclusión

El presente capítulo tuvo como objetivo profundizar en el concepto de política, para arrojar luz en la indagación sobre las relaciones humanas y el lugar que en ellas se le da a los actos violentos. Comenzó describiendo el contexto en el que se desarrolló la *pólis*, donde se hizo notar el éxito de su creación por la presencia de la virtud política, en un principio, para la conformación de acuerdos y la búsqueda de un bien común que permitiera la supervivencia de la especie: las personas necesitaban reunirse y organizarse para ser más fuertes que los depredadores y otros grupos humanos que pudieran atacarles.

Por otro lado, como se mostró en el apartado 3. La virtud política, una vez que se resuelve la supervivencia, se instaura el espacio público donde se realiza la *bíos politikós*, que da oportunidad a la separación de la mortalidad y al equiparamiento con la naturaleza inmortal. Es

⁸⁶ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 2006), 462.

así que, los actos violentos pertenecían a un espacio anterior, relacionado con la supervivencia que está unida a las necesidades biológicas; en cambio, la virtud política se desarrollaba en el espacio público, donde los ciudadanos debían ser libres e iguales.

Sin embargo, tal como apuntaba la sospecha del apartado 4. La deformación de la política, la perspectiva griega no permaneció inamovible y el concepto de política sufrió una irreversible modificación, pasando de una noción en la cual, las relaciones políticas que se establecían entre iguales se convirtieron en relaciones sociales jerárquicas, desapareciendo con esto el espacio público y la libertad. De modo que los cambios sociales que se reflejaron también en la transición del *zoon politikón* al *animal socialis*, condujeron a la desvirtuación de las relaciones políticas al transformarlas en relaciones sociales. Tales cambios llevaron a una mezcla de los espacios público y privado, dando como resultado la disolución de ambos y la exaltación de las figuras de autoridad emuladas de la jerarquía familiar, propias del espacio privado.

Las modificaciones ocurridas en la noción de política no tuvieron lugar de forma aislada, sino que, así como se manifestó en el apartado 5. El cambio de paradigma, tal transformación continuó avanzando hasta la constitución de la noción de política de la Edad Media, la cual a su vez continuó modificándose gracias al cambio de noción temporal y espiritual que permitió también la integración de otros elementos que influyeron necesariamente en la política de las sociedades modernas.

Es de esta forma que se puede notar y concluir cómo a partir de la culminación de la Edad Media y el inicio de la Modernidad, la política ya no puede dar marcha atrás, pues el concepto ya no significa lo que fue para los griegos, y la concepción de lo eterno e imperecedero es otra, la temporalidad es distinta. No es preciso volver atrás, pero sí identificar qué papel juega ahora la persona, su concepción, la interpretación de los otros y su vínculo con ellos.

Por lo anterior, se da paso al siguiente capítulo, donde se analizarán estas relaciones, permitiendo ofrecer otro escenario a partir del cuál se reflexione sobre la realización de los actos violentos.

Capítulo IV. Violencia e *ipseidad*: constitución de la identidad

1. Introducción

El capítulo anterior estuvo dedicado a la problemática en torno a las modificaciones que sufrió el concepto de política —desde los griegos hasta la Modernidad—, así como a los efectos que dicha transformación tuvo en el impacto de las relaciones humanas, el espacio privado y el político. Así mismo, se mostró que estas modificaciones en el concepto de la política, afectaron también a lo que con ella se relaciona o a través de ella se despliega. Un ejemplo de esto, es el caso de los actos violentos, que pasaron de tener un lugar pre-político con los griegos, a ocupar un lugar sobresaliente en la política de la Modernidad, convirtiéndose en un recurso protagónico del Estado, que es innegable en la historia del siglo XX.

A partir de lo señalado, la pretensión de este capítulo es dar una mirada a los actos violentos desde el espacio de la identidad vista como *ipseidad*, que como ya se planteaba en el capítulo I, de la mano de Paul Ricœur, se refiere no a un yo sino a un sí mismo. Para ello hay dos preguntas que serán un horizonte, llegados a este punto de la investigación: ¿qué papel juegan los actos violentos en la constitución de la *ipseidad*?, y a su vez, ¿qué función cumple la *ipseidad* en la atención al problema de la existencia de los actos violentos?

Junto a estas preguntas se anexa la siguiente hipótesis: la existencia de actos violentos tiende a ser una negación del conflicto —entendido como la tensión constante que existe entre las personas—, mismo que puede permitir la creación a partir de las diferencias, o la destrucción, como consolidación del acto violento; es decir, la negación del conflicto incrementa la potencialidad de la realización del acto violento, mientras que el reconocimiento y promoción del conflicto previene la existencia del acto violento y al mismo tiempo, mediante la visibilidad de la alteridad, se abre espacio a la creación en un ámbito social.

Para estudiar ese recorrido hermenéutico que enlaza la identidad narrativa con la dimensión ético-moral, será necesario tomar como punto de partida la perspectiva de H. Arendt, según la cual, la principal aspiración de los griegos hacia la política se enfoca en la construcción de una vida buena, a través del cultivo de las virtudes. No obstante, esta línea argumentativa se enfrenta con la conclusión de que no existe un propósito individual de tal aspiración, pues, como solo es posible comprobar aquello que se cree ser a través de la efectiva experiencia de las relaciones que se

establecen con los otros, la vida buena siempre se hace en conjunto; es decir, la persona que busca vivir en cuanto al ejercicio de las virtudes, que implica la vida buena, solo lo puede hacer a través del diálogo y la relación con los otros, mediadas por sus acciones.

En consecuencia, si bien se acepta que la vida buena tiene un mérito mayor, en la medida en que esta se lleva al espacio público de la política, incluso aquellas aspiraciones que una persona cree construir en la individualidad, están mediadas por la previa aceptación o rechazo de estas por árbitros comunes; es decir, la más simple de las descripciones individuales, ya supone una prescripción que proviene de normas sustentadas en una colectividad.

Es así que, el presente capítulo se divide en tres apartados, adicionales a sus respectivas introducción y conclusión. Se inicia con el apartado 2. Dimensión ética y moral de la *ipseidad*, en el que se describen las características de tal dimensión, comenzando por la pregunta sobre quién es el sujeto moral de imputación, es decir, quién realiza la acción que habrá de ser valorada como correcta o incorrecta, a partir de la percepción de lo que está bien o no, y la forma en que las aspiraciones éticas del sujeto influyen en las decisiones que motivan sus actos, en función del reconocimiento del otro y de aquello que es o no permisible.

Una vez descrita la dimensión ética y moral de la *ipseidad* es necesario profundizar en el apartado 3. La aspiración ética y la norma moral, sobre qué se entiende por ética y moral, así como si es posible establecer una relación entre ellas, aspectos que se abordan a través de los cuestionamientos sobre la posibilidad de colocar a una por encima de la otra, qué papel juega el ejercicio de las virtudes, cómo puede abonar a la *ipseidad* la aspiración a una vida buena y qué relación se establece con el otro a partir de tal aspiración, de modo que esta se comparta y posibilite el acceso en conjunto a una vida buena.

Por último, en el apartado 4. El sí y la sabiduría práctica, se indaga sobre las limitaciones de la norma, ante la conciencia de que aún cuando esta ya ha hecho un recorrido entre la ética y la moral, el sí mismo debe enfrentarse a todo aquello que escapa a la descripción de la norma y que no ha de poder resolverse más que en la práctica misma de la elección adecuada de los actos, teniendo en cuenta que esas decisiones no se podrán apoyar en un acuerdo socialmente establecido, sino que tal vez hasta lo puedan contradecir.

De este modo es que el capítulo indaga, a modo de cierre de la investigación, en la necesidad de un recorrido ético-hermenéutico sobre el problema de la identidad, de modo que a partir de la *ipseidad* del sí mismo se muestre la necesaria e indisoluble relación con la alteridad,

que conduzca al replanteamiento y fortalecimiento del conflicto, como una nueva posibilidad para plantear el problema de la existencia de actos violentos y salir así de la penosa dialéctica entre lo bueno y malo que tiene incluso el vicio de darle entidad a la violencia, hasta el punto de pretender erradicarla.

2. Dimensión ética y moral de la *ipseidad*.

La cuarta dimensión de la *ipseidad*⁸⁷, la ética y moral, conduce a la pregunta ¿quién es el sujeto moral de imputación?, en el núcleo de la imputación moral: ¿quién es responsable? Entonces, hay un sujeto que se describe a sí mismo y esa descripción depende de los actos que realiza, ahora, el valor de esos actos se subordina a la percepción de aquellos que se ven involucrados, de tal manera que el sujeto será honesto, si es que sus actos tienen esa calidad ante las personas relacionadas a ellos. Dicho lo anterior, el cómo se definen las acciones del sí mismo, está relacionado intimamente con la percepción social de lo que está bien o no, es decir, se relaciona directamente a un listado de normas establecidas, o sea, a una moral y a su vez, esa moral responde a la aspiración ética de lo que es conveniente en cierto contexto y con cierto propósito, de tal modo que no es algo fijo.

Para comprender con mayor precisión qué se entiende en esta investigación por ética y moral será indispensable tener presentes los análisis que el mismo Ricœur hizo de las propuestas de Aristóteles y Kant.

Ricœur hace un replanteamiento de la *ipseidad* a partir de la pregunta por el “¿quién? [...] ¿quién es el sujeto moral de imputación?”⁸⁸ Mediante dos sentidos, uno ético y otro moral, donde es preciso distanciarse del uso cotidiano que se les da como sinónimos a estos dos términos, que si bien remiten a las “costumbres”, no se dedican a ellas de la misma forma, por lo que es necesario comenzar con una puntual distinción.

A partir del minucioso rastreo que hace Ricœur, la Ética es aristotélica, teleológica, tiene como objetivo la estima de sí y su predicado es lo bueno; mientras que la Moral es kantiana, deontológica, su objetivo es el respeto de sí y su predicado lo obligatorio. Si bien no se manifiesta una separación tajante entre la Ética y la Moral, sí se coloca en superioridad a la primera, subsumiendo en ella la segunda por esa necesaria primacía de la intencionalidad sobre la norma,

⁸⁷ Como lo anunciamos desde el primer apartado de este capítulo, desde las palabras de Ricœur la *ipseidad* del sí mismo implica la alteridad, o sea, a los otros y al mismo tiempo, la equiparación con ese otro no se hace como “una comparación —sí mismo semejante a otro— sino una implicación: sí mismo en cuanto... otro”.

⁸⁸ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 173.

debido a que, al mismo tiempo que el objetivo ético tiene una necesidad de pasar por el tamiz de la norma, ese mismo objetivo regresará a la ética cuando la norma conduzca a atascos prácticos. Entonces, “la moral solo constituirá una efectuación limitada y la ética en este sentido, incluirá a la moral”⁸⁹ —de allí que Ricœur aclare la imposibilidad de que Kant supere a Aristóteles.

3. La aspiración ética y la norma moral

Como se acaba de mencionar, la ética que retoma Ricœur —y a su vez esta investigación— es aristotélica y teleológica, y en su carácter de teleológica, se postula como el conjunto de las causas finales, o como también se ha dicho en Aristóteles, la aspiración a una vida buena.

Desde la ética, la persona se esfuerza por actuar de tal modo que pueda acceder a una vida buena, lo que es tanto como la práctica de las virtudes; de allí que la persona, más allá de sus múltiples circunstancias, encuentre la manera para lograr el ejercicio de las virtudes, en tanto causa final. Como ejemplo significativo está la práctica de la *eudaimonía*, o la felicidad.⁹⁰

Ahora bien, la ética, en cuanto aspiración a la vida buena, presenta un problema, y esto es que habrá tantas definiciones de lo que es bueno, como personas piensen en ello, entonces ¿cómo saber que noción de lo bueno es la correcta? Para responder a esta pregunta, es necesario recurrir a la moral, como ejercicio homologador o conciliador, a partir del cual, se establece qué es lo que se entenderá como bueno y que cierto grupo de personas aceptará para vivir bien en conjunto. Normas que habrán de revisarse constantemente para que sean vigentes y siempre obedezcan a la causa de su elaboración, esta causa es ética, de allí que la ética se coloque en primacía sobre la moral.

Si bien, Paul Ricœur explica la primacía de la ética sobre la moral en el séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, donde estipula la *estima de sí* como eje de la intencionalidad, la solicitud y la justicia, toca dar una vuelta de espiral, en el octavo estudio, para “someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma [...] centrarse precisamente en el vínculo entre *obligación y formalismo*”⁹¹. Es decir, lo que aquí se analiza refiere a los vínculos inseparables entre ética y moral, donde si bien, está claro que no son sinónimos, ahora habrá que subrayar que tampoco son cosas separadas, pues una enriquece a la otra, porque si bien la ética impera sobre la moral, a su vez, la ética se

⁸⁹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 175.

⁹⁰ Para profundizar en el tema, favor de revisar el Anexo. Aristóteles, la felicidad como virtud mayor.

⁹¹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 213.

criba en el paso por la norma; debido al mencionado espiral es que las categorías, como *la estima de sí*, deben ser sometidas a la prueba de la norma.

En el apartado “La intencionalidad de la ‘vida buena’ y la obligación”,⁹² Ricœur propone iniciar con el concepto de universalidad, pues es indispensable que antes de pasar a la norma, se someta la intencionalidad de la vida buena a la universalidad, debido a que el objetivo de la *ipseidad* es precisamente no enfrascarse en un solipsismo. Dice Ricœur: “En este estadio, lo universal no es, en realidad, ni vosotros ni yo.”⁹³; es decir, después de plantearse, en un primer momento las aspiraciones de una *vida buena*, estas no pueden estar funcionando de manera individual en cada persona, sino que esa misma persona debe preguntarse si su actuar en realidad se puede convertir en un actuar universal.

Ahora, obsérvese la siguiente cita: “la voluntad ocupa en la moral kantiana el lugar que el deseo razonable ocupa en la ética aristotélica: el deseo se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la ley”. Nótese que Ricœur está haciendo la relación entre lo deontológico y lo teleológico, retomando para ello lo expuesto en el Séptimo Estudio sobre Aristóteles, donde ese deseo razonable es la aspiración a la vida buena, y por otro lado está Kant con su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, donde la aspiración está en la construcción de la norma.

A partir de lo anterior se puede notar el trabajo conciliador que hace Ricœur entre ambas corrientes, donde afirma que en la aspiración a la universalidad que conlleva el imperativo categórico tiene previamente un deseo, de alguna manera individual, de llevar una vida buena, pero que como hay tantas posibilidades y criterios como personas en el mundo, es necesario pasar a otro estadio en esa aspiración y es allí donde se requiere de la norma. En otras palabras, el deseo necesariamente se ha de transformar en voluntad, pues, el deseo es optativo y no puede entonces ser universal.

El abordaje de la universalidad, es otro de los aportes significativos que Ricœur hace en su análisis, al ser un momento crucial en la construcción de la norma, pues es donde se salta de ese solipsismo: “el *ipse* se distingue del *idem*”⁹⁴, posibilitando la aspiración a una construcción universal. Para decirlo de otra manera, la norma, si quiere aspirar a instituciones justas y

⁹² Para el auto aclaramiento de este estudio, me dedicaré enfáticamente al primer apartado, porque es allí donde se extiende la unión entre la deontología y la teleología, con tal peso que de su claridad es que se podrá desplegar o no la comprensión del resto de los apartados, siendo este puente argumentativo la parte más crucial en el entendimiento de la reconstrucción ética propuesta por Ricœur.

⁹³ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 214.

⁹⁴ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 215.

equilibradas, tiene que hacer ese recorrido, donde la persona parte de una aspiración individual que luego se criba en el reconocimiento de que no puede actuar como si viviera en soledad, pues reconoce que hay otras individualidades aspirando también a la construcción de sus actos. Entonces, la única manera de que se unifiquen esas múltiples aspiraciones está en que ellas mismas se pregunten si esos actos podrían aplicar para todos, si se podrían universalizar. Es así que se puede observar que el peso mayor está en la universalidad, como previo tamiz a la norma.

Otro de los conceptos que rescata Ricœur y que es clave en el paso de la aspiración de la vida buena a la obligación, es el de autonomía, reconstruido desde O. Höffe y Rousseau. Resulta que se vislumbra un problema en la deontología kantiana, y es que parece anular la libertad, en el sentido de que hay quien manda y quien obedece en el cumplimiento de un imperativo categórico. ¿Cómo se resuelve entonces el problema de la libertad? Es aquí donde entra la autonomía, pues según lo descrito por Ricœur el imperativo no deja de existir, sino que se sublima en la autonomía, “Cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia a sí mismo, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y sumisión. La obediencia⁹⁵ verdadera —podría decirse— es la autonomía”⁹⁶ porque es la construcción de un pacto de la persona para consigo y con el sí mismo, es, no la aceptación sino la elección de la norma casi como paso directo de una universalización de sus actos en vista del actuar de los otros.

Y cuando parece que las cosas ya están en orden, Ricœur plantea otro nivel en la problemática, pues aún con la autonomía, parece ensuciada esa libertad, cuando está determinada por las restricciones de la ley: “¿No hay ahí más bien, disimulada en la altivez de la aserción de autonomía, la confesión de cierta receptividad, en la medida en que la ley, al determinar la libertad, la afecta?”⁹⁷. Para resolver esto, suma el concepto de respeto, donde se fija la relación a partir de los otros, en un sentido kantiano como fines en sí mismos, pues el respeto se da hacia personas y a pesar de que la ley moral no es una persona, no es hacia algo inanimado —como un escrito llamado ley— a donde se dirige el respeto, sino a los otros en una elección como estima del sí, el respeto al otro y a la vez hacia su propia persona, debido a que el vínculo que se hace con los otros lo hace también hacia su propia persona. El respeto no se debe llevar al amor, porque el actuar se

⁹⁵ La desobediencia, que según Ricœur, Kant ve de mala manera, puede también ser una ayuda importante en la reflexión que estamos haciendo, porque es un filtro en la aplicación de la norma, es decir, la persona aun conociendo la ley puede o no cumplirla; incluso, lo que permea esta reflexión ética, existe a partir de la posibilidad de la desobediencia. Pues el cumplimiento de la norma no tiene que ver solo con que esta exista, sino con el vínculo que se genera con el actor de las reglas. Eso también llevaría a que nos preguntáramos (Ricœur lo hace) ¿Cómo se posibilita que se cumpla la norma?”

⁹⁶ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 222.

⁹⁷ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 225.

haría pasivo y en consecuencia se alejaría de la libertad, deformándose a tal grado que —como afirma Ricœur— se pervertiría, como una inclinación hacia el mal.

En cuanto al mal, lo que retoma y afirma Ricœur es que el mal existe, que no se trata de una ausencia de bien, sino de una existencia como tal: “con otras palabras, el problema del bien y del mal vuelve de nuevo con el problema del ‘fundamento subjetivo del uso de la libertad’”⁹⁸. Esta cita da la oportunidad de subrayar que las aspiraciones de cada persona pueden ser tan variadas como opuestas, por lo que se hace necesario todo el recorrido que ya se ha realizado, donde se puede salir de la subjetividad con la aspiración a la universalidad y luego someter a prueba esa universalidad en la constitución y ejercicio de la normatividad; en palabras de Ricœur: “porque *hay* el mal, el objetivo de la ‘vida buena’ debe asumir la prueba de la obligación moral, que podemos reescribir en los siguientes términos: ‘Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que no sea lo que no debería ser, a saber, el mal’”⁹⁹.

En la medida en que se acepta que existe el mal, se hace indispensable la propuesta de Ricœur, que como buen conciliador, no dejó de lado a la norma, aun cuando había dicho que la Ética supera a la moral, pues una siempre ha de satisfacer a la otra, o mejor dicho, se complementan entre ellas. De tal modo, que es relevante el papel de ida y vuelta, ya que no solo se trata de establecer normas para seguirlas, sino que estas mismas se reconstruyan una y otra vez, mediante la ética; y al mismo tiempo la ética regresa una y otra vez a complementarse, a partir del sometimiento a la norma.

En cuanto a *la solicitud y la norma*, Ricœur suma al análisis el “Levítico 19, 18 y que se repite en Mt 22, 39: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’”¹⁰⁰ donde se comprende con mayor claridad la relación entre la solicitud y la norma, debido a que es en la relación y reconocimiento del otro como un sí mismo, que el sí puede actuar correctamente, lo que señala brillantemente el mismo Ricœur como “una *norma de reciprocidad*”¹⁰¹.

Sin embargo, como ya se estipuló con anterioridad, el mal existe y ello conduce a nuevos problemas dentro de lo que parece claro, esto es, el hecho de que el sí trate al otro como a sí mismo, porque este encargo supone la bondad de quien ejerce la acción y es importante remarcar aquí, que en la toma de decisiones hay quien actúa —deseablemente con justicia— y el que recibe la acción,

⁹⁸ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 229.

⁹⁹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 231.

¹⁰⁰ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 232.

¹⁰¹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 233.

es decir, se tiene otro pasivo que estará a merced del otro, permitiendo así las posibilidades del mal a partir de un poder-sobre en el que hace énfasis Ricœur, debido a que esa posibilidad trae consigo la violencia, ya que no es posible ignorar las desventajas sobre el actuar que en la sociedad están de manifiesto; así, la violencia en ese poder-sobre, destruye el poder-hacer del otro y peor aún, como en el caso de la tortura, “la destrucción del respeto de sí”¹⁰² en la humillación y la anulación del otro como humano, en la degradación de lo que él mismo comprende de su persona —ya inexistente.

Ante el problema del tercero invisible, Ricœur aproxima una posible solución en la instauración de la regla de oro¹⁰³ a partir de su formalización en el imperativo categórico, donde se vislumbra la humanidad como fin y más aun a la persona como fin y nunca como medio, por ello que sea esencial, pasar del sentido de justicia a principios de justicia, que puedan considerar no solo al otro interlocutor, sino también a los terceros que no cuentan con rostro ni voz, pero que aun así es posible tener conciencia de que son parte de la humanidad y de la sociedad que se integra y la cual se pretende que funcione adecuadamente a partir de que se considera en su totalidad.

4. El sí y la sabiduría práctica

Hasta aquí, en el recorrido que este capítulo ha hecho en conjunto con la propuesta de Ricœur, se analizó la ética vista desde Aristóteles en la intencionalidad por una vida buena, y luego esa intencionalidad se sometió al tamiz de la norma, sirviéndose de la lectura de Kant, donde se observó la importancia de la moral, puesto que solo de esa manera se puede unificar la variedad de lo que para cada individualidad puede implicar una vida buena, y de esa forma aspirar a la *ipseidad* en una construcción donde se incluya no solo al otro que se reconoce como un sí mismo, sino también el tercero que no se puede más que imaginar.

Aunque pudiera parecer que ya se ha complementado la ética y la moral para la mejora mutua, no es suficiente. Es aquí donde Ricœur muestra la fragilidad del seguimiento de la intencionalidad de las acciones, a través del análisis de la “Antígona” de Sófocles, Tragedia que inicia con la muerte que dos hermanos se han dado entre ellos, por la apropiación del trono de Tebas: Polinice ataca la ciudad de Tebas con un ejército extranjero, debido a la negativa de su

¹⁰² Ricœur, *Sí mismo como otro*, 234.

¹⁰³ ‘No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera (...) Y según queréis que hagan con vosotros los hombres, así haced también vosotros con ellos’ (Ricœur, *Sí mismo como otro*, 232).

hermano Eteocles —rey en ese momento— de compartir el trono, muertos los dos y ante la huida de los extranjeros, su tío Creonte se coloca como rey por ser el varón más cercano, y como primer mandato ordena que a Eteocles se le sepulte con las debidas exequias, mientras que a Polinice se le deje a merced de los carroñeros, convirtiendo en un delito el darle sepultura.

Ante estas órdenes, Antígona, hermana de ambos, va a buscar a su hermana Ismene para oponerse al mandato de su tío Creonte, sin embargo, frente al temor de su hermana, va sola a enterrar a Polinice, pero es descubierta y condenada a ser enterrada viva en una celda que la aislará de toda humanidad, dejando en sus manos la posibilidad de vivir o morir. Hemón, hijo de Creonte y prometido de Antígona se entera de lo ocurrido y acude a buscar a su padre para hacerlo entrar en razón, argumentando, no por el bienestar de su prometida, sino por la salvación de su padre que raya en la tiranía, al no darse cuenta de que el pueblo de Tebas aplaude la acción de Antígona por obedecer los mandatos de los dioses, anteriores a cualquier ley humana, sin embargo Creonte no escucha a su hijo y atribuye su defensa por completo a su amor, lanzando fuertes insultos a Hemón, misma suerte con la que correrá Tiresias (viejo adivino), siendo acusado de vendido. Sin embargo el adivino lo sentencia antes de irse, porque los dioses no están contentos, diciéndole:

Hiciste bajar al mundo de las tinieblas a quien es aún de los que viven en la luz: a un ser viviente has sepultado en una tumba. Y a un muerto lo retienes sobre la tierra, sin honor, sin exequias, sin la veneración digna de los muertos. Posesión ya es él de los de los inferos dioses. Tú y los dioses mismos de cielo no tienen ya potestad sobre él. Esta es tu obra de exaltada soberbia.¹⁰⁴

Después de todo, Creonte entra en razón y decide él mismo ir a sepultar a Polinice y liberar a Antígona, pero actúa tarde, pues luego de cumplir con lo primero se encuentra con su hijo encolerizado, abrazado al cadáver de su prometida, dándose muerte entre la rabia y los deseos de castigar a su padre. Creonte llega a palacio sosteniendo el cadáver de Hemón, para culminar sus males encontrándose con el suicidio de su esposa Eurídice, al darse cuenta (mediante un mensajero) del infortunio de su hijo. Abatido por la tragedia, Creonte reconoce ser el motivo de sus males, solo deseando el castigo y su muerte.

Esta tragedia es utilizada por Ricœur para remarcar lo problemático del actuar, aún pensado desde lo que se considera correcto, pues en esta historia tanto Antígona como Creonte obedecen firmemente a normas establecidas para todos, lamentablemente son contrarias entre sí, de allí que

¹⁰⁴ Sófocles. “Antígona”, en *Sófocles. Las siete tragedias*, de Sófocles, Trad. Angel Ma. Garibay K., (México: Porrúa, 1980).

lo complejo sea poder discutir quién de ellos podría estar en lo correcto. Para esto, se puede ver en un primer momento que el final trágico de Creonte, castigado por los dioses, conduce a pensar que él se equivocó, pero Ricœur decide rescatar la visión Hegeliana que hace notar que el criterio de Antígona también es cuestionable:

Hay que reconocer a Hegel que la visión del mundo de Antígona sea tan limitada y carente de contradicciones internas como la de Creonte. Su manera de zanjar entre *philos* y *ekhtrós* es tan rígida como la de Creonte; solo cuenta el vínculo familiar, por otra parte magníficamente concentrado en la ‘fraternidad’¹⁰⁵.

De lo anterior, se puede entender que el punto de esta indagación radica profundamente en el conflicto que atraviesan los dos personajes, notorio en la culminación de sus ideales, como lo señala Ricœur “Para que los poderes éticos a los que los protagonistas sirven subsistan juntos, deben pagar un precio absoluto: la *desaparición* de su existencia particular”¹⁰⁶. Sin embargo, Ricœur no hace una continuidad de la dialéctica hegeliana, a él le interesa poner más énfasis precisamente en este conflicto que implica la necesidad por una *buena deliberación*, habrá que reconocer entonces, la importancia que la tragedia tiene en esa *catharsis trágica*, que va mucho más allá de la enseñanza como manual de vida o la ejemplificación de alguna reflexión.

Por lo anterior, que sea la *Antígona* la tragedia escogida, pues muestra con mayor fuerza el conflicto ante la correcta deliberación, siendo evidente la problemática de elegir ante la norma, en una situación tan compleja, donde tanto Antígona como Creonte parecen tener la razón, uno ante las leyes de las personas y la otra ante los mandatos divinos. Siendo justo allí, en esas situaciones límite, donde se confronten realmente tanto lo teleológico como lo deontológico. Dice Ricœur: “El juicio moral en situación y la convicción que lo anima, son dignos del título de *sabiduría práctica*”.¹⁰⁷

Lo trágico de la acción es precisamente el enfrentarse a todo aquello que escapa a la descripción de la norma y que no ha de poder resolverse más que en la práctica misma de la elección adecuada de los actos. Como señala Ricœur “una de las funciones de la tragedia respecto de la ética es la de crear una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría ética”¹⁰⁸ que permita dimensionar en la construcción del análisis que se ha estado realizando, las múltiples dimensiones

¹⁰⁵ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 254.

¹⁰⁶ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 268.

¹⁰⁷ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 259. Sobre este punto, es justamente lo que se confronta en la *Antígona*, “el camino intermedio entre el consejo directo y la resignación a lo insoluble, donde entra en juego la convicción”, conclusión que ha sumado el profesor Villa Sánchez en una de las sesiones de la cátedra que imparte para la maestría de Filosofía de la Cultura en la UMSNH.

¹⁰⁸ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 267.

ante las que se encuentra el que ha de tomar una decisión, que aun pensándola como lo más razonable, coherente y adecuado, puede ser el error más grande y esto podría conducir a pensar que entonces no hay mucho más que hacer.

Ciertamente, las decisiones son complejas y no hay manera de verificar su efectividad más que en sus resultados, pero lo que permite acercarse un poco más al objetivo deseado, es precisamente no solo reconocer la posibilidad del conflicto, sino establecer un compromiso con él, como medio para elegir la mejor de las decisiones. Pues es mediante el conflicto que es posible lograr considerar al otro, ya que la contraparte a la toma de decisiones es precisamente la diferencia de convicción con el otro. Entonces, resulta a su vez como la contraparte y clarificación a la propia visión de las cosas, otro tamiz para la elección de los actos.

Es así que, a través del análisis de la *Antígona*, se muestra la problemática ante la que se mueve la sabiduría práctica, aconteciendo en un jaloneo entre lo que es y lo que debe ser, arrojando la pregunta ¿cuáles son las características que tiene la sabiduría práctica, en el caso del plano del respeto y el conflicto?, mostrando tanto los conflictos entre instituciones como en el ámbito de las personas; de lo cual, surge la pregunta: ¿cómo es esta sabiduría práctica en un plano y cómo lo es en el otro?, y con ella arroja como problema central, la aplicación.

Recordando el imperativo categórico, el problema sigue siendo el mismo ¿Cómo se pasa de la universalidad a la pluralidad? Según Kant no hay problema pero Ricœur no está de acuerdo, debido a que la sabiduría práctica puede tener diferentes características dependiendo de sus condiciones, en sus palabras:

La posibilidad de un conflicto surge, sin embargo, desde el momento en que la alteridad de las personas, inherente a la idea misma de pluralidad *humana*, aparece en ciertas circunstancias notables, imposible de coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad; el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas.¹⁰⁹

Al situarse entre el respeto por las personas o el respeto por la ley, la sabiduría práctica indica dar la prioridad al respeto a las personas tratando de respetar a la ley, pero primero buscando el respeto a las personas. Sin embargo, en el ejercicio de la toma de decisiones, será inevitable llevar las consecuencias de la elección tomada, sin saber del todo cuáles serán sus consecuencias.

¹⁰⁹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, 286.

Es en la observación del otro como un igual, en la empatía de su existencia, que el sí puede frenar la violencia y crear algo nuevo, crear a partir del diálogo, de una escucha activa que solo se puede permitir en el reconocimiento y permisión de la alteridad del otro. Es decir, en la medida en que el sí reconoce al otro como un igual que también puede pensar y actuar a su manera, que también se equivoca y puede cambiar de opinión, que también tiene valor su existencia, es allí que el conflicto causado por las diferencias, permite el diálogo que constuye y con ello, incluso después de un estallido de violencia, es posible crear una red nueva de convivencia y acuerdos.

5. Conclusión

Este capítulo inició con la pregunta –analizada en el apartado 2–, por la dimensión ético-moral de la *ipseidad*, motivada por el cuestionamiento sobre la identidad del sujeto moral de imputación: quién es el que realiza la acción y cómo se valora la misma; donde se reconoció que el sujeto, es decir el sí mismo, parte de un sentido ético y moral que se apoya en una percepción general de lo que está bien y lo que está mal, percepción que influye directamente en la construcción de su *ipseidad*, debido a que la elección de sus actos describe aquello que espera de sí mismo.

La elección que el sí mismo hace de sus acciones se postula como una, aspiración a la vida buena, misma que se confronta con los otros a partir de una moral que pueda “unificar” toda la variedad de aspiraciones, pues lo que para unos resulta bueno, puede no serlo para otros, de allí que la norma sea el buen tamiz de la teleología.

Debido a esto es que el apartado 3. La aspiración ética y la norma moral, concluye que la ética y la moral están unidas, que si bien la ética se pondera por encima de la norma, esto ocurre solo por la necesidad de regresar una y otra vez a las causas finales: ¿qué aspiración ética motivó a la creación de tal norma? Es así que la aspiración ética se proyecta en un vida buena, misma que solo se puede practicar con los otros y que no es otra cosa que el ejercicio de las virtudes, pues a través del establecimiento de relaciones es que el sí mismo corrobora que sus actos tuvieron un fin virtuoso y al mismo tiempo sus acciones deben permitir la realización virtuosa de la vida de los otros.

Una vez que ya está conformada la sociedad, con los mejores deseos de vivir bien y cumpliendo las normas establecidas, surgen nuevas dificultades, pues debido a que la moral aceptada no siempre será la mejor opción, habrá ocasiones en las que se deba replantear en cada relación la mejor manera de actuar y resolver los conflictos.

Tal cuestión se trató en el apartado 4. El sí y la sabiduría práctica, donde mediante la *Antígona*, se ejemplificó este caso, subrayando la relevancia de hacer una conciliación entre ética y moral, y reafirmando que no es viable separar el ejercicio deontológico del teleológico y viceversa, puesto que lo necesario es, precisamente, reconstruirse una y otra vez en relación a las personas, sus situaciones y las razones que motivan su actuar —lo que se hace mediante la noción de identidad como *ipseidad*—, pero sin olvidar las normas que en relación a esas necesidades se han construido con anterioridad, posibilitando el establecimiento de nuevas normativas, que en el futuro habrán de renovarse una y otra vez.

Este ir y venir entre ética y moral posibilita un abanico más amplio de solución a los conflictos aún sabiendo que tal solución nunca será definitiva, sin embargo tampoco deberá ser un objetivo deseable, pues a partir de las diferencias motivadas por el conflicto, los otros se hacen visibles y contribuyen junto con el sí a la apertura a la creación. De allí que también pueda ser una conclusión que la vida buena solo se puede construir con los otros en un esfuerzo constante, porque allí donde uno cede, hay otro que cede junto con él.

En consecuencia, para que la *ipseidad* pueda acceder a la posibilidad de una vida buena, debe dar cabida al conflicto, debido a que el buen desarrollo de este —gracias al reconocimiento que el sí hace del otro como un sí mismo, que a su vez tiene derecho de ser quien es—, ha de conducir a una coherencia ética que permita tener instituciones que defiendan normas justas y a su vez posean la convicción de replantear las normas cuando ya no sean funcionales o dejen de cumplir con las aspiraciones éticas que motivaron su existencia. Es así que este apartado deja claro que darle una importancia favorable al conflicto, lejos de la común connotación negativa, proporciona un panorama renovador que posibilita la creación de nuevas formas de resolución, así como la prevención de actos violentos; pues si bien el conflicto siempre está presente en las relaciones humanas debido a las diferencias que hay entre las personas, este no necesariamente debe derivar en enfrentamientos violentos, en tanto que los individuos aprendan de tales diferencias, utilizando las nuevas perspectivas para transformar los términos en los que se relacionan y organizan.

En consecuencia, y retomando las preguntas que se colocaron como horizonte de este capítulo, es necesario reconocer que aunque no se puede dar una respuesta acabada, sí es posible ensayar una contestación a las preguntas ¿qué papel juegan los actos violentos en la constitución

de la *ipseidad*? Y ¿qué función cumple la *ipseidad* en la atención al problema de la existencia de los actos violentos?

Para responder a la primera pregunta, podemos concluir que al querer definirse el sí mismo, es decir definir su ipseidad, sería necesario que se pregunte por quién es. La respuesta a tal pregunta está mediada por sus acciones, y si reconoce que estas pueden llegar a ser violentas, entonces también le será factible establecer aspiraciones éticas que le permitan regular su actuar, teniendo en cuenta sus motivaciones y sus efectos, de modo que la descripción de sí mismo se modificará dependiendo del lugar que en su *ipseidad* le dé a los actos violentos.

Y por otro lado, en respuesta a la segunda pregunta, se puede concluir que la gestión de esas acciones violentas se dará en función de la autodescripción que el sí mismo hace de sí: es dependiendo del cómo se conciban los actos violentos, mismos que van de la mano de la descripción que el sí mismo hace de su identidad, que el individuo establecerá sus márgenes de acción, lo que se permite a sí mismo o no realizar.

De este modo, se puede notar que si en la descripción de sí mismo, este identifica y valora la alteridad que es y en la que vive, reconociendo al otro y su derecho a ser diferente en la medida en que tal diferencia permite la creación de cosas nuevas, puede observar el conflicto como algo permanente, así como deseable, siendo una oportunidad de conciliación y creación, en lugar de destrucción, por lo que, dependiendo del lugar que el sí mismo dé a los actos violentos, es que determinará quién es en relación con los otros, y podrá prevenir o atender las acciones violentas.

Reflexión final

Esta investigación se ha titulado “El sentido de los actos violentos a partir de la constitución de la identidad y lo político”; su propósito fue el de indagar en el problema de la violencia, poder plantear la pregunta desde una posición distinta, esta es, la de quitar la identidad a la violencia, y analizarla como un atributo, tal como acontece a diario, donde no existe la violencia, sino los actos violentos; hay alguien o algo que es violento.

Así, el origen de este trabajo fue la incertidumbre sobre el desarrollo de la violencia en el acontecer diario, donde es posible observar una inmersión frecuente y normalizada en los actos violentos, situación que embarga y a la vez provoca indiferencia. Tales cuestionamientos surgieron de forma desordenada, en la búsqueda del panorama general de la investigación y al mismo tiempo, como una manifestación de la dificultad que representaría tratar el tema, porque a la vez que la palabra violencia inunda todo, se ha desvanecido su significado, ya sea por el exceso de referencias o porque se ha dotado de una identidad, como un monstruo colectivo que se ha alimentado del miedo y la despersonalización. Nadie acepta que es violento, sin embargo sí se reconoce que la violencia está en todos lados.

De este modo, la investigación traza dos vías, que no son paralelas: por un lado la identidad y por otro lado la política. La primera se hace necesaria porque hay alguien que es violento y la segunda, porque ese alguien no vive solo y ni en la soledad es capaz de arrancarse de esa compleja red que lo conforma y a la que él mismo nutre. Por eso es que el primer capítulo se dedicó a la ontología del sí mismo, dando lugar a la *ipseidad*, concepto clave en la construcción de la identidad que permite concebir la existencia de los otros como pieza clave en la definición del sí mismo y todo lo que compone su entorno.

Posteriormente, en el segundo capítulo, se plantearon preguntas sobre el problema de la violencia, análisis a partir del cual se logró observar lo que diversos filósofos han dicho acerca del tema, para continuar navegando entre conceptos, afirmaciones, discusiones y preguntas. Panorama que llevó a esta investigación a la conclusión de que no es viable preguntarse más sobre quiénes son violentos, si la violencia es inherente al ser humano, si es cosa de hombres, o preguntas por el estilo, ¿por qué? Sencillamente porque continuar en tal indagación no tendría mayor peso filosófico para los propósitos de esta investigación; resulta irrelevante comprobar si la violencia es inherente al ser de la persona cuando claramente esta realiza actos violentos, de forma que lo

que es relevante analizar es cómo y por qué realiza la persona acciones violentas, lejos de querer demostrar si pertenecen o no a su esencia.

Es a partir de dichas conclusiones que surge la necesidad de revisar el concepto de política como escenario siguiente al individuo y sus relaciones, de este modo es que el siguiente capítulo se propone acudir a los griegos para profundizar en tal concepto, así como en el lugar que, en tanto ello, recibe la violencia.

Es debido a lo anterior, que surgió la necesidad de revisar, en el capítulo tercero y apoyándonos en el pensamiento de Hanna Arendt, apoyándonos en el pensamiento de Hanna Arendt, el concepto de política como escenario siguiente al individuo y sus relaciones, revisando el recorrido y modificaciones que atravesó dicho concepto desde los griegos hasta la Modernidad, y cómo estas modificaciones influyeron también en la percepción de la existencia de los actos violentos y el lugar que recibieron al pasar de un lugar pre-político, en los griegos, a ser una herramienta del Estado y un instrumento de la política en la Modernidad.

También se pudo observar que no es posible dar marcha atrás en la modificación del concepto de política, pues la historia que relaciona a la Edad Media con el catolicismo muestra cómo se refuerza esta idea de sociedad y la figura de la familia en un sentido vertical. Tales características obligan a notar que no es posible regresar a una política como la que se plantearon los griegos, pues ni el contexto histórico, ni las necesidades sociales dan cabida a la horizontalidad que requería la existencia de animales políticos, y en lugar de ello prima la existencia de animales sociales, que se relacionan dentro de estructuras piramidales.

Es entonces, ante la conciencia de tales relaciones piramidales, que en el cuarto y último capítulo se volvió menester retomar el concepto de *ipseidad* a través de la propuesta ética de Ricœur, para analizar la constitución de las relaciones sociales, mediadas por la ética y la política, donde se mostró que el otro siempre está presente, incluso en la autodescripción, por lo que hay una perenne relación indisoluble con el otro. Aún cuando existan teorías que describan a un yo (Descartes) y no a un sí mismo (Ricœur) —perspectiva que se inclinaría a la anulación del otro—, no hay manera de aislar a alguien, debido a que, aún en la soledad, comprende al mundo y su persona a través de una realidad existente, construida y sustentada en la sociedad a la que pertenece. Intentar extraer a la persona de la compleja red a la que pertenece y donde se mezcla con los otros solo puede conducir a un conflicto destructivo, interno y social, porque el sí no solo convive con la alteridad de los otros, sino con la propia.

En consecuencia, la investigación se inclinó a indagar sobre las dos posibilidades del conflicto: creación y realización de actos violentos, debido a que el conflicto está presente todo el tiempo, puesto que el sí y el otro no se separan y a la vez son distintos; de modo que, el objetivo no es rechazar el conflicto, sino buscar la vía para aprovechar de él la potencia de creación y cambio, por lo que tampoco se pretende erradicar los actos violentos, sino anticiparse a su existencia¹¹⁰ o, después de la consolidación de un acto violento, tener la posibilidad de reordenar el caos —de nuevo desde una potencia creadora.

Pero, ¿qué es el conflicto? Para efectos de esta investigación, se entendió por conflicto la tensión constante entre opuestos, sin que tal característica deba ser tomada por negativa o positiva, retomando la categoría de Ricœur, a partir de lo que se revisó en el capítulo anterior. Por tanto, el conflicto aparece como un elemento clave en el reconocimiento de la *ipseidad*, debido a que esta se apoya en la alteridad, es decir, la posibilidad de ser distinto y la infinidad de otros que confluyen en un mismo espacio, razón por la cual se explican a ellos mismos en tanto hacen visible al otro que los conforma.

El sí es inseparable del otro, sin embargo, ese entrelazamiento no impide que sean diferentes. Son distintos e inseparables, motivos suficientes para propiciar el constante apareamiento del conflicto, incluso como rasgo fecundo de esa relación, debido a que las diferencias posibilitan el cambio, el replanteamiento de lo existente. En resumen, se entiende por conflicto a la tensión, producto de todo aquello que genera la relación entre posturas desiguales, la tensión de las diferencias, de la pluralidad.

Y es por ello que el conflicto puede tener dos desenlaces. Por un lado, la consumación de los actos violentos, donde los opuestos se enfrentan en un espacio de agresión, invasión del otro y destrucción; en este desenlace el conflicto rebasa el choque de lo diferente, para superponer a uno sobre otro. El segundo desenlace es la creación a partir de las diferencias, terreno del que no es

¹¹⁰ Nótese cómo no se habla de anticiparse a la violencia, sino a la realización de actos violentos. En pase rápido de vista puede no ser muy significativa la diferencia, pero como ya se ha abordado en varios momentos de esta investigación, es muy importante evitar darle un sentido ontológico a la violencia, una existencia individual, como si fuese algo en concreto, duplicando así la problemática sobre este tema. Lo que hemos sostenido en este trabajo es que la violencia no tiene una entidad propia, sino que su función es más bien adverbial. Es decir, hay actos violentos.

Y en este sentido tampoco resulta del todo útil su uso adjetival, como decir que algo o alguien es violento, porque específicamente no es que se sea violento, sino que la ejecución de la acción es la violenta, de tal modo que no es significativo que sea una característica propia, sino una manera en la cual se están realizando las acciones. En todo caso, toda persona sería violenta, pues en sus actos está esa posibilidad, como decir que toda persona es lenta, rápida, eficiente; por más que resulte tosco el ejemplo, lo que queda a la luz es que ante estas afirmaciones, de inmediato se precisa una serie de preguntas, ¿para qué?, ¿en qué momento?, ¿haciendo qué? ¿para qué es eficiente tal afirmación?, ¿qué hizo de forma rápida?; es decir, son afirmaciones que requieren un contexto para abonar información útil al interlocutor.

común escuchar en la voz popular, pues generalmente se relaciona al conflicto con la primera vía que presentamos; sin embargo, como se ejemplifica a continuación, el día a día se desarrolla con mayor inclinación hacia el lado de esta segunda vía.

Así como se revisó en el cuarto capítulo con Ricœur, aunque cada persona se fije altas aspiraciones y un compromiso firme para alcanzar una vida buena, su percepción del mundo no será la única, dando como resultado un sinnúmero de perspectivas sobre lo que es bueno. Desde aquí ya es posible vislumbrar un primer conflicto, debido a que las diferentes formas de ver lo que es bueno, chocan y se enfrentan entre ellas¹¹¹. Sin embargo, es posible llegar a la segunda vía que se mencionaba anteriormente, ya que a partir de esas diferencias es que se crea una norma que puede conciliar entre las diferentes aspiraciones. Es decir, las diversas posturas no se enfrentan violentamente, se mantiene la tensión porque hay diferencias entre ellas, pero a partir de esa tensión se plantea una nueva opción en la que pueden estar de acuerdo.

Uno de los retos más sobresalientes en la relación con el otro es reconocer que es un otro, que es distinto y que es posible que existan formas diversas de pensar y actuar a la propia, sin que estas sean erróneas, es decir, no hay una sola manera de actuar correctamente. Cuando esto no ocurre lo que se genera es una relación con el otro que no pondera la importancia de la alteridad, lo que resulta muy extraño en un análisis lógico de los significados, debido a que el otro es diferente por definición y hay muchos otros, en consecuencia, lo más seguro es que haya un gran variedad de puntos de vista y difícilmente una sola perspectiva compartida y aceptada en su totalidad. Todos esos otros, más el sí, componen la alteridad; si fuera clara esta afirmación la historia no se narraría a través de sus guerras.

La falta de la familiaridad con la alteridad se puede observar también en la manera en que se describe la realidad y a su vez, apoyada en el cómo se concibe y enseña habitualmente la ciencia, la cual está nutrida de un sesgo unificador que apoya la certeza popular de que hay una verdad y el objetivo, a través de la ciencia o la vida diaria, es actuar dentro de esa verdad. De allí que los que no actúan conforme a lo correcto, verdadero y racional —que es obviamente lo que el que juzga cree—, están actuando mal. Sin embargo, ni siquiera la ciencia se puede permear con la idea de una verdad, porque ni las personas, ni su entorno, la naturaleza, los animales o el universo, tienen una sola verdad que los describa. Justamente la ciencia sigue creciendo, replanteando y

¹¹¹ Aquí también se puede pensar en la fragilidad de la vida buena, porque la aspiración se lleva a la prueba, donde ha de enfrentarse a sus condiciones y limitaciones.

descubriéndose a partir del ensayo y el error, de la tensión entre los distintos postulados sobre un mismo problema. Sin embargo la opinión común sobre la ciencia, aún en la actualidad, se sigue equiparando a la que el filósofo de la ciencia Alan F. Chalmers describió y criticó en 1976:

El conocimiento científico es conocimiento probado. Las teorías científicas se derivan, de algún modo riguroso, de los hechos de la experiencia adquiridos mediante la observación y la experimentación. La ciencia se basa en lo que podemos ver, oír, tocar, etc. Las opiniones y preferencias personales y las imaginaciones especulativas no tienen cabida en la ciencia. La ciencia es objetiva. El conocimiento científico es conocimiento fiable porque es conocimiento objetivamente probado.¹¹²

En su libro *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Chalmers separa cada una de estas afirmaciones, comúnmente difundidas, para explicar cómo en la historia de la ciencia se muestra el desarrollo científico haciendo justamente lo contrario a lo que la opinión popular supone que hace la ciencia. Un ejemplo de esto es que los científicos han de imaginar y aventurarse en supuestos, para lanzarse en su búsqueda y aún cuando demuestran que sí son posibles, estas afirmaciones deberán tener la posibilidad de ser refutables, pues de lo contrario la ciencia estaría arrojando dogmas.

Chalmers cita a Popper¹¹³ para hablar de esa necesidad falsacionista que se debe plantear el conocimiento científico, la cual se propone aprender de los errores, porque la ciencia no es estática, lo estático e inmutable es sinónimo de atraso. ¿Pero qué se requiere para que algo necesite cambiar? En principio la presunción de que ya no funciona o que puede funcionar mejor, es decir, que hay un error, que ya no es correcto o aplicable. “La empresa científica consiste en proponer hipótesis sumamente falsables, seguidas de intentos deliberados y tenaces de falsarlas. [...] La ciencia progresa mediante el ensayo y el *error*”.¹¹⁴

Después de casi medio siglo y un sinnúmero de avances científicos que desplazan una y otra vez a los anteriores —a una acelerada velocidad—, la concepción popular sobre la ciencia sigue girando en torno a una obsesión por poseer la verdad y juzgar a los otros en relación a ella. Hecho que contribuye contundentemente en el mal desarrollo del conflicto y desencadena las

¹¹² Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Trad. Eulalia Pérez y Pilar López (Madrid: Siglo veintiuno editores, 1999), 11.

¹¹³ Karl Raimund Popper (1902-1994) fue un filósofo británico de origen austriaco que hizo críticas y aportes tan significativos al manejo de la ciencia, que hasta ahora sigue siendo un punto de referencia en la filosofía de la ciencia. Una de sus contribuciones más retomadas es la del falsacionismo, que se propone como una medida para separar a la ciencia de la pseudociencia. A partir del cual se vislumbra el quehacer científico no como generador de verdad, sino como aquel que ofrece posturas que serán válidas por un tiempo finito, para ser refutadas o falsadas y reemplazadas por nuevas hipótesis.

¹¹⁴ Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, 66.

acciones violentas, incluso a veces con la bandera de salvar a los otros del atraso y la ignorancia, invalidando con ello el derecho a las diversas formas de vivir también el conocimiento¹¹⁵.

Así como la ciencia se va escribiendo y corrigiendo, también pasa con las normas que regulan las diferentes nociones de lo que es vivir bien. El conflicto permite la mejora de la vida en todos los ámbitos, porque de inicio reconoce que hay posturas distintas ante un mismo asunto.

Regresando al tema, el ser humano siempre estará en relación con la alteridad y siendo parte de ella. El sí está rodeado por los otros y a la vez, es un otro. Esas otredades se distinguen por sus diferencias y estas diferencias se traducen en una tensión entre los opuestos, es decir un conflicto presente permanentemente, tensión que potencia el cambio; movimiento que modifica, crea y recrea al mundo.

Si bien el conflicto puede desembocar en la realización de actos violentos, es el mismo conflicto el que permite replantear la moral que ordena y nutre a una sociedad que no deja de lado a los marginados, puesto que en la medida en que se reconocen las diferencias y las necesidades puede encontrar formas de prestar atención a toda esa diversidad, hasta incluir a los que no tienen voz.

Si la humanidad logra abolir la guerra, no debería ser muy difícil encontrar otros escapes para el afán de aventuras y peligros. Los antiguos [guerras, enfrentamientos por territorio, comida, etc.], que en un tiempo sirvieron para un fin biológico, ya no sirven y, por lo tanto, es necesario hallar escapes nuevos.¹¹⁶

El conflicto no solo no se puede evitar, sino que hay que generarlo y buscarlo, porque propicia el reajuste que resulta de escuchar una mayor cantidad de voces. Porque las leyes pretenden ser buenas para todos y si estas se nutren de un mayor número de perspectivas, pueden propiciar espacios justos; incluso favorecer que el gobierno tenga mayor poder, así como lo sustenta Hannah Arendt, pues las personas apoyan con mayor ímpetu aquello que los toma en cuenta y en un escenario así los conflictos futuros no se darán en un espacio violento, porque tienen un antecedente que favorece el reconocimiento de diversas voces. Tal vez la ley no puede abarcar

¹¹⁵ Expone Chalmers que la necesidad de distinguir a la ciencia como objetiva, apareció en relación a esa necesidad por separarse de las creencias religiosas cristianas, mediante las cuales, personajes como Galileo Galilei tuvieron que padecer sus contribuciones. Hoy el desprecio por la ciencia dejó de existir, sin embargo la idea de exaltar la imagen de la ciencia siguió incrementándose en una exacerbación tal, que llega a empañar objetivos como la investigación, innovación, curiosidad, duda, crítica y pensamiento racional. Aunado a esto, se hace presente la mirada certificadora, que ha de aprobar o desacreditar a unos en tanto otros, dividiendo a la gente, pues todos aquellos que no encajen con el modelo están mal y requieren ser corregidos o sancionados.

¹¹⁶ Bertrand Russell, *Autoridad e individuo*, Trad. Margara Villegas (México, D.F.: Breviarios, Fondo de cultura Económica: 2001), 43.

todos los diversos puntos de vista, pero es diferente que se establezca sabiendo que existen y que no los está incluyendo, por el momento, a no saber siquiera que ese otro existe, ya no digamos comprenderlo.

En 1949 Bertrand Russell argumentó en favor de la búsqueda o preeminencia del individuo por encima de la autoridad, con la afirmación: “Nuestros impulsos menos serenos son peligrosos únicamente cuando son negados o incomprendidos”.¹¹⁷[8] El objetivo de su postura era hacer ver a través de la historia de la humanidad, la esencia salvaje del individuo, de manera que se pudiera concertar en la necesidad de darle un lugar a ese salvajismo, independientemente de los avances tecnológicos y la prominente culturización intelectual, de modo que al crear esos escapes necesarios para la violencia producto del salvajismo, se podría permanecer en paz, o en otras palabras, darle un lugar al salvajismo evitaría la realización de actos violentos. Sin embargo, a partir de los planteamientos de Arendt se encuentra la necesidad de tomar la perspectiva de Russell con precisión, a fin de comprender que darle un lugar al salvajismo no implica la realización de actos violentos, sumado a que las guerras o enfrentamientos entre pequeñas agrupaciones humanas ya no eran opción, debido a que con las armas al alcance de estos enfrentamientos, no solo existía la posibilidad de muerte, sino hasta la extinción completa de la humanidad.

El conflicto es un componente esencial en las relaciones con los otros, es imposible que todos estemos de acuerdo, por lo que este es el motor de toda reflexión y de toda acción, que permite estar entre lo concreto y la potencialidad de las acciones. Debido a ello es que el conflicto se debe decir de muchas maneras, de modo que es también una categoría que se tiene que poner en diferentes matices y circunstancias, aspecto que, no obstante, se vislumbra como cuestionamiento pendiente para futuras investigaciones.

Como se ha concluido hasta ahora, la relación entre el sí y el otro es indisoluble y tal relación da paso a la alteridad, donde confluyen entrelazados un sinnúmero de diferentes, mismos que se organizan a través de las normas y las instituciones que velan por el cumplimiento y regulación de esas normas. Ahora, esa moral que se integra de las normas establecidas queda de frente con la ética que cuestiona a la norma y la hace replantearse. En este escenario llega la *eudaimonía*, para afirmarse como una categoría que también requiere de su realización en plural, es decir, procurarse una vida buena siempre será procurarla al otro también, la vida buena se consolida cuando es vida buena en comunidad, no de forma individual.

¹¹⁷ Russell, *Autoridad e individuo*, 43.

¿Qué pasa si la vida buena se procura en individual? ¿No existe la vida buena de forma individual? Como se analizó en el cuarto capítulo, sí es posible que en lo individual se comience la práctica de una vida buena; sin embargo, el paso siguiente es poder trasladarla a la comunidad. ¿Por qué? Por esa inseparabilidad con el otro, que al negarse a extender hacia afuera la práctica de la vida buena, mermará la práctica individual, porque no hay tal separación con los otros, puede ser momentánea y parecer que se puede sostener, pero no es así, porque el sí mismo se sostiene en los otros, así que irremediabilmente sus actos están vinculados a estos.

La presente investigación también ha dejado caminos abiertos para dar continuidad a las problemáticas en torno a la realización de actos violentos. Uno de ellos es el del ejercicio ético de la política, pues debido a la unión que se da entre gobierno y política es posible vislumbrar un necesario Estado ético. En relación a ello, se puede recordar una de las conclusiones del segundo apartado, que señala el hecho de que a partir de la Modernidad se identificó que ya no había una separación entre espacio privado y público, así como la unión entre gobierno y política; si bien se reconocen relaciones y acciones políticas en diversos ámbitos, el espacio más amplio y reconocible del ejercicio político se ubica en esta relación casi indisoluble entre política y Estado, lo que hace también patente la relación entre política y el ejercicio de la sanción ante el incumplimiento de la norma, así como la realización de acciones violentas por parte del Estado.

Debido a que la norma es perfectible y su efectividad radica en su posibilidad de cambio, no es aceptable que un Estado defienda ciegamente la norma. Si el Estado se autoreconoce como único poseedor de la legitimidad para realizar actos violentos, antes debería ser un Estado ético, que se sirve, apoya o nutre de la moral, pero que tiene aspiraciones éticas mayores, que le ayudan a decidir con sabiduría; esto, debido a que legitimar el ejercicio de actos violentos, para luego utilizarlos en cuidado de sus gobernados, recibe, acepta y soporta, una gran responsabilidad que obliga a que el ejercicio de tales actos se realice con una visión ética, en la ponderación de una común vida buena. Entonces, el Estado ético deberá hacer un ejercicio virtuoso de los actos violentos, de lo contrario, violentará a su gente.

A partir de la autodesignación del Estado como poseedor de la legitimidad para la realización de actos violentos, es que este adquiere una responsabilidad mayor porque debe dar un uso justo de la fuerza y de la realización de acciones violentas, a partir del reconocimiento de que el poder se lo otorga la misma gente que ha quedado a su cuidado y ha depositado la confianza de entregar su capacidad de realizar actos violentos; por ello es que el Estado debería ser la institución

mayor, una institución justa y ética, que efectivamente reconozca la alteridad y todos los beneficios que ofrece el darle lugar a las diferencias, y por lo tanto este mismo se debería mejorar y replantear a partir de la oposición.

Es así que, el objetivo del ejercicio virtuoso del Estado ético radica en que, si bien el Estado no puede lograr la igualdad de todos, sí debe ser esta una aspiración clara, pues la búsqueda de la política debiera ser la búsqueda de la libertad a partir del reconocimiento de la diversidad. Por el contrario, un Estado que concentra la capacidad de ejercer acciones violentas y no las realiza virtuosamente, se convierte en un Estado totalitario, represor y dictador. Esto provoca que el objetivo inicial que podía tener un Estado para concentrar la legitimidad de ejercer actos violentos, es decir, evitar que unos abusen de otros, consiguiendo armonía y cuidados para todos, desaparezca porque ya no intenta proteger a su gente, sino que la importancia está en proteger el poder, y peor aún, un poder que no está sustentado en la aprobación de una gran cantidad de personas, como el que señala Arendt.

De este modo, es que la presente investigación concluye, hasta aquí, con algunas respuestas y propuestas para el análisis de la problemática planteada, más no cerrando la indagación, pues quedan abiertas otras cuestiones para futuras investigaciones, expresión misma de la complejidad del tema que nos ha ocupado y sobre el cual queda mucho por abonar.

Anexo. Aristóteles: la felicidad como virtud mayor

Es sencillo aceptar que el bien supremo, entre todos los que pueden realizarse es la felicidad; es un tópico popular escuchar sobre la añoranza de la felicidad; sin embargo, en palabras de Aristóteles, “tanto el vulgo, como los cultos [...] piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo”¹¹⁸. Y no es que sea inadecuado tener diversas perspectivas de un mismo concepto; al contrario, esa pluralidad es lo que enriquece el trabajo filosófico. Lo que sí es inaceptable es que conceptos tan importantes como el de la felicidad, se conviertan en palabras corrientes de uso indiscriminado. Por ello la necesidad de Ricœur de regresar al escrutinio de tan compleja palabra.

En el “Libro primero. Sobre la felicidad” de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dedica 13 apartados a desarrollar esta problemática; aquí se revisarán algunos de sus argumentos, con el objetivo de remarcar aquello que conforma el equívoco de lo que en la actualidad se suele considerar como felicidad.

Comienza Paul Ricœur mostrándo cómo es necesario en el desarrollo y perfeccionamiento de cualquier técnica la práctica de la misma; es decir, para ser un buen panadero es necesario hacer pan; para ser buen carpintero, trabajar con la madera; para ser un buen zapatero, ejercitar la técnica del trabajo con cuero. Sería absurdo pensar que sin hacer nada, tocara dominar esas técnicas, cuando lo obvio es que solo en la práctica se puede conseguir el dominio de las mismas. En esta proporción, quién practique la justicia llegará a ser justo, quién practique la paciencia logrará ser paciente. Así con todas las virtudes, pues al igual que con las técnicas, es ridículo pensar que estas aparecerán de la nada.

Ahora bien, se lee de Aristóteles que los hombres buenos son los que pueden acceder a la felicidad, del mismo modo es sencillo coincidir en que la felicidad es la más grande de las aspiraciones humanas. Entonces, si se señala que las virtudes se alcanzan con la práctica de ellas mismas, y que la felicidad es la más grande y fin último de todas, es viable concluir que la felicidad es una actividad, la práctica del perfeccionamiento de todas las virtudes.

La felicidad se construye en la medida que se logra una vida buena, es decir, la elección de las cosas buenas —la práctica de las virtudes—; por ello es que la felicidad pertenece a los hombres buenos. Sobre esto, es común escuchar que la felicidad no depende por completo de cada cual,

¹¹⁸ Aristóteles 2014, 1095a.

debido a que pueden ocurrir cosas desastrosas que conduzcan a la infelicidad. Sobre este punto Aristóteles podría contestar que se comete un error de entendimiento. Si bien es cierto que el azar puede deparar catástrofes de manera eventual, ello no es razón suficiente para eliminar la práctica de la felicidad, debido a que aún en esas circunstancias —y con mayor fuerza ante ellas— se continuaría con su práctica, porque al equipararse la eventualidad con el ejercicio constante de las virtudes, superaría fácilmente al acontecimiento en importancia y número, es decir, en la constancia del ejercicio de la felicidad —aún ante una eventualidad catastrófica— el virtuoso permanecería en esa práctica constante, porque elige actuar así. En palabras de Aristóteles: “aun cuando nuestra suerte fuera tal, que el infortunio nos acorralara, también allí brillaría la nobleza, pues el virtuoso soportaría todo ello, no por insensible, sino por noble y magnánimo”.¹¹⁹

La felicidad es una acción constante y consciente, no se trata de un sentimiento o estado de ánimo, tal cosa es lo que se llama alegría. Debido a esto es que Aristóteles, para nuestro asombro, dice que ni los niños, ni los animales son felices. Cosa que contrasta fuertemente con una noción general, donde se relaciona la felicidad con la euforia inconsciente del animal, equiparada a la ignorancia del niño, donde ambos no hacen más que disfrutar; sin embargo, si se sigue la argumentación que se ha planteado hasta aquí, no queda más que aceptar que la felicidad no se puede obtener en la inconciencia. Al contrario, solo se puede ejercer la felicidad de manera consciente, debido a que no es un estado de ánimo, ni un evento azaroso, sino una práctica, un ejercicio estable y duradero, no algo chispeantemente efímero.

Defender una felicidad escurridiza, azarosa e inconsciente es resultado de la irresponsabilidad con que se lleva el ejercicio de las virtudes o posiblemente la ausencia parcial o total de ese ejercicio, pues la felicidad no puede depender de la suerte o del actuar de los otros; en palabras de Aristóteles “un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da”¹²⁰, así mismo, el hombre bueno, virtuoso, echará mano de lo que tenga para formarse una buena vida, sin atribuir a otros su felicidad o infelicidad.

En cuanto a la aspiración a una vida buena, lamentablemente poco se reflexiona sobre la felicidad y su necesaria práctica. Se entiende mal la felicidad, porque se vive con la creencia de

¹¹⁹ Aristóteles, 1100b.

No se piense que el virtuoso es quien soporta todas las injusticias, sino que, aún con todas las injusticias que le puedan caer encima, no se dejará arrastrar por esa situación y buscará re-encausar su vida hacia el ejercicio de las virtudes, para seguir enfocado a la felicidad.

¹²⁰ Aristóteles, 1101a.

que la felicidad llega y se va, donde más de alguno desea la “felicidad” que muestran animales y niños en su despreocupada relación con el mundo, así también hay quienes consideran que mediante bienes materiales, grados académicos o puestos importantes llegarán a ser “felices”. Lo cierto es que esto nunca ocurrirá y dicha esperanza solo aumentará la multiplicación del vacío y la desesperanza que alimenta abundantemente a la sociedad.

Ciertamente no es posible esperar otra respuesta. Aristóteles diría que, en efecto, la felicidad nunca llegará, su naturaleza no es llegar, pues no está vinculada al azar; no ocurre, la felicidad se practica.

En este mismo escenario desolador, evidentemente no habrá una buena política, pues si no hemos entendido el desarrollo de la propia felicidad, será imposible comprender y mucho menos aspirar a la felicidad colectiva, a un necesario bien común; debido a que si no existe una práctica de las virtudes en lo particular, de ninguna manera se puede esperar en una escala mayor. Para acceder a la felicidad es necesario ser consciente de ella y ejercerla a través de la práctica constante de las virtudes, en un trabajo arduo, adulto y responsable, donde los actos sean decididos y ejecutados por quien desea acceder a la felicidad. Así es como se puede llegar a un bien mayor, la aspiración de la política, es decir, la felicidad común, el bien supremo de una comunidad.

Del mismo modo, aquellos que no participan del ejercicio consciente de la felicidad, como animales y niños, también integran la comunidad; por ello, el resto consciente tiene una responsabilidad sobre estos: en el caso de los niños, proporcionándoles las facilidades para su alegría y el pleno disfrute de su formación en la virtud; de esta manera, el infante podrá hacer lo mismo al entrar a una edad consciente. En el caso de los animales, el cuidado habrá de ser constante, pues si bien estos nunca tendrán un ejercicio consciente de las virtudes, sí forman parte de esa felicidad que se integra en común.

Comprender la felicidad como un ejercicio de las virtudes haría entender, como ya lo ha dicho Aristóteles, que es mucho más virtuosa la felicidad colectiva que la individual. Esto lleva de nuevo a Ricœur, porque si bien el sí perfecciona las virtudes en relación a sí mismo, esas virtudes se ponen a prueba en la relación con los otros y lo que en comunidad se construye con ellos. Vivir virtuosamente con el otro implica, desde luego, un esfuerzo permanente, porque hay desacuerdos constantes, y es allí justamente cuando entra en juego el ejercicio de las virtudes, para encontrar los equilibrios necesarios que no destruyan su voluntad, pero que tampoco esclavicen a los otros

en el beneficio individual. En otras palabras, de todo lo que desea el sí, ha de ceder necesariamente un poco, porque el otro también está cediendo.

Bibliografía

Básica

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2008.
- Aristóteles. *Aristóteles III, Colección Grandes Pensadores*. España: Gredos, 2010.
- Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004.
- Collingwood, R. G. *Idea de la Naturaleza*, Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica: 1950.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica, 1988.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. “La Grecia arcaica.” En *Historia antigua (Grecia y Roma)*, Coord. Joaquín Gómez Pantoja. España: Ariel, 2003.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. España: Gredos, 2010.
- Ricœur, Paul. *Sí mismo como otro*. España: Siglo XXI, 2013.

Complementaria

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2006.
- Chalmers, Alan. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Trad. Eulalia Pérez y Pilar López. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1999.
- AA.VV., *Los presocráticos*, Trad. Juan David García Bacca. México: Fondo de Cultura Económica: 2004.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- López López, Marina. *El vuelo del espíritu: Hannah Arendt y la génesis de la Modernidad*. Morelia, Michoacán, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*. México: Paidós, 1993.

- Moya, Carlos. “Prólogo: Thomas Hobbes cuatro siglos después”, en *Leviatán: tomo I*, de Thomas Hobbes, Trad. Antonio Escohotado. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Ortega y Gasset, José. “En torno a Galileo.” En *Ortega y Gasset II, Colección Grandes Pensadores*. España: Gredos, 2014.
- Russell, Bertrand. *Autoridad e individuo*, Trad. Margara Villegas. México: Breviarios, Fondo de cultura Económica, 2001.
- Sófocles. *Sófocles. Las siete tragedias*. México: Porrúa, 1980.
- Séneca. *Séneca, Colección Grandes Pensadores*. España: Gredos, 2010.
- Toscano Medina, Marco Arturo. *La investigación filosófica*. Morelia: Facultad de Filosofía, UMSNH, 2013.
- Touraine, Alain. *Crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.