

VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA



Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Doctorado en Ética y democracia



Tesis doctoral

El *ethos* de la violencia

Presentada por:

Alejandra Ríos Ramírez

Dirigida por:

Dr. Jesús Marcial Conill Sancho

Enero de 2025

CONTENIDO

Agradecimientos	4
Abstract	5
Resumen	7
Resum	9
Summary	11
Introducción	55
Capítulo 1. Algunos enfoques sobre la violencia	72
1.1. Biología de la violencia	72
1.2. Socio-biología de la violencia	76
1.3. Una sociología de la violencia	80
1.4. Análisis económico de la violencia	92
Capítulo 2. Algunos nombres de la violencia	105
2.1 Fuerza	106
2.1.1. βία: Representación mitológica de la fuerza	107
2.1.2. βία: La perspectiva aristotélica.....	111
2.1.2.1. Las <i>physis</i> y el movimiento en Aristóteles	112
2.1.2.2. El movimiento forzado y la necesidad	117
2.2. Agresividad	120
2.2.1. Agresión y agresividad	121
2.2.2. La agresividad como una disposición psíquica	125
2.2.3. Agresividad y frustración	132
2.3. Poder	140
2.3.1. Kratos como arma del dominio soberano	142

2.3.2. El <i>krátos</i> en la guerra	147
2.3.3. El <i>krátos</i> en la <i>polis</i>	155
2.4. Poder, fuerza y violencia. Una escisión fructífera	169
Capítulo 3. El <i>ethos</i> en la ética	174
3.1. Sobre las raíces griegas de la noción de ética: ἦθος y ἔθος	181
3.2. Del hábitat y la costumbre (<i>êthos</i>) al carácter (<i>éthos</i>)	187
3.3. De las actividades y sus placeres	196
3.4. Las virtudes éticas	205
3.5. Los actos forzados y los actos violentos	215
Chapter 4. Conclusions	228
Referencias	251

Agradecimientos

Agradecer de manera comprometida, no solo con palabras. Este es el modo como quiero expresar mi gratitud y compromiso con la Universidad EAFIT y con cada una de las personas que apoyaron mi proceso de formación doctoral. A la universidad de Valencia y a los funcionarios de la biblioteca Joan Reglà, por su entendimiento y responsabilidad con las condiciones que se requieren para llevar a cabo una labor de investigación doctoral. A mi directora de estancia doctoral, Diana Villegas Santiago, por su impulso y voz retadora. Gratitud a mi director Jesús Conill Sancho por su generosidad y compromiso con el pensamiento libre, la discusión respetuosa y la promoción de la fecunda y responsable especulación filosófica. A mis compañeros de doctorado por las incasables conversaciones. A mis amigas, sin las que estaría como en un desierto en esta tierra. A las tías, por el cuidado maternal que me han ofrecido. A mis familiares, por su comprensión y afecto. A mi hermana Valentina (Q.E.P.D) con quien me hubiera encantado llegar hasta el final de este proceso vital. A mis hermanos por su constante e inquebrantable amor. A mi padre, por su afecto y respaldo incansable. A mi hijo, por su infinita paciencia, y por su tenacidad para tratar de entender la causa de mis ausencias. A Mateo, con quien el periplo intelectual no termina nunca, y sin el que esto, tampoco, hubiera sido siquiera un sueño.

Abstract

In this thesis it is argued that violent acts are underlain by an *ethos*. The procedure through which we have arrived at this approach is that of critical comprehension, that is, the comparative and critical analysis of some disciplinary approaches and concepts that explain violence. We approached violence from biology, sociobiology, sociology, the economic analysis of crime, and even psychoanalysis, in order to review the origin, meaning and use of certain notions that, adjacent to the concept of violence, have sought to be equated with it, namely, force, aggression, aggressiveness and power. With Ethics we proceeded in a similar way. Given the assumption that ethics consists of a set of moral codes by which individuals dictate to themselves rules for good moral conduct that must exclude violence, we undertook a critical analysis of the precedent of the notion of ethics, in order to find out whether ethics does indeed exclude violence. Through the analysis of the terminological duo *êthos/éthos*, in which the first term refers to the home or habitat of the customs to which the human being arrives as a primary experience when he arrives in the world, and in which the second indicates the dispositions of character that individuals configure in that primordial habitat, it could be proposed that: a) There is a prior ethical character and kind, the *ethos*, which serves as support for the deployment of the habitual dispositions that could lead to a violent act. b) For a violent act to be carried out, certain dispositions and character traits -individual and collective- are required, which assume the violent act as a useful, valid, necessary, just or adequate resource to resolve social or personal conflicts. c) To say that an act is violent is the way we qualify human activities and acts, but this does not mean that violence is the essence of the act, and even less that it can essentially define the human being, since it is not necessary. d) The widespread acceptance of violence, or even the overt avoidance of its rejection,

reveals that it has taken root in an *ethos* that offers ethical justifications. e) If the ethical justifications of violence are rooted in an *ethos*, the consequence is that violence becomes a properly human affair, since it is in the sphere of-what-can-be-otherwise that the violent acts that are supported by these ethical justifications arise, are promoted and deployed. f) If violence is part of the ethical world, that is, the world of deliberations about the means to achieve ends, or the world of words and deeds, violence is not necessary, even if it is possible. To lend reasons to violence forces us to assume that violence is tied to the *ethos* that lends it justifications and promotes its reasons of necessity, validity, utility or justice. With the foregoing, we arrive at two unfinished challenges of ethics, namely, to remove reasons for the validity of violence, and to offer ways in which the taste for violent acts and their justifications are increasingly losing ground in the realm of *ethos*.

Resumen

En esta tesis se plantea que a los actos violentos les subyace un *ethos*. El proceder mediante el cual hemos llegado a ese planteamiento es el de la comprensión crítica, esto es, el del análisis comparativo y crítico de algunos enfoques disciplinares y de conceptos que explican la violencia. Abordamos la violencia desde la biología, la sociobiología, la sociología, el análisis económico del crimen, e, incluso, el psicoanálisis, para revisar el origen, significado y uso de ciertas nociones que, adyacentes al concepto de violencia, han pretendido ser equiparadas con ella, a saber, fuerza, agresión, agresividad y poder. Con la Ética procedimos de un modo semejante. Ante el sobreentendido de que esta consiste en un conjunto de códigos morales con el cual los individuos se dictan a sí mismos reglas para el buen actuar moral que por condición debe excluir la violencia, nos abocamos al análisis crítico del precedente de la noción de ética, para saber si, en efecto, la ética excluye a la violencia. A través del análisis de la dupla terminológica *êthos/éthos*, en la cual el primer término refiere el hogar o el hábitat de las costumbres a las que el ser humano arriba como experiencia primaria al llegar al mundo, y en la que el segundo señala las disposiciones del carácter que los individuos configuran en ese hábitat primordial, pudo plantearse que: a) Existe un carácter y una índole ética previa, el *ethos*, que sirve de sustento al despliegue de las disposiciones habituales que podrían conducir a un acto violento. b) Para que pueda llevarse a cabo un acto violento se requiere de ciertas disposiciones y rasgos del carácter –individuales y colectivos–, que asuman el acto violento como un recurso útil, válido, necesario, justo o adecuado para resolver conflictos sociales o personales. c) Decir que un acto es violento es el modo como cualificamos actividades y actos humanos, pero ello no quiere decir que la violencia sea la esencia del acto, y menos aún que pueda definir de manera esencial al ser humano, en tanto no es

necesaria. d) La aceptación generalizada de la violencia, o, inclusive, la elusión manifiesta de su rechazo, revelan que esta ha arraigado en un *ethos* que le ofrece justificaciones éticas. e) Si las justificaciones éticas de la violencia arraigan en un *ethos*, ello trae como consecuencia que la violencia se convierta en un asunto propiamente humano, ya que es en el ámbito de-lo-que-puede-ser-de-otro-modo donde surgen, promueven y despliegan los actos violentos que se ven soportados por esas justificaciones éticas. f) Si la violencia es parte del mundo ético, es decir, el de las deliberaciones sobre los medios para alcanzar fines, o el de las palabras y los actos, la violencia no es necesaria, aunque sea posible. Prestarle razones a la violencia, obliga a asumir que la violencia está amarrada al *ethos* que le presta justificaciones y promueve sus razones de necesidad, validez, utilidad o justicia. Con lo precedente, arribamos a dos retos inacabados de la ética, a saber, quitarle razones de validez a la violencia, y ofrecer maneras con las que el gusto por los actos violentos y sus justificaciones vayan perdiendo cada vez más terreno en el ámbito del *ethos*.

Resum

En aquesta tesi es planteja que als actes violents els subjau un *ethos*. El fet de procedir mitjançant el qual hem arribat a aquest plantejament és el de la comprensió crítica, és a dir, el de l'anàlisi comparativa i crítica d'alguns enfocaments disciplinars i de conceptes que expliquen la violència. Abordem la violència des de la biologia, la sociobiologia, la sociologia, l'anàlisi econòmica del crim, i, fins i tot, la psicoanàlisi, per revisar l'origen, el significat i l'ús de certes nocions que, adjacents al concepte de violència, han pretès ser equiparades amb ella, és a dir, força, agressió, agressivitat i poder. Amb l'Ètica procedim de manera semblant. Davant del sobreentès que aquesta consisteix en un conjunt de codis morals amb què els individus es dicten a si mateixos regles per al bon actuar moral que per condició ha d'excloure la violència, ens aboquem a l'anàlisi crítica del precedent de la noció d'ètica, per saber si, en efecte, l'ètica exclou la violència. A través de l'anàlisi de la dupla terminològica *êthos/éthos*, en la qual el primer terme refereix la llar o l'hàbitat dels costums a què l'ésser humà arriba com a experiència primària en arribar al món, i en què el segon assenyalava les disposicions del caràcter que els individus configuren en aquest hàbitat primordial, va poder plantejar-se que: a) Hi ha un caràcter i una índole ètic previ, l'*ethos*, que serveix de suport al desplegament de les disposicions habituals que podrien conduir a un acte violent. b) Perquè es pugui dur a terme un acte violent es requereixen certes disposicions i trets del caràcter –individuals i col·lectius–, que assumeixin l'acte violent com un recurs útil, vàlid, necessari, just o adequat per resoldre conflictes socials o personals. c) Dir que un acte és violent és la manera com qualifiquem activitats i actes humans, però això no vol dir que la violència sigui l'essència de l'acte, i encara menys que pugui definir de manera essencial l'ésser humà, mentre no és necessària. d) L'acceptació generalitzada de la violència, o, fins i tot, l'elusió manifesta del rebuig,

revelen que aquesta ha arrelat en un *ethos* que li ofereix justificacions ètiques. e) Si les justificacions ètiques de la violència arrelen en un *ethos*, això porta com a conseqüència que la violència es converteixi en un assumpte pròpiament humà, ja que és en l'àmbit del-que-pot-ser-d'un altre-mode on sorgeixen, promouen i despleguen els actes violents que es veuen suportats per aquestes justificacions ètiques. f) Si la violència és part del món ètic, és a dir, el de les deliberacions sobre els mitjans per assolir fins, o el de les paraules i els actes, la violència no és necessària, encara que sigui possible. Prestar raons a la violència, obliga a assumir que la violència està amarrada a l'*ethos* que li presta justificacions i en promou les raons de necessitat, validesa, utilitat o justícia. Amb el precedent, arribem a dos reptes inacabats de l'ètica, a saber, treure raons de validesa a la violència, i oferir maneres amb què el gust pels actes violents i les seves justificacions vagin perdent cada cop més terreny en l'àmbit de l'*ethos*.

Summary

It is important to point out that the concern that has guided this research arises from a particular context and, in that sense, it has an idiosyncratic nature. Readers will understand my concern for violence when I reveal that I am Colombian by birth, a native of the city of Medellín, and that around the 1970s –the decade of my birth– the city and the country were immersed in a social conflict in which homicide was one of the major causes of death in the country outside what was known at the time as armed conflict (Losada & Vélez, 1989)¹. At that time, the conflict was no longer only of a political-party nature², it was compounded by social violence exercised by and between different actors from within society itself: drug traffickers, criminal gangs, common delinquency and ordinary citizens. Subsequently, the decade of the 1990s was, according to many scholars of violence in Colombia, the period of the most atrocious and fierce confrontation between these actors (Camacho Guizado, 1991; Samper, 2019). Because of this unfortunate conjunction between violent actors is that Paul Waldmann and Monique Delacre stated in 1997 that in Colombia violence was no longer determined exclusively by political or

¹ For an analysis of homicide in the second half of the 20th century in Colombia, see: (Bello Montes, 2008; Jaramillo Marín, 2011; Losada & Vélez, 1989; Pécaut & González, 1997; Pécaut, 1999, 2015).

² According to many researchers, the phenomenon of violence in Colombia has been widespread, both in time, intensity, and in the variety of its manifestations. Between 1958 and 2007 more than 700,000 murders were committed (Melo, 2008). Between 1958 and 2018 the armed conflict put the not inconsiderable figure of 450,664 mortal victims (Comisión de la Verdad, 2022). This does not include other forms of violence such as rape, torture, disappearances and forced displacement, kidnapping and extortion. There is no shared interpretation on the germinal moment of violence in Colombia, nor on the causes of the armed conflict; what there is a more or less persistent consensus on is that violence in the country has been expressed for more than 60 years through varied repertoires and in large magnitudes. For its part, the armed conflict has been explained from various disciplines and different approaches, from history and law to sociology, political science and anthropology. In most cases, the causes are located in the struggle for land tenure and its agricultural use; in disputes over territorial power and the corresponding access to State power in the peripheral regions of the country; in the absence of the State in those territories; or in struggles for economic, ideological or political control of the populations (Fajardo, 2015; Pécaut, 2010, 2013; Tirado Mejía, 1995). In general terms, attempts have been made to interpret the Colombian conflict through socioeconomic, or political-party factors, but other factors that influence its development have been added to this complexity. Moreover, it is not easy to identify the causes of the phenomenon since its name is varied: civil war, armed conflict, war against society, social armed conflict, counterinsurgency war, war against terrorism or ambiguous war (Pizarro, 2002).

ideological conflicts, economic or territorial disputes, but that homicidal violence no longer knew of creeds or social classes, nor of race, gender or age, but had become a daily phenomenon (Peter Waldmann & Monique Delacre, 1997). It seems that the daily occurrence of this phenomenon led several generations of the country to consider violence as an available, valid, fair and necessary resource to resolve personal conflicts or social tensions, so that values were accommodated to those imposed by force (Tirado Mejía, 1995). In this accommodation, violence became a daily occurrence, and, according to Daniel Pécaut, its use became routine, and was installed as a way of being in inter-subjective relationships (Pécaut, 2010, 2013).

Notwithstanding the above, we have tried to approach violence in a reflective and critical manner, with the understanding that when a phenomenon is approached from a general point of view, it brings the advantage of being able to formulate it, no longer as a mere personal experience, but as a problem for thought. We agree with Darío Botero Uribe when he states: «Thought is always thought of a particularity, which by its depth, quality and relationship with truth can access universality»³. According to the Chilean philosopher Jorge Millas, to speak of violence means facing tremendous problems that, by their very nature, prevent us from an impassive attitude (Millas, 1975: 3). Violence also disturbs us because it seems to be always out of place; it emerges impetuous, arbitrary, and where it bursts in, it leaves everything undone, unplaced, inverted or truncated. Of violence we can say that it is *a-topical*⁴, only because it does not seem to take root anywhere and, instead, seems to spread in several places at the same time. Perhaps violence shares with evil, that nature that Hannah Arendt attributed to the latter: lacking

³ Translated from: (Botero Uribe, 2007).

⁴ This is one of the theses of the philosopher Byung-Chul Han. According to this author, violence, although not rooted anywhere and therefore mobile and transcendent, nevertheless persists by adapting to the different social, political, economic and ideological ways of each historical moment (Han, 2016).

depth and roots, and rather acquiring the appearance of a fungus that spreads over the surface⁵.

Violence, despite lacking its own place, finds its place in human affairs, because its topical nature belongs precisely to ethics. This is because, when it is affirmed that violence is a useful or adequate tool to achieve goals or to resolve conflicts, it is rightly qualified in terms of validity or utility, even of justice or necessity. This is so because, if human actions are more than mere behaviors, they are usually accompanied by the search for justification and meaning. Some violent acts are accompanied by justifications that seek to explain their necessity or their appropriateness as a means of resolving conflicts; and when justifications of violence are accepted, it means that it has been endowed with a meaning that makes sense to the human group in which the violent acts have been deployed. Widespread acceptance of violence reveals that it has taken root in an *ethos* that offers ethical justifications, or that violence is supported by an *ethos*. If this thesis is correct, we will have to accept the further consequence of our argument, namely, that violence is not incompatible with ethics, but, unfortunately, goes hand in hand with it.

In order to arrive at the thesis of the *ethos* of violence we have proceeded by means of critical comprehension: from the analysis of the concepts that explain violence, to the contrast between the meanings of such concepts. According to José Luis Calvo Martínez, in this thesis we will critically position ourselves in front of both the concept of violence

⁵ The epistolary exchange between Hannah Arendt and Gershom Scholem, the latter one of the greatest exponents of Jewish theology and mysticism, is well known, due to the publication by the German thinker of her report *Eichmann in Jerusalem. A Study on the Banality of Evil* (1963). Among many of Scholem's criticisms of Arendt is that the banality of evil is more a *slogan* than a philosophical thesis on evil. To which Arendt replies: «I don't see why you refer to the expression 'banality of evil' as a 'slogan'. Because as far as I know, no one has yet used that expression. But so what. Today I think, indeed, that evil is always only extreme, but never radical; that it has no depth, nothing demonic about it. It can devastate the world, precisely because it is like a fungus, which proliferates on the surface. Deep and radical is only good». Translated from: (Arendt, 2010: 34-35).

and that of ethics, in order to try to cleanse them of the adherences that over time have been fixed to them as layers of sediment, and perhaps manage to see an aspect of their meaning in a cleaner way (Calvo Martínez, J. L., 2006). If, as Hannah Arendt states, «thought itself is born of the events of lived experience and [...] must remain linked to them as the only indicators for orientation»⁶, we declare that the experience of violence in Colombia has been the source that has irrigated the ground from which the questions we pose here arose. Nevertheless, we believe that in order to address the question of the *ethos* of violence it is necessary to make great efforts, which in our case consist in questioning it in the most critical and reflexive way possible.

Critically and reflexively, because, in the first place, we must not give in to the temptation to think of violence as a phenomenon exclusive to the contexts from which it emerges and in which it unfolds; hence, it is necessary to strip it of its idiosyncratic character and try to think of it through the generalization of its aspects, edges and connotations. In addition to the above, we need to put particular forms of violence into perspective, that is, to compare them with violence in other contexts. This is important because, if, as anthropologist Wade Davis states, «all cultures are ethnocentric, passionately loyal to their own interpretation of reality»⁷, the effort of critical comprehension consists precisely in avoiding the conclusion that one's own violence lacks precedents and is therefore unique⁸. To approach violence critically means not to ascribe to it more

⁶ Translated from: (Arendt, 1995a: 87).

⁷ Translated from: (Davis, 2015: 153).

⁸ Based on this “ethnocentric” view of violence is that some authors claim, for example, that Colombia is governed by an existential paradigm that makes it violent (Almonacid González, 2017). We do not agree with this reading, since violence is not the only “existential” model that guides the understanding of the world in Colombia. For this, it is enough to turn to the literature on peace agreements in the history of the country, for example: (Uribe López et al., 2017; Villarraga Sarmiento, 2013). The “ethnocentrism” referring to violence, fortunately is not exclusive to the Colombian context, but, precisely, as a human phenomenon it is experienced as a unique event by other cultures that have suffered its scourges. Daniele Giglioli, referring to the way in which Hollywood cinema has reinterpreted the particular case of the American war in Vietnam, says that «those *baby boomer* filmmakers who had not directly known the

idiosyncratic singularity than it has, and, reflexively, to understand that part of its importance lies in its constant presence in the world of human relations. And when we are willing to compare particular experiences with a general set of experiences of the same type, a great opportunity arises to avoid the dangers of self-referentiality; which we believe only brings advantages, because once we understand the phenomenon from a general perspective, the problem of violence ceases to be interpreted as a birthmark of the contexts from which it emerges, and at the same time remains on the margins of «the events of lived experience»⁹ by many human beings in many parts of the world and during a long historical course.

We propose a way of approaching violence critically and reflectively: not to fall into sentimentalism. Identifying emotionally with the harm caused to others by violence can prevent us from seeing it in its configurations, logics and dynamics, and lead us to think that the only ethically acceptable way of dealing with violence is to suffer with the suffering of others; which leads, on the other hand, to the statement that those who do not include compassion for the victims in their approach to violence are not only incapable of understanding it, but are immoral¹⁰. Compassion towards those who suffer violence is important but suffering with the victims does not make the understanding of the phenomenon any clearer¹¹. In the words of Slavoj Žižek: «The overwhelming horror of

preceding conflicts –the two world wars and Korea– considered the experience they had lived through as something unique, unprecedented, unprecedented». Translated from: (Giglioli, 2020: 62).

⁹ Translated from: (Arendt, 1995b: 87).

¹⁰ In this regard, it is important to refer to the critical perspective of Clément Rosset with respect to moralist positions, which are so precisely because they do not accept and fiercely reject any position that does not consider the ought to be as a way of understanding reality. The *ought to be* is the heart of morality, but the moralist radicality resides, according to the author, in «its ability to reject as immoral what it cannot admit as reality from the moment it is tragic (or contrary to its desires)». Translated from: (Rosset, 2011: 66).

¹¹ It is important not to lose sight of the fact that the emergence of the concept of victim is relatively new, no more than 80 years old. Michel Wierviorka deals with this aspect in depth, and suggests, for example, for what we have been saying, that it is important, on the one hand, to bear in mind that the notion of victim after the experiences of World War II made a new sensitivity emerge in the social sciences with respect to the people who were directly affected by the experiences of war, and, secondly, that from this sensitization, the need arose to maintain the distinction between absolute victims, i.e., those who suffered the atrocities

violent acts and empathy with the victims, work without exception as a lure that prevents us from thinking»¹². In general we agree with Žižek's statement in the sense of the risk for the comprehension of violence to privilege only the emotional experience of the suffering of others, also that it is important to be on guard against the media rhetoric in which the suffering and pain of the victims stand out, because ultimately, if we remain at the level of mere emotional reaction to pain and do not establish an adequate distance to try to understand why some human beings not only produce harm to others, but also want them to suffer, and also take pleasure in it¹³, we will remain stuck in the emotional contagion produced by «the overwhelming horror of violent acts». This contagion is problematic, since it can naturally lead us to the avoidance of violence, but also to the pornographic delight in it¹⁴. This, in the words of psychiatrist Luis Rojas Marcos, reveals

of war first-hand, most of whom were killed, and relative victims, who in most cases are the relatives of the absolute victims who survived the conflicts (Wieviorka, 2004). If to this sociological perspective on the emergence of the concept and phenomenon of the victim, we articulate the critical view of what Daniele Giglioli calls “the ideology of the victim”, we have a very interesting perspective to approach the relationship between violence and victims from a philosophical perspective. See: *Crítica de la víctima* (Giglioli, 2020).

¹² Translated from: (Žižek, 2013: 12).

¹³ In this regard, Wolfgang Sofsky resorts to the story of the French nobleman Gilles de Rais, who raped and murdered a large number of children during the first half of the 15th century, and for whom such atrocious acts were only motivated by the “carnal delectation” he derived from the mere fact of making and seeing these children suffer. Sofsky says that during the process in which de Rais appeared before the tribunal of the Inquisition of Nantes in 1440, «the acting inquisitor asked the knight who induced him to commit the crimes and who taught him the way to perpetrate them. To which the accused replied “that he committed them in the way his imagination and thought presented them to him, without advice from anyone, of his own free will and with no other end or purpose than his pleasure and carnal delectation”». To which Sofsky adds that the cruelty of violence has no other end or purpose than the display of itself. Translated from: (Sofsky, 2006: 50-51).

¹⁴ According to Byung-Chul Han, the core of all politics and all ethics in the digital society is emotion, particularly the emotion of feeling free, not of being free. The media mandates to feel free need other subsidiary mandates such as transparency, whose objective is to make people believe that the constant exposure of daily life, one's own and that of others, is necessary. From the constant personal exposure of life and the demand that others produce private and intimate content, there is a massive tendency to request, as a right to information, immediate content where violent acts are the protagonists of social life. It is demanded to be able to observe violence as a content to which we all have a right; from which it naturally follows that the details with which violent acts are transmitted, be they those of wars, social conflicts or personal quarrels, are more and more explicit and abundant. According to the author, the mandate of transparency pushes the media, whether public or private, to have the obligation to show explicitly, pornographically, the horrors produced by violent acts. The political and ethical call implied by transparency is transduced into a borderless narcissism that no longer even recognizes the limits of the real suffering of concrete victims, and calls, explicitly, for emotions anchored to violence (Han, 2018a, 2018b, 2018c).

that in some cases identification with the pain of the victims comes only from a fascination with violence and the suffering of others¹⁵.

However, we believe that it is necessary to qualify the expression “decoy” used by Žižek, since we do not believe that identification with the pain of others is something like a kind of trap that is set for us when we are confronted with expressions of violence and suffering. Adam Smith already stated that compassion and pity consist of «the emotion which we feel for the misery of others when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner» (Smith, 1976: 9), which is why these passions constitutive of human nature are a rudimentary form of what will later be presented as the feeling of sympathy, the true *cœur* of *the Theory of Moral Sentiments*¹⁶. The point is to understand that *commiseratio* is not a mere lure for the intellect, it is one of our most potent moral faculties. From our perspective, the trap consists in believing that we can only understand violence through compassion, because, after all, as the Scotsman puts it, neither «the greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society» lacks pity or compassion (Smith, 1976: 9).

¹⁵ Translated from: (Rojas Marcos, 1995: 20).

¹⁶ It should be remembered that Adam Smith extensively studied the feeling of sympathy, but it should not be forgotten that for this philosopher it is different from compassion. The latter is produced if and only if we see or are presented with the suffering of others, because in the absence of such a sight or representation of pain, human beings have no way of feeling the suffering of others. Smith states: «As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers» (Smith, 1976: 9). This is why compassion differs from sympathy in that the latter denotes «our fellow-feeling with any passion whatever» (Smith, 1976: 10). Compassion allows us to identify with the pain of others, but sympathy makes that identification be reflexively mediated in order to know what the correct moral sentiment is so that we cannot unthinkingly accept any expression of suffering. Sympathy allows us to reach the moral sentiment of what is appropriate, and as an extension, the political sentiment of what is just. It is therefore important not to lose sight of the fact that compassion is subject to the direct observation of the experience of suffering, while sympathy is possible through imagination, that which makes it possible that, although without witnessing the direct suffering, we can place ourselves in the place of the other, as if I were the other. This is the power of sympathy as opposed to compassion (Smith, 1976).

From the above it could be inferred that the attitude necessary for the comprehension of violence is emotional detachment and value neutrality. Max Weber already stated that one of the most pernicious attitudes for both the scientist of nature and the scientist of politics is to declare how human beings should live or which value systems are better than others (Weber, 2001). On the contrary, the most responsible attitude to account for social phenomena is to be dispassionate about moral, ethical, political or cultural values. Such dispassion is possible once scientists and academics realize that social and political logics are shaped precisely on the basis of the eternal conflict between values¹⁷. Intellectual honesty resides in the implementation of *Augenmaß*, whose main function is the explanation of the dynamics and consequences that operate precisely in the adherence to political, social and religious values (Weber, 2001: 146). Thus, the sense of distance is fundamental to recognize that the different *Weltanschauungen* give rise to value systems most of the time irreconcilable, which has as a corollary that the world of human exchange is traced by irrationality¹⁸. For Weber, the contribution that can be made to the social sciences through the scientific recognition of this “fundamental fact” is no less valuable (Weber, 2001: 83).

¹⁷ Even if we do not believe that the dispassionate attitude suggested by Weber is possible, there can be no doubt that his reflections on the honesty and intellectual responsibility of university professors is very important. He says: «The various value systems of the world are at war with each other in an insoluble [...] struggle between the gods of the various values and systems. I do not know how one can “scientifically” decide between the value of French culture and German culture». Translated from: (Weber, 2001: 78).

¹⁸ It is no less true that, according to Weber, the cultural phenomena that appeared in the European West unfolded differently from other cultures and types of understanding of the world. The rationalization of nature, of the world and of its phenomena through science and technology takes on the aspect of progress and of the temporal *continuum* of the history of that progress. However, such rationalization has a price to pay: the “disenchantment of the world”. Weber says: «It is the destiny of our time, with its rationalization and intellectualization and, above all, with its demagification of the world, that the fundamental and most sublime values have withdrawn from public life to the transmundane realm of mystical life or to the fraternity of immediate relations between individuals». Translated from: (Weber, 2001: 87). Well then, although through technique and science we can know the what of nature and its phenomena, nevertheless we have no way of knowing or even discovering a meaning to the world, which is why irrationality, in spite of the legal-bureaucratic domination of the Western world, continues to haunt the European world. Javier Gomá offers a very complete reconstruction of Weberian thought with respect to *Le génie de l'Occident*, and how it produces an indissoluble link between modernity and nihilism (Gomá Lanzón, 2019).

Our acceptance of dispassion in the face of social phenomena is partial, because, as Jorge Millas states, «if it is a vice contra *natura philosophiae* for emotion to replace thought, it is equally vicious for intellection to disdain the primary data of feeling when these belong to the nature of things»¹⁹. Because of this, our perspective intends to take in what is most fruitful in each of the approaches: to put on hold an exclusive view of violence from the victims' suffering; to analyze comparatively the questions that violence has raised from different approaches; and, finally, to have an impact on the possible articulation that can be made between the questions raised from other points of view and our own questions from the field of ethics.

In the field of Ethics, following Adela Cortina's suggestion when she states that «a type of knowledge called «ethics» would have [...] as its object the character, the way of being from which we men face life, but not the temperament with which we are born, but the way of being that we appropriate throughout our existence»²⁰. For this reason, we place ourselves in front of violence as a philosophical exercise of inquiry into what may be its *ethos*; that is, we ask ourselves about the character and type that sustains the development and deployment of the habitual dispositions that lead to violence. This perspective is chosen by us, because we are interested in investigating a moment prior to the conformation of the valuation of violence as evil, since we believe that beyond these valuations, but not against such appreciations, there is a subsoil on which this type of moral qualifications is formed, which serve as indicators, precisely, for violent acts to be interpreted as natural, or just, or necessary. In this perspective, we agree with Robert Adams when he states that in order to approach the world of human actions, and the virtues that may be linked to them, we must first establish a framework for understanding

¹⁹ Translated from: (Millas, 1975: 3).

²⁰ Translated from: (Cortina, 2012: 162).

what character is (Merrihew, 2008). And if, as Adela Cortina states, the task of Ethics is to elucidate what is moral, while seeking its foundation, and, if possible and appropriate, to offer guiding principles for action (Cortina, 2012), the aim of this research is to find out whether it is possible to address the practical problem of violence from a viewpoint that emphasizes the dispositions, words or habits that make up the soil that sustains violence. For this reason, our ethical perspective cannot avoid Aristotle's approach, and above all, it must pay attention to his terminology.

Thus, in this research we expose what can result from a specification of the features that characterize violence, in the understanding that it is an ethical phenomenon. Such a path, we know, inevitably leads to the question of whether a foundation of violence from an ethical perspective is possible. And since the search for the foundation of violence from this perspective appears to us to be of crucial importance, we must assume here that violence belongs to the sphere of morality, which is why we must try to reveal the ethical character that underlies it.

As we said, this brings serious difficulties, especially because it seems that a foundation of violence is an immoral or at most unethical enterprise. Nevertheless, we believe that to reveal the *ethos* of violence is to approach violence itself as a human affair, not merely physical, biological or dynamized by laws of evolution or society. Violence does not belong to the world of the necessary, it belongs to-what-can-be-otherwise, because it is concerned in the habitual uses of the acts and words with which we give it entry into our human and valuational register. To undertake this enterprise is a duty and therefore we cannot avoid it or deny it; we even have the duty not to demonize it. Because to face violence head on, and to explain the basis on which it rests, may serve to subtract reasons

of usefulness and justice. An ethical view of violence can help us not to *ius-ti-facere* violence, that is, *not to make it just*. Moreover, and reinforcing the above, if the realm of ethics, as Aristotle has already stated, is that in which we weigh, evaluate, deliberate and decide on the best means to achieve human ends, or in which we put into action the words with which we account for our actions and offer justifications for others to accept the reasons for our actions, then violence seems to be an aspect of human life that will have to be accepted as an ethical problem on which to reflect.

Chapter 1. Some approaches to violence

Biology of violence

When biology asks questions about human behavior, the theory of evolution is the cornerstone on which subsequent answers have been based²¹. In the words of Konrad Lorenz, the theory of the evolution of species «crossed the scientific world with the speed of long-needed ideas»²². By placing the human being among the many other living species of nature, questions about animal behavior became valid also for the human being. Thus arises the idea that the science in charge of the knowledge of living beings in general, applied to the human species in particular, must account for biological parameters common to human behavior (Kordon, 1987: 7).

²¹ Regarding the explanatory soundness of the theory of the origin of species and how they evolve by natural selection, Koehler states: «The hereditary processes take place in the cells of all cellular creatures, from unicellular algae to the oak tree to man, and are fundamentally the same in all of them. Since any chromosome is generated only by longitudinal division of another of the same type, all chromosomes and all nuclei, as well as all the plasma of all creatures living today, come from behind in direct, unbroken series of sequences of division of the chromosomes, nuclei and plasma of the first cells, which originated on Earth about three billion years ago. *This fact alone proves the indispensability to the whole field of biology of the theory of the origin of species*». Translated from: (Koehler, 1985: 148).

²² Translated from: (Lorenz, 1985: 21).

According to the above, «humanity is a biological species»²³, and as such can be explained in its behaviors through comparisons with other animal species with which it shares the characteristics of social behavior: mammals, primates, insects and some birds (Lorenz et al., 1985). There is a conviction that at the base of the human animal species lies a «hard, irreducible, tenacious core of biological urgency, biological necessity, and biological *reason* that culture cannot reach»²⁴. Most ethologists agree that sexual reproduction and aggression are behavioral patterns that constitute a large part of that core biological repertoire of the human animal. In both intraspecific and interspecific fighting mechanisms, hostile behaviors have their own grammar and physiognomy. In other words, aggression is «an innate behavior that unfolds automatically in the presence of certain stimuli and that, likewise, ceases in the presence of very specific inhibitors»²⁵.

Now, many ethologists have recognized that aggression is not the only way animals resolve their territorial, sexual or food disputes. Most of the time, *displays* are just that, an exhibition to avoid a bloody fight. That is, the fight may occur, but in most cases the animals have previous resources to avoid death or bloodshed; Tinbergen calls this «attack avoidance system», as important as the mechanisms of aggression and fight (Tinbergen, 1985).

Aggression is a mechanism that allows the defense and survival of the species within its own species, and also with respect to other species, but it never overflows. And it does not overflow because alongside aggression behaviors there are appeasement behaviors; the latter, as an animal biological repertoire, fulfill the important function of avoiding

²³ Translated from: (Wilson, 1997: 101).

²⁴ The quote is from Lionel Trilling, taken from Edward Wilson's *Sobre la naturaleza* (Wilson, 1997: 135). Translated from: (Wilson, 1997: 101).

²⁵ Translated from: (Sanmartín, 2007).

unnecessary fighting and bloodshed. From this approach, animals and, therefore, the human animal, are endowed with the necessary faculties to display aggressive behaviors in the face of specific threatening stimuli, but once in the absence of these stimuli, aggression ceases. Due to the above, we can conclude that violence does not respond to the biological mechanisms of aggression. If violence needs aggression, it is not the cause of human beings acting expressly and deliberately to harm others, when even the stimulus that inflames aggression has been stifled or has already disappeared. Moreover, aggression cannot be equated with violence, nor can violence be placed as a human substitute for aggression, for the potent reason that animals have extensive mechanisms and systems of avoidance of fighting and needless bloodshed. Thus, violent acts, although they may be informed by the biological repertoire that corresponds to us as an animal species, go beyond aggression itself, and respond to other causes that are not directly related to the biological mechanisms of aggression.

Socio-biology of violence

The entomologist Edward Osborne Wilson believed it was necessary to undertake a rigorous study of the biological basis of social behavior, not only in insects but also in human animals. For this scientist, the complexity of the interactions of ecosystems and populations could not be deduced from knowledge of the biochemical mechanisms²⁶ of

²⁶ From the endocrinological perspective, Jean Didier Vincent turns to research on the way in which the exchange of humors and the liquid media present in the organism react to stimuli coming from the internal and external environment; this interrelation provokes the passions. For Vincent, the passions are the way in which the organism is affected by an internal and/or external stimulus which, nevertheless, fulfill active adaptive functions for the maintenance of organic homeostasis (Vincent, 1987: 15). But from the perspective of the human being, *humoral man* is also characterized by passions such as pleasure, pain, love and power. And although «to each of the passionate versions of the fluctuating central state would correspond a profile of hormonal secretions and brain activities», Vincent does not fail to point out that «a hormone does not make the passion». Translated from: (Vincent, 1987: 288). *The fluctuating central state* is the concept by means of which the French endocrinologist denominates subjectivity, that which makes the particularity of a human being as the peculiarity of his responses to interior and/or exterior stimuli.

the organisms that constitute such systems; rather, the study should be oriented towards the description of the functioning of ecosystems and populations themselves. Wilson proposes to understand how human animals relate to each other on the basis of inherited genetic information and behaviors acquired through learning as social beings. In the case of violence, it should be considered that human beings, as social animals, are naturally predisposed to respond through aggression to external threats to their territory and, also, to increase this aggressive attitude to an even greater hostility if the source of the threat appears to overflow into domination over the means of survival and reproduction²⁷. In this regard, Wilson states: «Human aggression cannot be explained as a satanic defect or as a bestial instinct. Nor is it the pathological symptom of having grown up in a hostile environment»²⁸.

According to the sociobiological perspective, aggression is one of those nuclear orientations with which we come into the world to survive and relate to one another, and through which human beings make decisions according to the circumstances demanded by the environment. Aggression is determined at three levels: the biological predisposition, that tenacious core of which we spoke earlier; the demands that the environment directs to human animals in terms of behavior that serve for survival; and, finally, the «accidental details that contribute to cultural drift»²⁹. Notwithstanding the tenacious biological and genetic core, human beings have the particularity that their genes prescribe rather a *capacity* to develop a certain ordering of traits (Wilson, 1997: 107). Hence,

²⁷ Pablo Malo Ocejó shows that in order to solve the problems of a possible overflow of power of an individual over the community, primates are recorded to use control systems through coordinated punishment of that individual, which, at the same time, take the form of “reverse hierarchical dominance” or “counter-dominance”. Such power control mechanisms were also present in nomadic hunter-gatherers (Malo Ocejó, 2022).

²⁸ Translated from: (Wilson, 1997: 178).

²⁹ Translated from: (Wilson, 1997: 174).

it can be said that we come into the world prepared for aggression, and in that sense, if we receive the appropriate stimuli, hostile behaviors corresponding to those stimuli will be triggered in us.

The sociobiological approach thus offered us new perspectives to understand that the channels of aggression can be reinforced or modified by the sociocultural environment, and that the fundamental question is not whether genetics determines our behaviors, but to what extent it does. The answer was compelling. Human aggression, framed in the social relationships to which human beings are committed as social animals, is a trait that cannot be avoided, that we cannot do without. We agree with this approach when it states that aggression is not a satanic trait or a bestial instinct, but a set of genetic, evolutionary and cultural predispositions through which we try to survive as a species. However, it is not clear to us that violence is defined from this approach as a genetic trait or as an adaptive behavioral pattern. If violence rests on the possibility of meaning that we give it, if it is underlain by an *ethos* as a dwelling place that accommodates it through peculiar acts and customs, and through the character of the community that serves as a dispositional environment for people, we do not see that violence can be inescapable. That violence may become an act is understandable, but like any act, it may not be done. In this sense, human aggression is not equated with violent acts, and it is not for the simple reason that violence is not a genetic trait of the human animal species, but that violent acts are concerned with deliberation about the most appropriate means of harming others by means of physical force and the instruments that may be attached to it. Violence is not genetic, as is aggression. Aggression has a character of necessity; violence an ethical character, that is, a component that must rely on the provisions of *ethos*, which, equipped with customs, words and deeds, makes violence a possible, not a necessary, thing. What

can be otherwise cannot at the same time be necessary. We need the mechanisms of aggression to survive, but violent acts can always be left undone. In short, there is a big difference between the pattern of aggression and the human capacities and abilities to learn violence and reproduce it, either through the justifications we give to violence, or through the very acts that serve as a model for other individuals.

A sociology of violence

Michel Wieviorka, within the framework of the sociological discipline, maintains the premise of the inescapable presence of conflict in social life; but he also remains on the margins of sociology by affirming that both conflict and violence can arise from the socializing factor in some processes of subjectivation (Wieviorka, 2004). However, Wieviorka operates a shift: the notion of violence now occupies the place of the notion of social conflict, also, he places the subject as the unit of analysis of social phenomena and not social structures (Wieviorka, 2001)³⁰. Violence has its place on the periphery of the conflict, where the conflict is unable to ensure the unity of the parties concerned in it (Wieviorka, 2018: 46). Wieviorka considers that a sociological theory of violence must recognize that the subject «does not come from political rights, nor from a contestation

³⁰ It cannot be overlooked that the premise guiding Michel Wieviorka's entire inquiry is that humanity has entered a new era, starting in the 1960s and 1970s, through which violence will no longer cease to be thought of without the figure of the victim subject. Thus, the crimes against humanity perpetrated against the Jews during the Second World War and the victims of the United States war against Vietnam become the fundamental figure for thinking about violence, its causes, dynamics and logics, with the corollary that this category strongly permeates the sensibility of the disciplines of the social sciences in the twenty-first century. In fact, for Wieviorka, the social movements of victims after 1968 have contributed, on the one hand, to an unprecedented visibilization of the violence exercised against particular subjects, whether in the context of military conflicts or social violence, but, on the other hand, they have also led to the destabilization of Western nation states, since their sovereignty now depends on the basic recognition that *every subject can be a victim first and foremost*. For a better understanding of the notion of victim, please refer to chapter III of the book *La violence. Voix et regards*, entitled "L'émergence des victimes" (Wieviorka, 2004: 81-108).

within a social relation of domination [...] It is upstream of any belonging, upstream of action, it is a demand, the possibility of producing one's own existence»³¹.

In fact, the five figures of the subject that the author constructs have the potential to explain the orientations that violence configures in its modalities, as well as the meaning it produces in the subjects concerned by it. Thus, violence can express both a loss of meaning – the *floating subject* – and an excess of meaning – the *hyper-subject*; both an attitude of complete heteronomy and submission to authority –the *non-subject*– and an authoritarian and cruel attitude that de-humanizes or hyper-humanizes the victims –the *anti-subject*–; finally, violence according to Wieviorka, even if it manifests itself in the sphere of mere survival, does not cease to carry a meaning that designates the «capacité d'exister» –subject *in survival*– (Wieviorka, 2004: 301).

The need to define violence through the definition of the subject (Wieviorka, 2001), makes this sociological thesis evident: the possibility of constructing oneself as a principle of meaning, and thus configuring one's own life trajectory, includes the possibility of violence being a founder of subjectivity. The subject can find in violence a way of transcribing himself as an agent, a way of creating for himself and for others a

³¹ Original quote: «ne procède ni de droits politiques, ni d'une contestation au sein d'un rapport social de domination [...] Il est en amont d'éventuelles appartenances, en amont de l'action, il est une exigence, la possibilité de produire sa propre existence» (Wieviorka, 2004: 286).

This appreciation becomes clearer if we consider that for Michel Wieviorka the very notion of subject has changed, at least from the eighteenth to the twentieth century. In the framework of the American Revolution and the French Revolution, the notion of subject was based on the idea of citizenship, with the legal and political status that this implied. For the Industrial Age, the notion of subject was rooted in the substratum of labor, hence the worker was a category that implied in turn the notion of proletariat as a historical subject, whether social and/or collective. Wieviorka states that in the sixties and seventies of the twentieth century, structuralism produced a new approach to the investigation of social events through which it was argued that the subject is underlain by various types of structures - linguistic, anthropological and class - which are precisely those that must be taken into account in the processes of subjectivation: it is the structures that shape the subject and not the other way around. In the eighties of the same century, and in the face of the decline of the workers' movements, the notion of subject revives but now linked to cultural processes of identity subjectivation linked to religion, ethnicity, gender or national identities (Wieviorka, 2001, 2004).

commitment that is resolved in the meaning that violent action gives to his acts and words (Wieviorka, 2004: 301). By virtue of this, we have such an intertwining between violence and subjectivity that one and the other are explained by their mutual subsistence. Thus, violence, by escaping the traditional analytical-sociological categories, and even the treatment offered by Wieviorka, seems to settle in a terrain that goes beyond sociology, anthropology and psychology: the surplus of violence, that is, that which cannot be explained by the social sciences and which unfolds in social events such as wars, genocides, terrorism or massacres, is due to the fact that violence is the evil of the contemporary era. Evil to which the social sciences are obliged to oppose a notion of good in the hope that the figures of evil, that is, those of the subjects of violence find other channels to maintain social ties outside the evil that violence implies (Wieviorka, 2004, 2016).

Economic analysis of violence

The economic analysis of crime and the violent acts linked to it does not respond exclusively to the idea that criminals are sick or deviant beings whose motivations are the mere irrationality of their minds or the madness that blinds them. But it also distances itself from the interpretation according to which violence is a subjective reaction to the frustration of unfulfilled expectations. Criminals or people who commit violent acts act like “normal” people, seeking benefits or avoidance of harm³². Gary Becker argues that the explanatory power of the economic approach to some social phenomena, including

³² Note the utilitarian language used by Gary Becker. In fact, he states the following: «Lest the reader be repelled by the apparent novelty of an “economic” framework for illegal behavior, let him recall that two important contributors to criminology during the eighteenth and nineteenth centuries, Beccaria and Bentham, explicitly applied an economic calculus. Unfortunately, such an approach has lost favor during the last hundred years, and my efforts can be viewed as a resurrection, modernization, and thereby I hope improvement on these much earlier pioneering studies» (Becker, 1968: 209).

violence and crime, lies in the approach, not in the subject to be investigated or the problem to be solved. In his words: «what most distinguishes economics as a discipline from other social science disciplines is not its subject matter, but its approach [...] the economic approach is exceptionally powerful because it can integrate a wide range of human behavior» (Becker, 1976: 5).

The starting point of this approach to violence, which in turn serves as a premise, is that human beings behave, that human behavior is governed by the desire for benefits – prestige, wealth and power–, that individuals weigh the consequences of their behavior, and decide rationally what their future conduct will be in order to achieve their goals. Economic analysis assumes that although crime is not socially desirable, it can nevertheless be described, explained and understood «as a rational activity in which careful planning and a careful assessment between means and ends is necessary»³³. Crime and delinquency are therefore rational strategies to achieve desired goals, and delinquents and criminals are agents who, in order to obtain their benefits, «make rational decisions according to the socially observed experience of which behaviors are successful in achieving their objectives»³⁴.

Gaitán Daza affirms that since violence «*is to do physical harm through the use of instruments or in evident physical superiority when that act is not necessary for the strict survival*»³⁵, and also, that since «violence is an act of physical consequences», it is

³³ Translated from: (Beltrán et al., 2006: 190).

³⁴ Translated from: (Gaitán Daza, 1995: 177).

³⁵ Translated from: (Gaitán Daza, 1995: 184).

necessary, in order to understand it, to avoid the greatest amount of valuations in the construction of its concept³⁶.

Let us highlight some aspects of this approach. First, that an act that escapes the purely natural reaction of survival is violent. Second, that the violent act is a calculated behavior³⁷ that involves most of the times the planning of the damage to another and the use of instruments, or what is the same, of weapons. Thirdly, that the lesions that are intended to be inflicted by means of superior force express a deliberate intention to harm others in order to obtain benefits (money, prestige or power) beyond survival. Finally, violence from this perspective is excluded from any natural, anthropological, racial or class conditioning.

We are now interested in defining crime from this approach: «systematic violation of the law for economic purposes, other than spontaneous crimes committed by amateurs or emotionally disturbed people»³⁸. Crime is a type of activity that needs time to be learned, to be exercised and to successfully elude punishment and penalties. Thus, crime, insofar as it requires certain peculiar capacities to be exercised successfully, shares similarities with other legal activities and trades (Beltrán et al., 2006: 191), and like all criminal trades it requires «special technical and emotional training» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 129). For the criminal trade to be successful it requires a high degree of collective action and a

³⁶ Fernando Gaitán Daza offers an explanation of what he considers to be the three sources of the differences in the definition of violence. The first is the type of social science from which the violent phenomenon is approached; the second is the different ethical and political viewpoints of the researchers, and also the judgments that these observers have about the motives that drive the violent act. Finally, the development of each society and its changes in their views on basic needs, makes the notion of violence also change with it (Gaitán Daza, 1995: 181-183).

³⁷ It is clear that the economic analysis of violence and crime takes as its point of reference violent acts committed for profit, very different from violent acts motivated by private revenge, retaliation for private offenses, or violent acts triggered by jealousy, anger or intense pain (Beltrán et al., 2006).

³⁸ Translated from: (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 190).

human capital³⁹ qualified for such purposes (Gaitán Daza & Montenegro, 2006: 119)⁴⁰. Successful criminal activities are carried out collectively, and, in this sense, cooperation networks are created so that each particular crime and each criminal organization in general can be successful in the commission of the illicit⁴¹. In fact, the diffusion of criminal techniques and the transfer of criminal technology can play a very important role in the growth of the criminal industry (Gaviria, 2001: 170)⁴². Thus, people choose a way of acting according to «the vicarious observation of successful behaviors»⁴³, and this indicates that people who risk entering the world of crime have previously observed that certain activities, behaviors and social values lead to a success that they themselves desire, whether in terms of power, wealth or prestige, they weigh between the costs and benefits of committing crime, it seems to them that it is worth taking the risk of being imprisoned, punished or killed.

³⁹ For a better understanding of the relationship between human capital and organized crime in Colombia, see: "Organized Crime in Colombia. A brief review". In this text, Fernando Gaitán Daza argues that the explosion of violence in Colombia during the heyday of drug trafficking in the 1980s was due, among other reasons, to the existence of a previous and perverse human capital that led to the breakdown of justice institutions, and therefore increased impunity and the low probability of punishment, or, in other words, produced greater incentives for the deployment of violent crime (Gaitán Daza, 2006).

⁴⁰ For a contrary discussion, in which the human capital approach is opposed to criminal activities see: (Lochner, 2004).

⁴¹ An example of crime needing to be organized is the following description of the crime of car theft: «Who is responsible for the increase in car theft, kidnappings and bank robberies? Car theft is related to common crime and happens mainly in cities, especially large cities. This type of crime requires a vast network of crime and corruption. The sale of a whole stolen car requires, above all, close contact with traffic officials who issue false papers. To convert them into spare parts, it is necessary to falsify all kinds of records of spare parts purchases, evade IVA and use fraudulent warehouses; in short, if we were to begin to remove the pita, we would find an infinity of crimes, never reported, necessary for their commission» (Gaitán Daza, 1995: 323-325). Translated from: (Gaitán Daza, 1995: 323-325).

⁴² In his analysis of the evolution of violent crime in Colombia, Alejandro Gaviria states that «the interactions between criminals and criminal organizations are not difficult to imagine. In prisons, criminals interact and learn from each other. The children of criminals are exposed to the criminal experience of their parents and associates. Criminal organizations make frequent alliances, which can result in an exchange of knowledge and technological innovations. In short, the transfer of technologies and knowledge between neighboring "firms" can be an important source of positive feedback in the crime industry». Translated from: (Gaviria, 2001: 170-171).

⁴³ Translated from: (Gaitán Daza, 1995: 177-178).

From this approach we have three major contributions to our theory of the *ethos* of violence. The first is its definition of violence, which helps us to understand that every violent act –not necessary for survival– involves physical harm through the deliberate use of certain means and instruments in evident physical superiority over others. The second contribution consists in making it possible to see that the violent act proper to criminal activities – although immoral because it harms others, it does not for that reason cease to be rational or to be an act. The third, and possibly the one that most clarifies our question about the *ethos* of violence from this approach, is that crime is a properly human activity, which, aimed at achieving specific ends, requires constant learning and meticulous execution to achieve the expected success. As rational strategies, crime and delinquency require experience and the observation of successful behaviors in order to achieve previously planned objectives. Crime, understood as an activity that requires violent acts and practices, is, as much as we may not want it to be, one more trade in our societies, a job option. And to be good at the trade requires volitional, cognitive and emotional components that make the student one who can become successful in the trade, as required by the business or criminal enterprise. In other words, violence as a craft requires a high degree of collective action and a human capital that serves as a basis for the values that refer to the appreciation of the craft to reinforce the process of learning violence. However, it may be that rationality as a simple calculation of costs and benefits in the economic theory of crime is the basis for explaining the violent acts linked to the world of crime, and that criminals are attributed only the expectation of economic success, social recognition or prestige; however, for the theory of the *ethos* of violence that we propose, this allows us to understand that wanting to commit crime, knowing how to commit crime and directing one's life towards obtaining economic success, recognition and prestige, indicates, above all, the *ethos* that underlies the violent act, namely, the

existence of prior ethical values that support and justify, legitimize and promote violence as a means to achieve what is considered economic success, recognition and prestige.

Chapter 2. Some names of violence

Force

As we have said before, it is important for us to pay attention to the origin, meaning and use of words. We know that the word violence comes from the Latin word *vis*, which means force or vigor, and that *violentia* indicates the quality of *violentus*, that is, the abundance of *vis* indicates a «violent, fiery, impetuous, rapturous» character, also, «cruel or despotic» (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*1970)⁴⁴. Up to this point we see no problems with the meaning and use of the term violence. The difficulty arises when we want to understand the origin of the term *violentia*. We have already seen that this term comes from the Latin *vis*⁴⁵, but, precisely, this Latin word is a transliteration of the Greek word βία, which in turn means force.

βία: mythological representation of force

We have the first allusions to βία by Hesiod's *Theogony* of Ascrea. There, the goddess βία appears as an embodiment of force, both of the cosmos and of nature. As a deity, Bia is

⁴⁴ Translated from: (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*, 1970).

⁴⁵ It is worth noting that the term by which βία is translated is *vis*, and not *fortia*. One of the reasons may be that *fortia* is a late Latin word that comes in turn from the term *fortis*, whose meaning refers to the robustness or resistance of things or persons, for example: *fortissima ligna* would allude to a strong wood; also, *fortes tauris* means robust bulls (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*, 1970). The dictionary of the Spanish Language offers us this definition of strong: «Vigor, robustness and capacity to move something or someone that has weight or makes resistance; as to lift a stone, pull a bar, etc.». Translated from: (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2022)..

preceded by a powerful lineage that irrigates her own force. The narrative tells us that Stygia receives a call from Zeus to confront the Titans who dispute her power; she sends her four sons –Bia, Krátos, Nike and Zelo– to the aid of the Chronid, who help him in the threat of dethronement⁴⁶. The Olympian god, grateful to Stygia, grants him the honor that it is before its waters and through libation that the gods and later the mortals present their oaths to the Cronid⁴⁷. They also receive compensation for their children, who henceforth will be in charge of being the «executors of the orders of Zeus father»⁴⁸. On the other hand, in the tragedy attributed to Aeschylus, *Prometheus in chains* (Esquilo, 1956), it is narrated that, having been impossible for Prometheus to circumvent the fierce guardians of Olympus –Bia, Krátos, Nike and Zelo–, he nevertheless manages to enter the smithy of Hephaestus to steal the fire that the Titan wants to return to mortals. When the crime was discovered, Zeus entrusted Bia and Krátos, together with Hephaistos, to execute the punishment on Prometheus, nailing the Titan with chains on the high rocks of the Caucasus Mountain. With the passing of the years, the qualities of Bia are still present in the Greek imagination.

These are only three of the most representative cases, in terms of authors and works, where the presence of the goddess Bia is referred to. They are almost one thousand three

⁴⁶ Translated from: (Hesíodo, 1978: 14. I: 383-400).

⁴⁷ Hesiod says that a deity, hateful to the immortals, resides in Tartarus, and that «when, among the immortals, quarrel and contention arise, and if anyone of those who have Olympian dwellings lies, Zeus sends Iris to bring the great oath of gods from afar, in a golden pitcher: The celebrated icy water that from an inaccessible rock distills, towering high, and, far below the land of wide ways, runs from the sacred river through the black night like Ocean's branch [...] He who, in drinking with it, commits perjury, of the gods who hold the summit of snowy Olympus, lies lifeless for a full year; and never to ambrosia nor to nectar does he approach for nourishment, but lies breathless and voiceless on beds stretched out, and a malignant slumber envelops him». Translated from: (Hesíodo, 1978: 26-27. 775-800). Apollodorus also refers that: «From the water of Styx, which springs from a rock of Hades, Zeus instituted an oath». Translated from: (Apolodoro, 1987: 11. I-9/4). Homer in *Iliad* refers to the waters of Styx as those «of the fearful oath». Translated from: (Homero, 2020a: 73. I, 755).

⁴⁸ Translated from: (Vianello de Córdova, 1978: CCXLIII). Hesiod tells us, of the sons of Styx and Pallas, of Bia, Kratos, Nike and Zeal: «Of them there is no house or stay far from Zeus, nor road by which the god does not guide them, but always by the side of the gravitating Zeus they sit». Translated from: (Hesíodo, 1978: 13. 385).

hundred years of presence in the Greek imaginary and thought, only if we count her appearance between Hesiod's *Theogony* and Pausanias' *Description of Greece*. We looked for her characterizations in some ancient Greek texts, and we realized that Bía appears impassive, voiceless, mute, but always ready to display her qualities of irreducible compulsion. Force, thus seen, is ineluctable and cannot be dissuaded by reasons, because of which, Bía is related to *Ananké*, necessity. Force compels as much as necessity.

βία: The Aristotelian perspective⁴⁹

Physis and Motion in Aristotle⁵⁰

Aristotle's fundamental concern consisted in trying to reconcile the ontological antinomy of interpreting being as a static idea⁵¹, in which case it would have to be thought of as characterized by absolute stillness and immobility, or as «pure fluency»⁵². The object of Aristotle's physics in particular, and of his treatises on nature⁵³ in general, were «those

⁴⁹ It is important to clarify that the quotations we use will be those extracted from the translations that we will list below, since we consider that there the translation of the term βία is offered and maintained in a more systematic and homogeneous way by force: of José Luis Calvo Martínez we work on his translation of *Physics* (Aristóteles, 1996b) and of *Ethics* (Aristóteles, 2001); of Tomás Calvo Martínez we use his translation of *About the Soul* (Aristóteles, 1978); of Valentín García Yebra we use the translation of *Metaphysics* (Aristóteles, 1987), and of *Politics* we will use, as seems appropriate for our purpose, both the translation of Manuela García Valdés (Aristóteles, 1988a) and that of María Araújo and Julián Marías (Aristóteles, 1970).

⁵⁰ The version of *Physics* we use for this section is (Aristóteles, 1996b); and that of *Metaphysics*, (Aristóteles, 1987).

⁵¹ This is important because, as Aristotle states in *Physics* 193a 35, the existence of things to which the principle of motion primarily underlies them is evident, that is, one cannot deny the evidence that things move insofar as they have nature; reason for which «to try to demonstrate that nature exists would be ridiculous». Translated from: (Aristóteles, 1996b).

⁵² Translated from: (Cubells, 1961: 11). The categories that describe the being of things in Aristotle are, according to the translation of José Luis Calvo Martínez (their equivalent in brackets refers to the most common way of naming them): entity [substance], attribute [accident], where [place], in relation to something [relation], quantity, act [action], and being affected [passion]. Translated from: (Aristóteles, 1996b: 144. 225b-226a).

⁵³ We emphasize here the importance of speaking of Aristotelian treatises and not of books, as published works are commonly called, because we agree with José Luis Calvo Martínez that in addition to the many difficulties that a translator encounters when dealing with a text, for example, the anisomorphism inherent to each language and the distance of the translator from the idiosyncratic reality of the author of origin, it

realities, substances [...] that are mutable, are subject to changes and processes, whatever their nature»⁵⁴. And that which arises, is born or appears by itself is carrying out both a movement and an activity. *Physis* is defined by Aristotle as «a certain principle and cause of moving or being at rest in that in which it is primarily given, by itself and not by concurrence»⁵⁵. Also as «the primary underlying matter for each of the things that possess in themselves a principle of motion and change. But in another sense it is the specific figure and form that conforms to its definition»⁵⁶. Nature is thus the principle of moving or resting present in those things that have it in themselves and by themselves and not by concurrence⁵⁷. So the primary matter that underlies each one of the things that contains the principle of motion, and the form and shape of the things that correspond to the principle of intrinsic motion, are suited to the things that are natural.

Forced movement and necessity

should also be taken into account that the texts we are dealing with were written by the Stagirite in the form of lecture notes or drafts of his expositions. Calvo states: «It is common knowledge that the works we have preserved by the Stagirite are the provisional elaboration, either of the philosopher's own drafts for his lessons (in fact the *Physics* bears the title Φυσικῆς ἀκροάσεως, i.e., something like «Lesson on Nature»); [...] In any case they are writings not originally conceived with a view to publication (ἔκδοσις) or dissemination among the general public». Translated from: (Calvo Martínez, J. L., 1995: 283).

⁵⁴ Translated from: (Calvo Martínez, T., 1978: 44).

Or as Guillermo R. De Echandía in his introduction to Aristotle's *Physics*: «What the expression *physei onta* wanted to mean in the legacy of the Ionians is that things come from and are founded in *physis*, that *physis* is their very entity, what makes them be in their most diverse mutations and vicissitudes, that in order to be one must become and that *physis* is the great protagonist of the becoming of the real, of all that is and happens [...] The physical will then be the entitative foundation of appearances, as well as their explanatory reason». Translated from: (De Echandía, 1995: 10-11).

⁵⁵ Translated from: (Aristóteles, 1996b: 193a).

⁵⁶ It may be noted the reference to the notion of motion and that of rest, but here we delve into the notion of change and translation. These themes can be found, in particular, in Book I of *On Heaven*. Translated from: (Aristóteles, 1996a).

⁵⁷ We adhere to José Luis Calvo Martínez's translation of the group of words derived from τὸ συμβεβηκός or συμβαίνειν as “concurrent attribute”, “concurrence” or “concur as attribute” instead of *accident*, because we agree that the latter term can lead to understand the concurrence of attributes as something luctuous, fortuitous or negatively contingent (Calvo Martínez, J. L., 1995, 1996). In fact, the idea of the concurrence of attributes seems to us more explanatory and eludes qualifying the qualities of things, as understood by Aristotle in *Metaphysics* 1065a, since he states that συμβεβηκός (Symbebekos) is «what happens, but not always and of necessity nor generally». Translated from: (Aristóteles, 1987: 569).

Aristotle states: «All movement is forced or by nature; and precisely if there is the forced, there will necessarily be the natural; the forced is contrary to nature and the contrary to nature is posterior to the natural»⁵⁸. If *physis* is an intrinsic principle of motion that is directed to an end, and that end is the best, the notion of force indicates that something is moved counter-naturally (*para physin*). However, let us not forget that however much a thing may be moved beyond or against its nature, what is certain is that the movement is so of things of nature⁵⁹. To this we must add the aspect of finality or the-that-for-which-things-move. Therefore, with the forcible (*tò biaíon*) is indicated a movement that operates against the tendency of things, that hinders or obstructs the movement by which things can develop their purpose; therefore, «the forcible means to do or suffer necessarily, when it is not possible to follow the same tendency because of what imposes its force»⁶⁰.

Force, then, is a principle of movement that causes other things upon which it is exerted to move, in accordance with their proper nature, or against it. And by “against”, it is not meant an unnatural or out-of-natural movement, but a movement which, by forcing from the outside, causes the thing forced to move to fail to reach the end which by its own nature corresponds to it. A forced movement is so because it always encounters an obstacle or a resistance to its own movement; therefore, the forced refers to a necessary movement by which it is being forced to undergo an action from which it is impossible for it to escape. The agent that forces the thing is placed before that thing as before an agent that causes the necessity for the patient to move or act in an irrevocable way. Hence,

⁵⁸ Translated from: (Aristóteles, 1996b: 215a). For a study of the three senses of anteriority in Aristotle, see: (Mas Torres, 2003b: 118).

⁵⁹ For a very clear exposition of the different ways of saying movement in Aristotle, i.e. *metabolé*, *energeia* and *kinesis*, one can turn to the book by Fernando Cubells, entitled *El acto energético en Aristóteles* (Cubells 1961).

⁶⁰ Translated from: (Aristóteles, 1987: 1015b).

bía takes the form of what cannot be otherwise, and what cannot be otherwise seems not to be part of the ethical and political world according to Aristotle. This is because it is in the human world that one can and should deliberate on the best means to achieve the highest ends for the *polis*. In short, our finding in this regard is relevant, since force (*bía*), like any *physiké* movement, is part of natural movements, and at any time does it appear as an express, voluntary and deliberate act that seeks to harm others. With this we were able to affirm that the notion of force, at least in the system of Aristotelian thought, is devoid of any morally negative nuance, it corresponds to a movement that comes from the exchanges of objects in their physical dynamics. Violence, in this way, is not equated with force.

Aggressiveness

We ask ourselves whether aggressiveness can be equated with violence, and if so, in what sense. To this end, we will first address the meaning and use of the term aggressiveness, and we will put it, in this same sense, in relation to that of aggression, in order to see what differences can be established. Secondly, we will explain that in order to speak of aggressiveness we will have to take into account Sigmund Freud's approach. Thirdly, will present the aggressiveness/frustration equation, as this is assumed to be one of the conceptual categories preferred by some behavioral sciences to explain violent behaviors.

Aggression and aggressiveness

Aggression takes form as an act, and aggressiveness as a tendency, and notwithstanding the meaning of aggressiveness, according to its Latin origin, it means the quality of being

directed towards something or someone with the intention of attacking that something or that someone (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*1970). For the purpose of understanding the phenomenon of violence, it is important to know whether aggression as a reactive mechanism in situations that threaten survival and reproduction resources can be equated with human aggressiveness, given that the latter rarely responds to the mandate of biological efficiency⁶¹. These distinctions are of interest because without them it is possible to affirm with total conviction that «violence is a resource foreseen and encouraged by Nature»⁶². No. What is foreseen by nature is aggression, even some forms of human aggressiveness, but not violence, since this seems to remain outside the behaviors mobilized by the forces of adaptation of the individual and the group.

Aggressiveness as a psychic disposition

Sigmund Freud understood the need to characterize the process of organic life in general and the evolution of the individual in particular. However, he was convinced that in order to understand the development of human culture it was necessary to elaborate a characterization of the articulation between the first two processes. In fact, in *The Malaise in Culture*, Freud states that:

⁶¹ Psychiatrist Luis Rojas Marcos calls human aggressiveness, different from animal aggressiveness, as malignant aggressiveness, and with it he describes the violent acts that human beings commit against each other out of passion and not instinct: «Men kill for revenge, rape for domination and commit suicide out of desperation, not instinct. Passions often give meaning to life». Translated from: (Rojas Marcos, 1995: 208).

⁶² This is an expression of the writer Fernando Aramburo, which, it seems to us, is a consequence of the indiscriminate use of words, both by researchers of violence and readers of such research. In the interview, the author is asked about the fascination that some young people may feel for violence, to which he replies: «The answer is multiple. Violence is associated with adventure, it can provide the tribe's approval as well as other types of satisfaction, it can contribute to triumph and therefore to an advantageous situation, it harms the hated, it saves steps in the achievement of objectives, and so on. Violence is a resource foreseen and encouraged by Nature. What is not natural, but a human cultural creation, is peaceful coexistence around rules that are the same for all: what we usually call democracy». Translated from: (Aramburu, 2020).

Based on speculations about the beginning of life, and on biological parallels, I drew the conclusion that in addition to the drive to conserve the living substance and gather it into ever greater units, there must be another drive, opposed to it, which strives to dissolve these units and bring them back to the initial inorganic state. That is to say: next to Eros, a death drive; and the combined and opposing effective action of both allowed explaining the phenomena of life⁶³.

At the psychoanalytic reading of violence and aggressiveness, we find that from this approach it is affirmed that in the human psyche some original and biological mechanisms remain invariable, which allow the individual, as well as the species, to persevere in its conservation, and, at the same time, to maintain the equilibrium between the motions of life and death, which are invariable also in the species. Such maintenance is not a simple transposition of the biologic life to the psychic life, it is, above all, the observation of a process of continuity between both spheres of human life, interrupted, however, by the process of culturization of humanity. And culture, for the human being, consists of all those processes by means of which it attempts to overcome the need for the biological mandates of survival and reproduction that require aggression. With the above, culture seeks to render harmless the aggressive and destructive drives, which, as an immemorial atavism, push for violence and the return to the world of the inorganic, that is, to death. The psyche is thus shaped by the cultural modulation of aggressiveness, which attempts to create libidinal bonds where the biological mandates of the maintenance of the species through sexual reproduction pre-exist. Culture puts at the service of the libidinal bonds of communal union moral, social and religious dikes, with the purpose of postponing the death drive that takes shape as an aggressive tendency in the subjects. And since culture,

⁶³ Translated from: (Freud, 1992c: 114-115).

by jugulating the death drive, does not make it disappear, the aggression contained or repressed by the cultural dikes, returns to the ego as to its original source. Hence, violence, in the form of aggressiveness, supposes, more often than not, a biological and psychic patrimony with which culture must rely on and from which it cannot flee. Aggressiveness, from the most classical perspective of psychoanalysis, is therefore an original disposition of the human being and, in this sense, explains violence as an autonomous disposition. And if aggressiveness and violence are primordial psychic dispositions of the subject, the latter plays only a secondary role in the deployment of aggressiveness. Such a conception leads us to doubt that violence comes from an *ethos*, and simultaneously leads us to consider that, if we subscribe to this approach, violence appears as independent of the *ethos*, and, therefore, as autonomous and independent of individuals. Nothing could be further from our perspective. Even if we agree that violence is as much about pleasures as about pains, as much about dispositions as about channels through which violence can flow, violence itself is supported by an *ethos*, which, besides making it possible because it validates it as a practice for resolving conflicts, justifies it through words that give it meaning. Moreover, it seems to us that, since the collective *éthos* and the individual *éthos* are so intertwined, pleasures and pains, customs and words are what serve as channels that give contour and form to the violence that the *ethos* endorses. Violence is neither autonomous nor originary; it is not atavistic or radical, it is a mode of human relating, and, as such a mode, it is also the way we qualify and justify acts that aim to physically harm or hurt others.

Aggressiveness and frustration

Following the psychoanalytic perspective, John Dollard and some of his colleagues (Dollard et al., 1961) argued that «Aggression is always a consequence of frustration. More specifically the proposition is that the occurrence of aggressive behavior always presupposes the existence of frustration and, contrariwise, that the existence of frustration always leads to some form of aggression» (Dollard et al., 1961: 1). Frustration can be caused by beliefs, feelings or symbols that promise the individual a reward that does not come or that has been blocked by others. Dollard calls this the “instigators of frustration”. Hence, this author argues that frustration is nothing more than the interference between a sequence of responses that are directed to an end previously established as positive by the subject (Dollard et al., 1961: 6). Thus, if the instigators of frustration disappear, the predictable thing is that aggressiveness disappears as well, which is the same as saying that the achievement of a goal-response reduces the instigators⁶⁴, who previously seemed to have the power to block the achievement of the goal and, therefore, lead to aggressive behavior⁶⁵.

And since the violent reaction can be directed against something other than a human being, even if the latter had been the direct source of the interference between the subject and his desire, from this approach two types of aggression are proposed: one hot and reactive, and the other cold and calculated. Hot aggressiveness has a clear potential for immediate violence, which needs to get rid of the immediate stimulus produced by frustration, and can be directed, as an aggressive act, against objects and not against

⁶⁴ According to Dollard, instigation “is a quantitative concept”, and to understand its role in frustration it should be taken into account that *the strength of instigation* «is measured by the degree to which the instigated response competes successfully with simultaneously instigated incompatible responses, or in different technical words, by the prepotency of the instigated responses» (Dollard et al., 1961: 4).

⁶⁵ Dollard's definition of *goal-response* is as follows: «that reaction which reduces the strength of instigation to a degree at which it no longer has much of a tendency to produce the predicted behavior sequence» (Dollard et al., 1961: 6).

people. Cold aggressiveness, on the other hand, although it is also activated by frustration, nevertheless, has the characteristics of a reaction mediated by rationality that allows cooling the emotions, in such a way that the subject who reacts in a cold and calculated way, defers the emotion of the rage produced by the frustration, and thinks and plans subsequent violent acts to harm or make suffer the one who has provoked him, not only the frustration, but what seems to him a greater vexation. It is this last mode of aggressiveness that seems to us to be more concerned with the potential for violence because it may be closer to ideas such as power, dominance or desires for revenge. In other words, we do not believe that impulsive aggressiveness is the only one that can be equated with violence; although, of course, it also contains it. We believe that the frustration-aggressiveness duo can explain many violent acts, which, in fact, harm or physically eliminate others; but it seems to us that violence is not only a matter of impulsivity, it must also have, like cold aggressiveness, a deliberative component that seeks, in a planned manner, to harm others and make them suffer physically. Such a deliberative component, of planning and rationality, is also offered by the *ethos*, on which the future violent act rests.

Power

We encounter almost the same difficulties with the notion of power as we have encountered with the concept of violence. Not only because sometimes violence is synonymized with power, power with force or violence with force, but because, as Byung-Chul Han says, «in front of everything obvious about the phenomenon [of power] we have everything obscure about the concept»⁶⁶.

⁶⁶ Translated from: (Han, 2018: 9).

Kratos as a weapon of sovereign dominion

Let us recall that *Theogony* presents the narration of the origin and birth of the gods that preceded Zeus and the divinities of Olympus. The Titanomachy narrates a scenario of massacres and horrors that the young Zeus will have to face in the company of Bia and Kratos, the inseparable weapon of sovereign domination (Hesíodo, 1978). Zeus' dominion prevails over all the gods, but such prevalence is still unstable, which is why this newly acquired sovereignty requires a reign whereby the superior *kratos* of the chronid is able to fix each primordial force in its place (Vernant, 1985)⁶⁷.

Emile Benveniste affirms that since Homer the noun *krátos* has been used to designate power over things and men, in addition to the prevalence and physical dominion that can be achieved over a territory or a people (Benveniste, 1983). As Salvador Mas Torres states: «the possibility and capacity to exercise power does not rest on sovereignty as an abstract fact, but on the concrete circumstance of possessing personal qualities, sometimes granted and endorsed by the gods themselves»⁶⁸. That Zeus grants *krátos* to gods or mortals is possible because the crónida himself is the *krátistos* of all the gods⁶⁹. Hence, around the word *krátos* a lexical set is configured that is not homogeneous, but from which it is possible to understand its use, for example, when the subject *krataín*

⁶⁷ Jean Pierre Vernant affirms with regard to the doctrines on nature elaborated by the philosophers of Miletus: «the position of the ancient primordial or personal divinities, have taken the elements conceived in the manner of powers, imperishable with the same reason as the gods, and having, like them, more or less great force, more or less extensive domain of action [...] All power is exercised within a well delimited domain, just as in Homer the different gods have their lot, their *moira*, their portion of the universe over which they reign». Translated from: (Vernant, 1985: 202).

⁶⁸ Translated from: (Mas Torres, 2003a: 22).

⁶⁹ Translated from: (Benveniste, 1983: 284).

develops the verb *krateîn* and the adjective *kráteros*⁷⁰. With regard to the verb, it indicates to prevail, dominate or rule; with regard to the adjective, it indicates one who is endowed with *krátos*, and, therefore, has the quality of prevailing, dominating or ruling over others. The nature of Kratos consists in being an intermediary between pure force and sovereignty, and, in that sense, he is a weapon, instrument and reason for dominion.

With this mythical characterization of power, we have its etymological meaning, namely, to prevail, to dominate and to rule. Therefore, it seems to us another relevant finding of this research, that force and power are different in nature, and, even more, that the indiscriminate and not very rigorous use that has been given to the characters of *Bía* and *Kratos* in some Spanish and English translations, –using *Bía* as power, and *Kratos* as violence; or simply, without using *Bía* in the translations, and/or appearing personified as violence–.

Kratos in the war

Let us not forget that the power of domination was accompanied by other qualities implored to the gods, in such a way that at the moment of war (*pólemos*) fervor (*Zelo*) was implored to use force (*Bía*) in order to obtain a victory (*Níke*) that would allow the exercise of power (*Kratos*) over the defeated⁷¹. The aspiration of domination is always

⁷⁰ Benveniste also offers the analysis of the words coming from the word *krátus*, which always refer to a physical quality denoting the hardness of a material. But for Benveniste the radical *krátus* (hard) is distinct from *krátos*, which, as a noun, will always designate prevalence over others (Benveniste, 1983).

⁷¹ Here is an example in Homer's *Iliad*, which confirms the above: «When Zeus, who gathers the clouds, saw him from afar, / Wearing the weapons of the divine Pelida, / He began to shake his head and said thus to his own mind: // “Wretched man! Death is well absent from thy mood, / but it is already approaching thee. Thou art clad in the immortal arms / Of the bravest warrior, of whom also others tremble, / Thou hast slain his kind and strenuous companion, / And the weapons from his head and shoulders thou hast vilely / Taken from him. But now I will grant thee a great victory / as compensation that on my return from the fight Andromache / shall no longer receive from thee the illustrious armor of the Pelid” // He said, and over dark brows the Chronion nodded. // He adjusted the weapons to Hector's stature, Ares stepped within, /

directed to another, to a stranger, alien or foreigner; for this reason, war was seen as an event of exteriority. War, and the power invoked to achieve victory, was understood by the Greeks as a means to achieve and defend the undisputed ends that give meaning to war itself: peace, self-sufficiency and the internal welfare of the cities. Hence, in the Homeric world, war was an activity that enjoyed social recognition and carried heroic values; war is not only a means for the survival of cities and the expansion of their power, but also the means to achieve honor, virtue and, therefore, immortal glory. Ortiz states, «The presence of war among the Greeks finds its meaning in the omnipresence of virtue within the ideals of life, crystallized in heroic death as a superlative aspiration in the aristocratic culture of honor»⁷². *Pólemos* and *krátos* find an indissoluble link, from which derives an *areté* of *pólemos*, that is, of an excellence in the way of making war and exercising power; after all, war is seen as one of the many human activities.

According to Hannah Arendt, the realm of dominion through pure force was reserved for the pre-political relations that the Athenians established outwardly with the barbarian peoples: «Coercion and violence were certainly means to protect, found or expand the political space but as such they were not precisely political themselves»⁷³. War was seen as an activity native to the world of nature, of force and necessity, and, as an event that took place outside the *polis*, it was opposed to the political activities of the cities as such.

The experience of force, war and violence was then deployed outside the borders of the *polis*, and, therefore, these activities were seen as extra-political experiences, as activities

terrible and furious, and within his limbs were filled / with courage and brio. In pursuit of the illustrious companions / He marched with great shouts and appeared before them all / Shining with the weapons of the magnanimous Pelides». Translated from: (Homero, 2020b: XVII, 200-215).

⁷² Translated from: (Ortiz Escobar, 2015: 40).

⁷³ Translated from: (Arendt, 2008: 163-164).

belonging to the register of force, nature and, even, of necessity. Politics, strictly speaking, took place within the *poleis*, where, through acts and speeches in the Assembly, citizens were free to express their particular vision of what they considered the best for the *polis*. It is even important to emphasize that the Greeks did not have a name for what we contemporaries call civil war, since it was expected that within the *polis* symbiotic relations would develop, that is, of concord among the citizens among themselves. *Stasis* was the name the Greeks gave to describe the state in which citizens were placed in a relationship of warlike enmity, one against the other. An experience that the Greeks considered terrifying because it seemed that the place of equality and freedom was taken by force and the pure tendency to dominate without legitimacy and without any justification. Civil war appeared then, not only as a contradiction in terms, –in the sense that where there is civility there is no war and violence–, but because from the common good embodied by the *polis*, it became the private affair of the tyrant, who only had recourse to brute force to prevail.

Kratos in the *polis*

Heroic values were the *ethos* of the type of human grouping irrigated with the sense of the power of domination by the strongest. The presumption was that those who ruled still had some affiliation with the Homeric heroes linked to the Olympian divinities (Plácido, 2014). The logic of political coexistence was anchored in the assumption that the “shepherds of hosts” or the aristocratic minority possessed the divine right of sovereignty (Vélez Upegui, 2021), therefore, those who ruled had every right to use the *krathos* that the gods had granted them.

This aristocratic view of the self-understanding of coexistence⁷⁴, was followed by the emergence of the idea that the *dēmos*⁷⁵ was the source and recipient of the power of the *poleis*⁷⁶. This process arose through small social transformations that also included the transformation of the notion of *krátos*. Thus, a political and legislative rationality was configured around a center and a propitious physical space, different from the way in which the more archaic village populations were ordered around the palace; which allowed the creation of a perception of civic similarity and military symmetry⁷⁷. The *polis* developed as a political community that consolidated a regime of participatory and

⁷⁴ According to Julian Gallego, aristocratic ideals and values waned in the face of the mode of political coexistence of the democratic *poleis*, however their *ethos* and vocabulary were articulated to the egalitarian ideals of democracy. Gallego states, «The balance between various oppositions: liberty/consensus; sovereignty of the *dēmos*/empire of the law, etc., always involved the general problem of the relationship between mass and elite, and, following this, the question of what were the limits of the collectivity over any constituent part. Citizens ended up accepting both contradictory concepts in a complementary unity, so that the tensions arising from the simultaneous existence of social inequalities and political equality were resolved on the ideological plane. This ideological control of the Athenian citizen mass over the elite, although not a perfect system, nevertheless made it possible for tensions to find channels of resolution through symbolic figures. All this contributed to a high degree of social harmony and, consequently, a lack of open class conflicts». Translated from: (Gallego, 2001: 17).

⁷⁵ The creation of the demotic circumscriptions allows to see one of the important transitions that is operated from the grouping by blood ties corresponding to the tribes, to the grouping by wider geographical and political places. With Clístenes, during the years 508 and 509 B.C. the Ionian tribes were enlarged from four to nine. Thus: «Each tribe was divided into three parts, *tritís*, corresponding to the different zones: urban zone (*ásty*), maritime zone (*paralía*) and central zone (*mesógeios*). Each zone is divided into *demos*, and it is believed that originally there were one hundred. Each tribe (*phylé*) was formed by taking by lot one *tritís* from each zone, that is, three *tritías* formed a tribe. In this way, the tribe grouped people from very different places and ways of life». Translated from: (Ríos Ramírez & Fuentes Vélez, 2018: 94).

With the inclusion of the *dēmos* in the census classification that Solon had established around 594 B.C., a greater number of people were enabled to participate in public office. Regarding the foregoing, Aristotle details the process that led to the creation of the demotic constituencies in the first part of his *Constitution of the Athenians*, and in the second part, to the public offices at the end of the 5th century B.C. See, respectively: (Aristóteles, 1984: 1-41; and 42-69).

⁷⁶ Julián Gallego discusses the origin of Greek cities, particularly with regard to the notion of citizenship in classical antiquity. For the case of the subject with rights of political recognition and, therefore, of participation in public affairs, Gallego affirms that the democratic *poleis* strongly maintained the village, peasant and agrarian base that preceded them (Gallego, 2012).

⁷⁷ As we have said, the *dēmos* arose as a census category that made it possible to group several villages into a larger type of physical and formal grouping. It is worth remembering that «At the origins of the Greek *polis* (an event dated around the 7th century), when the king (*basileus*) was deposed, power was left in the hands of the nobles who recognized each other as peers, and as such exercised it. However, this distribution of political power, although necessary at the time, was not sufficient afterwards. Traveling back in time, the ideal of *isonomy* became, at the end of the sixth century, a demand that the power of the socioeconomic elite should also be the prerogative of the *dēmos* insofar as he was able to carry the panoply of the soldier and defend his city. According to [Jean-Pierre] Vernant the demand for an *isonomy* that was reflected in the participation in the magistracies by the excluded majority, took force because it was seated in an ancient egalitarian tradition, that of the councils of noble warriors». Translated from: (Ríos Ramírez & Fuentes Vélez, 2018: 90).

massified domain, sustained in the political exercise of authority of the full citizen, recognized and established as free and equal (Vélez Upegui, 2021). There is a transition from the warrior *kratos* to the *kratos* in the *polis*. From the former, power comes from above and is directed downwards, it is vertical and asymmetrical⁷⁸, from the latter, power is given by a desacralized understanding of nature, of the cosmos and of power, which includes its horizontality.

The *demos*, as the source and recipient of the political power of the institutions of the *polis*, expresses then a new way of understanding the *krátos* as a claim to dominion, and a type of political rationality and legislator around the center and the physical space propitious to exercise power in common and among all, which brings as a consequence the assumption of power relations as something reversible. Placed at the center, *krátos* is no longer the domain of pure force, nor an exclusive quality of the gods; power is not only desacralized but mediatized by the understanding that it is now up to men to take charge of their ethical and political existences. This taking charge of the power of all as a whole means that each one is responsible for taking part in the deliberations on what is common or beneficial to all with respect to the good life within the *polis*. Power is desacralized, but it also becomes horizontal, to the extent that each one goes to the center and returns to the margin of the circle, whose most outstanding figures are the agora and the Assembly. These, places of free words and great acts. It is clear then, with the preceding, the passage from the warrior *krátos* to the political *krátos* when we no longer speak only of domination and the prevalence of force, but of the prevalence of the word,

⁷⁸ According to Jean-Pierre Vernant, the mythical-religious image of the universe of Homer and Hesiod, although according to their peculiar narratives, represents the universe made up of levels: first the overworld, then the world, and finally, the underworld, or in other words, the world above, the middle world and the underworld. The space above «is the space of Zeus and of the immortal gods, the second the space of men, the third the space of death and of subterranean men. World of levels where one cannot pass, except under special conditions, from one floor to another». Translated from: (Vernant, 1985: 187).

the *lógos kreittôn*. The logos can now claim dominion without force and weapons because it makes persuasion possible, and its dignity is inscribed in the very activity of detaching itself from brute force and connecting with the most properly human imprint: the word. In this way, force and power are differentiated in a clear-cut way: force can create subjugation, but the power of *logos* propitiates great collective acts.

From a perspective that seeks to attend to the *ethos* of violence, we can say that Greek language offers great possibilities for making distinctions between force and power. Force can create subjugation, but power needs justifications to maintain itself, that is, it needs an *ethos* that sustains and promotes it. Therefore, as *ethos*, as we have seen with the Aristotelian perspective, constitutes the sphere of what-can-be-otherwise, it will be words, meanings, customs and discourses that will be concerned in the ways we have to name and seek to achieve what seems best for all. A violent act can cease to be done, and this is possible because it is not a mere automatic reaction, but because violent acts can be subtracted from reasons of appropriateness, goodness and/or usefulness.

To conclude, allow us to raise one of the consequences that derives from the interpretative proposal of the *ethos* of violence, namely, that both violence and ethics can go hand in hand. We argue this by refuting the assumptions that violence is unethical, or that ethics is opposed to violence.

It is a convention to affirm that the most ethical thing to do is to proscribe violence from human affairs. Where there is violence, there is no ethics, and where ethics is present, violence is excluded from human relations. The problem with such a convention, which is otherwise always automatic and uncritical, is that we may be losing the ability to turn

to other ways of approaching such a relationship, and, at the same time, the opportunity to respond to it in different ways. We propose, then, that these two terms should be thought of in a bidirectional relationship, and not in a relationship of exclusion, at least in conceptual terms. This is for the following reasons.

In the first place, in arguing that ethics and ethics derive from the meaning and use of the terminological duo *êthos/éthos*, we argued that violence is a human problem, because it is in that sphere that violent acts are deployed and justified. If we were to do the opposite, namely, to exclude violence from human affairs and place it in a natural or metaphysical place, we would give it an autonomous and independent existence, and, with that, we would place its solution in the behavioral straightening techniques proper to the disciplines of animal behaviorism, or in the hope of escaping it by the grace of salvation or destiny. In such ways, violence would not be part of what we are given to deliberate, think, discourse and remedy. It is important to think of violence as a matter of ethics and meaning, because, no matter how many reinforcements or behavioral stimuli set in motion to change society in terms of justice, customs or habits, these will not be transformed, they will not move one iota, for the simple reason that the psycho-socio-biological aspect of behaviors is not involved in the narrative and normative sense that is present in the actions and the words that express the acceptance of the norm as just, or of violence as necessary. People will not stop behaving violently if they continue to see in violence, and living through violence, a meaning that resolves into utility, necessity, or justice.

Second, we argue that the *ethos* of violence indicates a promotion of practices, activities and justifications of violence. To say promotion of violence and justification of violence refers to words and acts, activities and characters, not substance or essence, not necessity

or fatality. Although violence is crude and indigestible as part of the reality of human affairs, it is not inescapable. And it is not, because what needs justification cannot be the essence of anything, and furthermore, what always needs justification is the violent act or the potentiality for violence entailed by some dispositions of character in a given circumstance. Violence does not so much refer to an essence as to a mode of certain human relationships in which people deliberately harm one another. The act is violent because it harms, and because the *ethos* in which it is inserted qualifies it as such. It is clear then that the qualifying character of the action that comes from its *ethiké* character, does not indicate that the violent is a mere qualifier, but that, by affirming that it is *ethiké*, we make it return to the world of words that describe realities and justify them, as well as to the habitual dispositions that promote the violent act. Put in other terms that reiterate the preceding, violence is not the substance that sustains ethics, it is rather the opposite, *ethos* may be the substratum that supports and grounds it. Put in the language of Greek philosophy: violence is not the *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) of anything; the *hypokeimenon* of violence is *ethos*. And this is so because, as the philosophical terms themselves well indicate -and we believe that these capture the experience of the *ethos* of violence- what underlies human activities and acts is the *ethiké* environment that hosts them as habitat, the spiritual home of usages and customs. Expressed in a better way, it cannot be said that violence is the *hypokeimenon* of the act, because what underlies the violent qualifier is the act, which is its *subjectum*; and what underlies the act is the *ethos*, both in the way of the character of the group, and in the way of the character of the individual who has configured his dispositions in it. And as every act has as its principle the human being, violence or the violent can be or not be. In such a perspective, what can be or not be is an *accidens* or an attribute concurring to the act, and not an essence of human acts.

Thirdly, with the *ethos* of violence approach we draw attention to the non-necessity of violence. Just as violence is not substantial, neither is it necessary, and it is not resolved by physical force. As we have seen, a forcible act can save, for example, someone's life. If violence were necessary, we could not live without it. Violence is a phenomenon of morality or ethics, and, as it is not necessary, its ethical character lies in the fact that it is not universal as a principle of action.

Many of us do not use violence, we try other ways, and, even so, we cannot lose sight of the fact that violent acts are not incompatible with ethics. At the basis of violent acts, assumed as tools to achieve ends can be found ethical justifications according to which violence is necessary as a means or tool to obtain what is considered a good. In such a perspective, violence is not necessary but it is always possible; framed in deliberation, between words and deeds, violence can be otherwise.

In addition, although violence is not necessary because it is part of the ethical sphere, it is a social fact that must be taken into account. And it must be considered as a social fact, because let us remember, it is difficult to uproot what has been tied to character since ancient times. Violent acts and their justifications are rooted in *ethos*. This can be verified by the simple statement that violence is an inadequate way of resolving conflicts or social tensions. The fact is that violence belongs so much to the realm of ethics that we do not fail to qualify it, even when we determine that violent acts can solve something, even if it is in an unsatisfactory way. We affirm, however, that violence does not resolve any conflict, what it seeks is its elimination. And in this pretension of eliminating conflict through violent acts, an ethical conception of social and political tensions and

disagreements is also at stake. In this case, the *ethos* of violence indicates that in order to achieve objectives or expectations, and to eliminate the conflict that the clash between opposing expectations would entail, violence is a useful and available resource for whoever is willing to use it. So ingrained is the ethical justification of violence that we say of it that it is inadequate as a resource, but in the end, it still shows itself to be a resource. Lending reasons to violence performs the operation that, precisely, in this thesis, we have argued, namely, that violence is tied to the *ethos* that lends it justifications and promotes its reasons of necessity, validity, utility or justice.

With all of the above, we arrive at two unfinished challenges of ethics, namely, to remove reasons for the validity of violence, and to offer ways in which the taste for violent acts and their justifications are increasingly losing ground in the realm of *ethos*.

Introducción

Importa señalar que la inquietud que ha guiado esta investigación surge de un contexto particular, y, en ese sentido, tiene en principio una índole idiosincrásica. Entenderán los lectores mi inquietud por la violencia al revelar que soy colombiana de nacimiento, oriunda de la ciudad de Medellín, y que alrededor de los años 70 del siglo XX, –década de mi natalicio–, la ciudad y el país estaban inmersos en un conflicto social en el cual el homicidio era una de las mayores causas de muerte en el país por fuera de lo que se conocía en el momento como conflicto armado (Losada & Vélez, 1989)⁷⁹. Para aquel momento, el conflicto ya no era solo de carácter político-partidista⁸⁰, a él se sumaba una violencia social ejercida por y entre distintos actores provenientes de la propia sociedad: narcotraficantes, bandas criminales, delincuencia común y ciudadanos corrientes. Posteriormente, la década de los años 90 del siglo XX fue, al decir de muchos estudiosos de la violencia en Colombia, el período de enfrentamiento más atroz y feroz entre estos actores (Camacho Guizado, 1991; Samper, 2019). Por esta desgraciada conjunción entre actores violentos es que Paul Waldmann y Monique Delacre afirmaban en 1997 que en

⁷⁹ Para un análisis del homicidio en la segunda mitad del siglo XX en Colombia, ver: (Bello Montes, 2008; Jaramillo Marín, 2011; Losada & Vélez, 1989; Pécaut & González, 1997; Pécaut, 1999, 2015).

⁸⁰ Según muchos investigadores, el fenómeno de la violencia en Colombia ha sido generalizado, tanto en el tiempo, la intensidad, como en la variedad de sus manifestaciones. Entre los años 1958 y 2007 se cometieron más 700.000 asesinatos (Melo, 2008). Entre 1958 y 2018 el conflicto armado puso la nada desdeñable cifra de 450.664 víctimas mortales (Comisión de la Verdad, 2022). Lo anterior, sin contar otras modalidades de violencia como violaciones sexuales, tortura, desapariciones y desplazamiento forzados, secuestro y extorsiones. No existe una interpretación compartida sobre el momento germinal de la violencia en Colombia, tampoco sobre las causas del conflicto armado; en lo que sí existe un consenso más o menos persistente es que la violencia en el país lleva más de 60 años expresándose mediante variados repertorios y en grandes magnitudes. Por su parte, el conflicto armado ha sido explicado desde diversas disciplinas y diferentes enfoques, desde la historia y el derecho, pasando por la sociología, la ciencia política y la antropología. En la mayoría de los casos las causas son ubicadas en la lucha por la tenencia de la tierra y su uso agrícola; en las disputas por el poder territorial y el correspondiente acceso al poder del Estado en las regiones periféricas del país; en la ausencia del Estado en esos territorios; o en las luchas por el control económico, ideológico o político de las poblaciones (Fajardo, 2015; Tirado Mejía, 1995). En términos generales, se ha tratado de interpretar el conflicto colombiano mediante factores socioeconómicos, o político-partidistas, pero a esta complejidad se han sumado otros factores que influyen en su desarrollo. Además, no es fácil identificar las causas del fenómeno toda vez que su denominación es variada: guerra civil, conflicto armado, guerra contra la sociedad, conflicto armado social, guerra contrainsurgente, guerra contra el terrorismo o guerra ambigua (Pizarro, 2002).

Colombia la violencia no estaba ya determinada exclusivamente por conflictos políticos o ideológicos, por disputas económicas o territoriales, sino que la violencia homicida ya no conocía de credos o clases sociales, tampoco de razas, género o edad, sino que se había convertido en un fenómeno cotidiano (Peter Waldmann & Monique Delacre, 1997). Parece ser que la cotidianidad de ese fenómeno propició que varias generaciones del país consideraran la violencia como un recurso disponible, válido, justo y necesario para resolver conflictos personales o tensiones sociales, de modo que los valores se fueron acomodando a los de aquellos que se imponían por la fuerza (Tirado Mejía, 1995). En ese acomodo, la violencia se hizo cotidiana, y, al decir de Daniel Pécaut, su uso se fue haciendo rutina, y se fue instalando como un modo de darse de las relaciones intersubjetivas (Pécaut, 2010, 2013).

Que este trabajo tenga como fuente de experiencia el hecho incontestable según el cual miles de colombianos y colombianas forjaron su carácter, tanto individual como colectivo, en el marco de conflictos resueltos por la vía de las armas y la violencia, le da pues a la investigación el tono inicial de la idiosincrasia. Sin embargo, no ha sido propósito de esta investigación ofrecer una mirada de la violencia a manera de testimonio, ni de presentar el problema de la violencia desde una perspectiva autobiográfica. Se ha tratado más bien de abordar la violencia de manera reflexiva y crítica en el entendido de que cuando un fenómeno se aborda desde un punto de vista general, trae la ventaja de poder formularlo, ya no como mera experiencia personal, sino como un problema para el pensamiento. Estamos de acuerdo con Darío Botero Uribe cuando afirma: «El pensamiento es siempre pensamiento de una particularidad, que por su profundidad, calidad y relación con la verdad puede acceder a la universalidad» (Botero Uribe, 2007). Dicho de otro modo, la experiencia concreta de la violencia ha irrigado el terreno de

nuestro pensamiento sobre ella, y aunque la comprensión que aquí se ofrece está anclada en la experiencia, pretende, no obstante, enriquecer su comprensión mediante un análisis ético-filosófico que contribuya al entendimiento más general y universal del fenómeno de la violencia.

Según el filósofo chileno Jorge Millas, hablar de la violencia supone enfrentarse a problemas tremebundos que, por su misma índole, nos impiden una actitud impasible (Millas, 1975: 3). La violencia hace temblar porque nos muestra, siempre, una aterradora apariencia, un espantoso aspecto que somos incapaces de descifrar, y que, sin embargo, nos lleva a preguntarnos, ¿cómo podemos estar impasibles ante lo que parece ser no solo una experiencia de lo cruel sino de lo grotesco? La violencia también nos inquieta porque parece estar siempre fuera de lugar, porque parece no pertenecerle por derecho propio lugar alguno; emerge impetuosa, arbitraria, y allí donde irrumpe deja todo des-hecho, descolocado, invertido o truncado. De la violencia podemos decir que es *a-tópica*⁸¹, solo porque parece no arraigar en ningún lugar y, en cambio, parece propagarse en varios lugares al tiempo. Tal vez la violencia comparta con el mal, esa índole que Hannah Arendt le atribuía a este último: carecer de profundidad y de raíces, y más bien adquirir la apariencia de un hongo que se esparce sobre la superficie⁸².

⁸¹ Esta es una de las tesis del filósofo Byung-Chul Han. Según este autor, la violencia, aunque no arraiga en ningún lugar y por ello es móvil y trascendente, no obstante, persiste adecuándose a las diferentes maneras sociales, políticas, económicas e ideológicas de cada momento histórico (Han, 2016).

⁸² Es conocido el intercambio epistolar que sostuvieron Hannah Arendt y Gershom Scholem, este último uno de los mayores exponentes de la teología y el misticismo judío, a causa de la publicación por parte de la pensadora alemana de su reportaje *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963). Entre muchas de las críticas que Scholem le dirige a Arendt está aquella según la cual la banalidad del mal es más un *slogan* que propiamente una tesis de carácter filosófico acerca del mal. A lo que Arendt responde: «No veo por qué se refiere usted a la expresión «banalidad del mal» como una «consigna». Porque por lo que yo sé, nadie ha utilizado todavía dicha expresión. Pero qué más da. Hoy día pienso, efectivamente, que el mal es siempre sólo extremo, pero nunca radical; que no tiene profundidad, ni nada de demoníaco. Puede devastar el mundo, justamente, porque es como un hongo, que prolifera en la superficie. Profundo y radical es sólo el bien» (Arendt, 2010: 34-35).

La violencia, a pesar de carecer de lugar propio, es un fenómeno persistente que se niega a desaparecer. Solo en este sentido, en el de la permanencia del fenómeno en la historia de la humanidad, es que podríamos afirmar que la violencia encuentra su lugar en los asuntos humanos. Y aunque la *a-topía* de la violencia consista en no pertenecer a ningún lugar natural ni a ningún *locus* metafísico, lo cierto es que su índole tópica procede del único ámbito donde ella es posible: el de la ética. Del carácter *a-tópico* de la violencia baste decir que la consideramos sin tener un origen natural sobre el cual podamos desplegar una especie de arqueología de sus orígenes materiales⁸³, pero del cual podemos indagar alrededor de los asuntos propiamente humanos que se originan en las relaciones propias de la contigüidad humana.

Que la violencia sea vista como una herramienta útil o adecuada para alcanzar metas o para resolver conflictos, nos indica que al momento mismo de calificarla como válida o útil, incluso como justa o necesaria, estamos efectuando una operación mediante la cual entra a formar parte del terreno y del lenguaje de la ética. Ello es así porque, si las acciones humanas son más que meros comportamientos, van acompañadas por lo general de la búsqueda de justificación y sentido. Queremos que otros entiendan el por qué y el para

⁸³ En propiedad, la arqueología de la violencia que elabora Pierre Clastres se aplica más al abordaje etnográfico del hecho bélico en las sociedades primitivas que al análisis conceptual del fenómeno de la violencia. Para el antropólogo francés, la guerra es la forma de violencia «a la vez más brutal y más colectiva, más pura y más social» (Clastres, 2004: 7). Nos parece que su estudio es muy valioso en el sentido de abordar la configuración de las sociedades primitivas por fuera de los discursos estatistas de la política, también lo es el tratar de reivindicar la guerra como una actividad propiamente sociopolítica de cualquier sociedad, incluyendo, por supuesto, las sociedades primitivas. Por ello afirma Clastres que equivocarse respecto a la guerra es equivocarse a la vez en relación con la lógica de la sociedad; de lo cual puede deducirse que para el autor el núcleo social de las comunidades primitivas consiste en que la guerra permite, tanto satisfacer sus aspiraciones de totalidad autónoma, como la defensa de la unidad de grupo. La guerra asegura, por contraste, la lógica de lo indiviso comunitario frente a la lógica homogeneizadora y despersonalizante del Estado. Por ello la guerra es, «como verdad de las relaciones entre las comunidades, [...] el principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de dispersión contra la fuerza centripeta de unificación. Por su parte, la máquina de guerra es el motor de la máquina social; el ser primitivo reposa en toda su extensión sobre la guerra [...] A mayor guerra menor unificación, y el mejor enemigo del Estado es la guerra. La sociedad primitiva es sociedad contra el Estado por cuanto es sociedad-para-la-guerra» (Clastres, 2004: 77).

qué de nuestros actos, razón por la cual la ética trata de las justificaciones que elaboramos para darle cuenta a los otros de nosotros mismos. De este modo, algunos actos violentos van acompañados de justificaciones que pretenden explicar su necesidad o su adecuación como modo de resolver los conflictos; y cuando las justificaciones de la violencia son aceptadas, quiere decir que esta ha sido dotada de un significado que cobra sentido para el grupo humano en el que los actos violentos se han desplegado. La tesis de este trabajo considera, en la perspectiva de lo anterior, que la aceptación generalizada de la violencia, o por lo menos la elusión manifiesta de su rechazo, revela que esta ha arraigado en un *ethos* que le ofrece justificaciones éticas; o, de manera inversa, que la violencia se soporta en un *ethos*. Si esta tesis es correcta, habremos de aceptar la consecuencia ulterior de nuestro argumento, a saber, que la violencia no es incompatible con la ética, sino que, desgraciadamente, va con ella de la mano.

El proceder mediante el cual hemos llegado a la tesis del *ethos* de la violencia es el de la comprensión crítica, esto es, el del análisis de los conceptos que pretenden explicar la violencia, y del contraste que puede entreverse entre los significados de tales conceptos. La comprensión crítica de esas relaciones implica también abordar los conceptos que algunos enfoques disciplinares nos ofrecen para abordar la violencia, y, de ese modo, ponerlos en relación con el fin de vislumbrar hasta qué punto tales conceptos y tales enfoques nos sirven para comprender el sentido de la noción de violencia desde una perspectiva ética. Al decir de José Luis Calvo Martínez, en esta tesis nos ubicaremos de manera crítica tanto frente al concepto de violencia como al de ética, para intentar limpiarlos de las adherencias que con el correr del tiempo se han fijado a ellos como capas de sedimento, y lograr, quizás, ver un aspecto de su sentido de manera más limpia (Calvo Martínez, J. L., 2006). No quiere decir lo anterior que sólo sea relevante el abordaje de la

violencia en la medida de la indagación por sus orígenes etimológicos, o por sus usos imbricados en algunos momentos históricos, seguimos en ello a March Bloch cuando afirma que sería un error «confundir una filiación con una explicación» (Bloch, 1982: 104). Más bien creemos que toda filiación etimológica tiene sentido si se indaga en las experiencias que los conceptos pretenden revelar. Y aunque al decir de este mismo autor «los hombres no tienen la costumbre de cambiar de vocabulario cada vez que cambian de costumbres» (Bloch, 1982: 31), lo cierto es que en ese tránsito son muchos los virajes semánticos a los que se ven expuestos los conceptos, justo, a causa del cambio de la experiencia que el concepto pretender explicar.

Por lo anterior, no podemos olvidar que, como afirma Hannah Arendt, «el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y [...] debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse» (Arendt, 1995a: 87). Nosotros, tal como hemos afirmado, declaramos que la experiencia de la violencia en Colombia ha sido la fuente que ha irrigado el terreno del que surgieron las preguntas que aquí nos planteamos. No obstante la experiencia primaria de la violencia, creemos que para abordar la pregunta por su *ethos* es necesario hacer grandes esfuerzos, uno de los cuales consiste en poner en suspenso las opiniones que hemos conformado alrededor de su vivencia, y si esta nos importa como un problema humano, habremos de interrogarla de la manera más crítica y reflexiva posible.

Digo crítica y reflexivamente, porque para comprender un fenómeno como el que aquí encaramos es menester, en primer lugar, no ceder a la tentación de pensar la violencia como un fenómeno exclusivo de los contextos de los cuales emerge y en los que se despliega; de allí que sea necesario despojarla de su carácter idiosincrático y tratar de

pensarla mediante la generalización de sus aspectos, aristas y connotaciones. Para lograr desprenderse de las particularidades del contexto que nos hace pensar la violencia, basta con recurrir a la amplia literatura que existe sobre el tema y mediante la cual podemos afirmar que la violencia es un fenómeno generalizado⁸⁴, no solo en el tiempo sino en el espacio de lo humano⁸⁵. Aunado a lo anterior, necesitamos poner en perspectiva las violencias particulares, esto es, compararlas con las violencias de otros contextos. Ello importa, porque, si como afirma el antropólogo Wade Davis «todas las culturas son etnocéntricas, apasionadamente leales a su propia interpretación de la realidad» (Davis, 2015: 153), el esfuerzo de comprensión crítica consiste, justamente, en evitar concluir que las violencias propias carecen de precedentes y por ello son únicas⁸⁶. Si cada cultura afirma, como de hecho sabemos que lo hacen, que sus ríos son los más portentosos, sus expresiones culturales las más bellas, sus costumbres las más buenas y sus sistemas políticos los más justos, parece que también pueden estar tentadas a afirmar que su

⁸⁴ La violencia como un proceso alterno al proceso de civilización es abordado por Norbert Elias a partir de la pregunta, más bien problemática, de cómo es posible que los seres humanos convivan la mayoría de las veces de manera pacífica, y no de manera violenta. Para Elías esta pregunta es el enfoque correcto para demostrar la ligazón entre civilización y violencia: «Lo primario es que, habiendo entrado en conflicto, estando enfrentado a alguien, odiando profundamente a una persona, los seres humanos arremetan los unos contra los otros, que se peguen o, incluso, que se asesinen» (Elias, 1994: 142). Su propósito es entonces explicar cómo los seres humanos no solo se han pacificado en el nivel sociogenético que corresponde a las lógicas del Estado, sino cómo ese proceso se ha integrado en un nivel psicogenético, es decir, en la pacificación interna de los individuos. Desde la perspectiva histórica, Julián Casanova afirma que las violencias europeas experimentadas a lo largo del siglo XX a través de dos guerras mundiales, de prácticas totalitarias, terrorismo, genocidios, limpiezas étnicas y un largo etcétera de atrocidades, se cobraron la vida de alrededor de ochenta millones de seres humanos. De allí que este historiador afirme que la violencia europea durante este siglo pueda denominarse una violencia indómita (Casanova, 2020).

⁸⁵ Aunque no convengamos con Wolfgang Sofsky (Sofsky, 2006) en que la violencia es omnipresente, en el sentido de que domina la historia de la humanidad de principio a fin, y que por ello sea su experiencia la que une originariamente a los seres humanos, sí estamos de acuerdo en que es uno de los fenómenos humanos más inquietantes en términos de su persistencia.

⁸⁶ A partir de esta mirada “etnocéntrica” de la violencia es que algunos autores afirman, por ejemplo, que a Colombia la rige un paradigma existencial que la hace violenta (Almonacid González, 2017). No estamos de acuerdo con esta lectura, pues la violencia no es el único modelo “existencial” que orienta la comprensión del mundo en Colombia. Para ello basta acudir a la literatura sobre los acuerdos de paz en la historia del país, por ejemplo: (Uribe López et al., 2017; Villarraga Sarmiento, 2013). El “etnocentrismo” referente a la violencia, por fortuna no es exclusivo del contexto colombiano, sino que, justamente, como fenómeno humano es vivido como evento único por otras culturas que han padecido sus flagelos. Daniele Giglioli, refiriéndose al modo como el cine hollywoodense ha reinterpretado el caso particular de la guerra estadounidense en Vietnam, dice que «aquellos cineastas *baby boomers* que no habían conocido directamente los conflictos precedentes –las dos guerras mundiales, y Corea– consideraban la experiencia que les había tocado vivir como algo único, inaudito, sin precedentes» (Giglioli, 2020: 62).

violencia es la más justa, la más santa o la más atroz⁸⁷. Abordar la violencia de manera crítica quiere decir no adjudicarle más singularidad idiosincrática de la que tiene, y, reflexivamente, comprender que parte de su importancia radica en su constante presencia en el mundo de las relaciones humanas.

Si la violencia es un asunto que incumbe al mundo de los asuntos humanos, y como tal pertenece al ámbito de los actos y sus justificaciones, la perspectiva de Isaiah Berlin nos ofrece una orientación fundamental para comprenderla: «Pensar es generalizar; generalizar es comparar. Pensar en un fenómeno o enjambre de fenómenos es pensarlo en términos de sus semejanzas y diferencias con otros» (Berlin, 1983: 259). Y evidentemente, cuando estamos dispuestos a comparar vivencias particulares con un conjunto general de experiencias del mismo tipo, surge una gran oportunidad para evitar los peligros de la autorreferencialidad; lo que creemos solo trae ventajas, pues una vez comprendemos el fenómeno desde una perspectiva general, el problema de la violencia deja de ser interpretado como una marca de nacimiento de los contextos de los cuales emerge, y al tiempo se mantiene en los márgenes de «los acontecimientos de experiencia vivida» (Arendt, 1995b: 87) por muchos seres humanos en muchas partes del mundo y durante un largo decurso histórico. De lo anterior resulta que la violencia nos atañe como

⁸⁷ En su texto “Diez tesis sobre la violencia”, Antonio Campillo sostiene que la violencia humana, distinta de la fuerza física y la agresividad, es una cualidad de los seres humanos que no hay que desconocer, pero que tampoco puede ser eliminada de su condición. De modo que la crueldad es la nota característica de la violencia que ejercen unas personas sobre otros. Respecto a la justicia de la violencia, dice Campillo: «El mecanismo más frecuente y eficaz por el que la violencia se contagia y replica en una espiral sin fin, es también el mecanismo por el que se desdobra y contrapone entre una violencia gloriosa y otra ignominiosa: me refiero a la *santa* venganza de la víctima. Toda víctima se considera cargada de razón para exigir justicia y reclamar el castigo de sus verdugos. Pero es muy borrosa la frontera entre la justicia, que impone castigos proporcionados y limitados, y la venganza, que reclama castigos desproporcionados e ilimitados. La víctima poseída por el deseo de venganza se considera *justificada* de antemano para cometer violencia contra otros, más aún, se considera completamente impune, exenta de toda culpa, precisamente por su condición de víctima. La venganza de la víctima es la más *santa e inocente* de todas las violencias. No es extraño que muchas víctimas se dejen tentar por ella. No es extraño que se aferren a su dolor y alimenten el resentimiento, el deseo de venganza y la conciencia de impunidad» (Campillo, 2013: 73).

individuos pertenecientes a una comunidad particular, pero también como miembros del conjunto de la especie humana.

Proponemos una manera de abordar la violencia crítica y reflexivamente: no caer en sentimentalismos. Identificarse emocionalmente con los daños producidos a otros por la violencia puede impedir verla en sus configuraciones, lógicas y dinámicas, y llevarnos a pensar que la única manera éticamente aceptable de abordar la violencia es padecer con el sufrimiento ajeno; lo que conduce, por otro lado, al señalamiento según el cual quienes no incluyen la compasión por las víctimas en su abordaje de la violencia no solo son incapaces de entenderla, sino que son inmorales⁸⁸. Importa la compasión hacia aquellos que padecen violencias, pero sufrir con las víctimas no hace más clara la comprensión del fenómeno⁸⁹. Al decir de Slavoj Žižek: «El horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar» (Žižek, 2013: 12). En general estamos de acuerdo con la afirmación de Žižek en el sentido del riesgo que supone para la comprensión de la violencia privilegiar únicamente la experiencia emocional del sufrimiento de los otros, también con que es importante ponerse en guardia frente a la retórica mediática en la que descuella el

⁸⁸ Al respecto, importa referir la perspectiva crítica de Clément Rosset respecto de las posturas moralistas, que lo son justamente por no aceptar y rechazar enconadamente cualquier postura que no considere el deber ser como modo de comprender la realidad. El *deber ser* es el corazón de la moral, pero la radicalidad moralista reside, según el autor, en «su aptitud de recusar como inmoral lo que no puede admitir como realidad a partir del momento en que esta es trágica (o contraria a sus deseos)» (Rosset, 2011: 66).

⁸⁹ Importa no perder de vista que la emergencia del concepto de víctima es relativamente nueva, no más de 80 años. Michel Wieviorka trata en profundidad este aspecto, y sugiere, por ejemplo para lo que venimos diciendo, que es importante, por un lado, tener en cuenta que la noción de víctima después de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial hizo emerger una nueva sensibilidad en las ciencias sociales respecto de las personas que fueron afectadas directamente por las experiencias de la guerra, y, en segundo lugar, que a partir de esa sensibilización, surgió la necesidad de mantener la distinción entre víctimas absolutas, es decir, aquellas que sufrieron en carne propia las atrocidades de la guerra, la mayoría de ellas asesinadas, y las víctimas relativas, que en la mayoría de los casos son los parientes de las víctimas absolutas que sobrevivieron a los conflictos (Wieviorka, 2004). Si a esta perspectiva sociológica respecto al surgimiento del concepto y del fenómeno de la víctima, articulamos la mirada crítica de lo que Daniele Giglioli denomina “la ideología de la víctima”, tenemos una perspectiva muy interesante para abordar la relación entre violencia y víctimas desde una perspectiva filosófica. Ver: *Crítica de la víctima* (Giglioli, 2020).

padecimiento y el dolor de las víctimas, pues en definitiva, si nos quedamos en el nivel de la mera reacción emocional al dolor y no establecemos una distancia adecuada para tratar de comprender por qué unos seres humanos no solo producen daño a otros, sino que también quieren que sufran, y además se deleitan en ello⁹⁰, quedaremos estancados en el contagio emocional que nos produce «el horror sobrecogedor de los actos violentos». Este contagio es problemático, pues, naturalmente, puede conducirnos a la evasión de la violencia, pero, también, al pornográfico deleite con ella⁹¹. Lo que en palabras del psiquiatra Luis Rojas Marcos revela que en algunos casos la identificación con el dolor de las víctimas no proviene sino de una fascinación por la violencia y el sufrimiento ajeno (Rojas Marcos, 1995: 20).

Ahora bien, creemos que es necesario matizar la expresión “señuelo” usada por Žižek, pues no creemos que la identificación con el dolor de los otros sea algo así como una especie de trampa que se nos tiende al enfrentarnos a las expresiones de violencia y

⁹⁰ Al respecto, Wolfgang Sofsky recurre a la historia del caballero de la nobleza francesa Gilles de Rais, quien violó y asesinó a gran cantidad de niños durante la primera mitad del siglo XV, y para quien tales actos atroces sólo estuvieron motivados por la “delectación carnal” que le suponía el solo hecho de hacer y ver sufrir a esos niños. Dice Sofsky que durante el proceso en el que de Rais compareció ante el tribunal de la inquisición de Nantes en 1440, «el inquisidor interino preguntó al caballero quién le indujo a cometer los crímenes y quién le enseñó la manera de perpetrarlos. A lo que el acusado respondió «que los cometió de la forma como se los presentaba su imaginación y su pensamiento, sin consejo de nadie, por su propia voluntad y sin otro fin ni propósito que su placer y delectación carnal»». A lo que añade Sofsky que la crueldad de la violencia no tiene otro fin ni otro sentido que el despliegue de sí misma (Sofsky, 2006: 50-51).

⁹¹ Según Byung-Chul Han, el núcleo de toda política y toda ética en la sociedad digital es la emoción, particularmente la emoción de sentirse libre, no de ser libres. Los mandatos mediáticos para sentirse libres necesitan de otros mandatos subsidiarios como la transparencia, cuyo objetivo es hacer creer que es necesaria la exposición constante de la vida cotidiana, la propia y la de los otros. De la constante exposición personal de la vida y de la demanda de que los otros produzcan contenido privado e íntimo, resulta para el caso de la violencia una tendencia masiva a solicitar, como un derecho a la información, contenidos inmediatos donde los actos violentos son los protagonistas de la vida social. Se exige poder observar la violencia como un contenido al que todos tenemos derecho; de lo cual se deriva naturalmente que cada vez sean más explícitos y abundantes los detalles con los que se transmiten actos violentos, sean los de las guerras, los conflictos sociales o las riñas personales. Según el autor, el mandato de la transparencia empuja a los medios de comunicación, sean públicos o privados, a tener la obligación de mostrar explícitamente, pornográficamente, los horrores que se producen mediante actos violentos. El llamado político y ético que supone la transparencia se trueca en un narcisismo sin fronteras que ya no reconoce siquiera los límites del sufrimiento real de las víctimas concretas, y pide, explícitamente, las emociones ancladas a la violencia (Han, 2018a, 2018b, 2018c).

sufrimiento. Ya afirmaba Adam Smith que la compasión y la lástima consisten en «la emoción que sentimos por la miseria de los demás cuando la vemos o nos la hacen concebir de una manera muy viva» (Smith, 1976: 9)⁹², razón por la cual estas pasiones constitutivas de la naturaleza humana son un modo rudimentario de lo que después se presentará como el sentimiento de simpatía, verdadero *cœur* de la *Teoría de los sentimientos morales*⁹³. De lo que se trata es de entender que la *commiseratio* no es un mero señuelo para el intelecto, es una de nuestras facultades morales más potentes. Desde nuestra perspectiva, la trampa consiste en creer que solo podemos comprender la violencia mediante la compasión, porque, al fin y al cabo, tal como lo plantea el escocés, ni «el mayor rufián, el más empedernido violador de las leyes de la sociedad» carecen de lástima o compasión (Smith, 1976: 9)⁹⁴. Dicho de otro modo, la lástima es un sentimiento humano que nos hace compadecer al otro en su desgracia, pero como tal no es suficiente para comprender la violencia como un fenómeno que va más allá de las experiencias del sufrimiento particular y personal, y, en ese sentido, perdemos la oportunidad de enfrentar el fenómeno críticamente, y de buscar posibles salidas a los estragos que produce.

⁹² El texto original es el siguiente: «the emotion which we feel for the misery of others when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner» (Smith, 1976: 9).

⁹³ Conviene recordar que Adam Smith estudió ampliamente el sentimiento de la simpatía, pero no conviene olvidar que para este filósofo es distinto de la compasión. Esta última se produce si y solo si vemos o nos es presentado el sufrimiento de los otros, porque en ausencia de tal vista o representación del dolor, los seres humanos no tenemos cómo sentir el sufrimiento ajeno. Afirma Smith: «As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers» (Smith, 1976: 9). Razón por la cual la compasión se diferencia de la simpatía en que esta última denota «our fellow-feeling with any passion whatever» (Smith, 1976: 10). La compasión nos permite la identificación con el dolor ajeno, pero la simpatía hace que esa identificación sea mediada reflexivamente para saber cuál es el sentimiento moral correcto mediante que no podemos aceptar irreflexivamente cualquier expresión de sufrimiento. La simpatía permite alcanzar el sentimiento moral de lo apropiado, y como extensión, el sentimiento político de lo justo. Por lo anterior es importante no perder de vista que la compasión está sujeta a la observación directa de la experiencia del sufrimiento, mientras que la simpatía es posible mediante la imaginación, aquella que hace posible que, aunque sin asistir al sufrimiento directo, podamos ubicarnos en el lugar del otro, como si yo fuera el otro. Esa es la potencia de la simpatía en contraposición con la compasión (Smith, 1976).

⁹⁴ Cita original: «the greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society» (Smith, 1976: 9).

De lo anterior podría colegirse que la actitud necesaria para la comprensión de la violencia es el distanciamiento emocional y la neutralidad valorativa. Ya afirmaba Max Weber que una de las actitudes más perniciosas tanto para el científico de la naturaleza como para el científico de la política es declarar cómo deben vivir los seres humanos o cuáles sistemas de valores son mejores que otros (Weber, 2001). Por el contrario, la actitud más responsable para dar cuenta de los fenómenos sociales es desapasionarse frente a los valores morales, éticos, políticos o culturales. Tal desapasionamiento es posible una vez los científicos y los académicos se percaten de que las lógicas sociales y políticas están conformadas, justamente, sobre la base del eterno conflicto entre valores⁹⁵. La honestidad intelectual reside en la puesta en práctica de la *Augenmaß*, cuya función principal es la explicación de las dinámicas y las consecuencias que operan, justamente, en la adhesión a valores políticos, sociales, religiosos (Weber, 2001: 146). De modo que el sentido de la distancia es fundamental para reconocer que las distintas *Weltanschauungen* dan lugar a sistemas de valores la mayoría de las veces irreconciliables, lo cual tiene como corolario que el mundo del intercambio humano está trazado por la irracionalidad⁹⁶. Para Weber, no es de menor valía la contribución que se le puede hacer a las ciencias sociales mediante el reconocimiento científico de este «hecho fundamental» (Weber, 2001: 83). Hasta aquí

⁹⁵ Aunque no creamos posible la actitud desapasionada que sugiere Weber, no puede dudarse de que sus reflexiones sobre la honestidad y la responsabilidad intelectual de los profesores universitarios es muy importante. Dice: «Los distintos sistemas de valores del mundo se encuentran entre sí en una guerra irresoluble [...] lucha entre los dioses de los distintos valores y sistemas. Yo no sé cómo se puede hacer para decidir “científicamente” entre el valor de la cultura francesa y la cultura alemana» (Weber, 2001: 78).

⁹⁶ No es menos cierto que según Weber los fenómenos culturales aparecidos en el occidente europeo se desplegaron de manera distinta a otras culturas y tipos de comprensiones del mundo. La racionalización de la naturaleza, del mundo y de sus fenómenos mediante la ciencia y la técnica toma el aspecto del progreso y del *continuum* temporal de la historia de ese progreso. Ahora bien, tal racionalización tiene un precio a pagar: el «desencantamiento del mundo». Dice Weber: «Es el destino de nuestro tiempo, con su racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desmagificación del mundo, que los valores fundamentales y más sublimes se hayan retirado de la vida pública al reino transmundano de la vida mística o a la fraternidad de las relaciones inmediatas entre los individuos» (Weber, 2001: 87). Pues bien, aunque mediante la técnica y la ciencia podamos conocer el qué de la naturaleza y sus fenómenos, no obstante no tenemos cómo conocer ni aún descubrir un sentido al mundo, razón por la cual la irracionalidad, a pesar de la dominación legal-burocrática del mundo occidental, sigue acechando al mundo europeo. Javier Gomá ofrece una reconstrucción muy completa del pensamiento weberiano respecto a *Le génie* de Occidente, y cómo este produce un vínculo indisoluble entre modernidad y nihilismo (Gomá Lanzón, 2019).

las consideraciones de Weber sobre la necesidad de desapasionarse frente a los fenómenos sociales, a la que nosotros adherimos parcialmente, en el sentido arriba expuesto de la distancia crítica necesaria para comprender la violencia como uno de esos fenómenos sociales.

Nuestra aceptación del desapasionamiento frente a los fenómenos sociales es parcial, pues, como afirma Jorge Millas, «si constituye un vicio contra *natura philosophiae* que la emoción sustituya al pensamiento, es igualmente vicioso que la intelección desdeñe los datos primarios del sentimiento cuando estos pertenecen a la naturaleza de las cosas» (Millas, 1975: 3). Debido a lo cual, nuestra perspectiva pretende acoger lo que es más fructífero de cada uno de los enfoques: poner en suspenso una mirada exclusiva de la violencia desde el sufrimiento de las víctimas; reconocer que, aunque existen diferentes valoraciones sobre lo mejor o lo bueno en el orden de lo ético y lo social, tal diferencia no es ella misma irracional ni conduce necesariamente a la violencia; analizar comparativamente las preguntas que la violencia ha suscitado desde diferentes enfoques, y, por último, incidir en la posible articulación que pueda hacerse entre las preguntas recabadas desde otras miradas y nuestras propias preguntas desde el terreno de la ética.

Por lo precedente, nos ubicamos en el terreno de la Ética, siguiendo la sugerencia de Adela Cortina cuando afirma que «un tipo de saber llamado «ética» tendría [...] por objeto el carácter, el modo de ser desde el que los hombres enfrentamos la vida, pero no el temperamento con el que nacemos, sino el modo de ser del que vamos apropiándonos a lo largo de nuestra existencia» (Cortina, 2012: 162). Razón por la cual, nos ubicamos frente a la violencia como un ejercicio filosófico de indagación por lo que puede ser su *ethos*; es decir, nos preguntamos por el carácter y la índole que sirve de sustento al

desarrollo y despliegue de las disposiciones habituales que conducen a la violencia. Esta perspectiva es elegida por nosotros, en razón de que nos interesa indagar un momento previo a la conformación de la valoración de la violencia como mala, pues creemos que más allá de esas valoraciones, pero no contra tales apreciaciones, existe un subsuelo sobre el cual se van conformando ese tipo de cualificaciones morales que sirven de indicadores, justamente, para que los actos violentos sean interpretados como naturales, o justos, o necesarios. En tal perspectiva, estamos de acuerdo con Mathew Adams cuando afirma que para abordar el mundo de las acciones humanas, y las virtudes que puedan estar ligadas a ellas, primero hay que establecer un marco de comprensión de lo que es el carácter (Adams, 2008). Y si como afirma Adela Cortina, la Ética tiene por tarea dilucidar qué es lo moral, al tiempo que busca su fundamentación, y, si es posible y adecuado, ofrecer principios orientadores para la acción (Cortina, 2012), se trata con esta investigación de averiguar si es posible abordar el problema práctico de la violencia desde una mirada que ponga el acento en las disposiciones, las palabras o los hábitos que conforman el suelo que le sirve de sustento a la violencia. Por ello nuestra mirada ética no puede eludir el planteamiento de Aristóteles, y sobre todo atiende a su terminología.

Así, en este trabajo exponemos lo que puede resultar de una especificación de los rasgos que caracterizan la violencia, en el entendido de que se trata de un fenómeno ético. Dicha vía, lo sabemos, conlleva indefectiblemente a preguntarse si es posible una fundamentación de la violencia desde una perspectiva ética. Y como la búsqueda de la fundamentación de la violencia desde esta perspectiva nos aparece de crucial importancia, tenemos que asumir aquí que la violencia pertenece al ámbito de la moralidad, razón por la cual, habremos de intentar revelar el carácter ético que le subyace.

Como decíamos, esto trae serias dificultades, sobre todo porque parece que una fundamentación de la violencia es una empresa inmoral o a lo sumo antiética. No obstante, creemos que revelar el *ethos* de la violencia es abordar la violencia misma como un asunto humano, no meramente físico, biológico o dinamizado por leyes de la evolución o de la sociedad. La violencia no pertenece al mundo de lo necesario, pertenece a-lo-que-puede-ser-de-otro-modo, porque está concernido en los usos habituales de los actos y las palabras con las que le damos ingreso a nuestro registro humano y valorativo. Acometer esta empresa es un deber y por ello no podemos eludirla ni negarla; tenemos incluso el deber de no satanizarla. Porque ubicarse de frente a la violencia, y explicar el fundamento sobre el que descansa, quizá sirva para restarle razones de utilidad y justicia. Una mirada ética de la violencia puede ayudar a no *ius-ti-facere* la violencia, es decir, a *no hacerla justa*. Más aún, y reforzando lo anterior, si el ámbito de lo ético, como ya lo declarara Aristóteles, es aquel en el que sopesamos, valoramos, deliberamos y decidimos sobre los mejores medios para alcanzar los fines humanos, o en el que ponemos en acto las palabras con que damos cuenta de nuestras acciones y ofrecemos justificaciones para que otros acepten las razones de nuestros actos, la violencia parece ser entonces un aspecto de la vida humana que tendrá que acogerse como un problema ético sobre el cual reflexionar.

Nuestro propósito es revelar el aspecto ético que le subyace a la violencia, pero no por ello dejamos de lado otros enfoques disciplinares que lo abordan según sus propios presupuestos y de acuerdo con sus diversos intereses explicativos. Por ello estamos de acuerdo con Fernando Gaitán Daza cuando afirma que la disciplina desde la que se investiga un fenómeno social marca el rumbo, tanto del problema investigado como de las soluciones que se proponen respecto al problema (Gaitán Daza, 2006b). Así, el primer capítulo de nuestra investigación está dedicado al análisis de la violencia desde algunos

enfoques de la violencia. El tipo de disciplina científica, sus métodos, sus enfoques y sus presupuestos epistemológicos, marcan definitivamente el tratamiento de la materia investigada, hasta el punto de que el concepto de violencia se define de manera distinta, incluso contraria según la disciplina, el enfoque o el método que se elija para tratarla. Aún más, de acuerdo con la disciplina, las soluciones al problema de la violencia variarán notablemente. Como afirma Gaitán Daza: «algunas soluciones a la violencia igualmente están marcadas por el tipo de ciencia social» (Gaitán Daza, 1995: 124). Así, dedicamos este capítulo a una reconstrucción del tratamiento que se ha hecho de la violencia, tanto desde el enfoque biológico como por su deriva sociobiológica. Luego se continúa con una lectura sociológica de la violencia, y se finaliza con un análisis económico de la misma.

En el segundo capítulo se exponen las derivas terminológicas articuladas al concepto de violencia para intentar comprender el significado de otros nombres con los cuales suele equiparársela. Así, nos preguntamos, por ejemplo, qué ventajas comprensivas nos ofrece entender la violencia bajo los nombres de fuerza (*βία*), agresividad o poder (*Kratos*). Esto, en concordancia con una comprensión crítica que guía nuestra investigación, nos ofrece la ventaja de, al decir de José Luis Calvo, limpiar de adherencias el término de violencia, y ver qué resta del concepto luego de tal ejercicio, y así articularlo a una mirada ética del mismo.

Continuando con la perspectiva de una comprensión crítica del problema de nuestra investigación, en el capítulo tres presentamos la importancia que tiene para nosotros ahondar en los precedentes conceptuales del término ética, y, sobre todo, del uso original que hizo Aristóteles del término *ethiké*, derivado de *ethos*. Ello nos trae ventajas comprensivas respecto de lo que usualmente puede entenderse por ética, pues vemos que

lo ético, más allá de lo bueno o de lo malo, designa un modo como calificamos ciertas acciones, no todas las acciones. El resto del capítulo en sus respectivos apartes se aboca a la importancia que tiene el tránsito desde la noción del hábitat y de la costumbre hasta el del carácter. La articulación de estos aspectos de la ética aristotélica bien sirve para preguntarnos por el lugar y el rol de las virtudes en una comprensión de los actos que, aunque éticos, pueden no ser virtuosos; razón por la cual no puede perderse de vista que con este énfasis en la noción de virtud como excelencia y no como bondad sustancial o esencial de los actos humanos, habrá acciones que, siendo éticas al provenir del carácter y de los hábitos, pueden no obstante ir en contra de la virtud. Este capítulo finaliza con una análisis de los posibles vínculos entre los actos forzados, según la perspectiva aristotélica, y los actos violentos. Todo ello en el entendido de que una mirada que atienda al *ethos* de la violencia debe encargarse del hecho de que, como afirma Antonio Millán-Puelles: «el hombre es capaz de un comportamiento moralmente calificable, de una conducta éticamente recta o éticamente torcida», a lo que añade que «el hombre puede actuar en conformidad con su ser o en disconformidad con él» (Millán-Puelles, 2007: 14). A riesgo de ir más lejos o más cerca de lo que Millán-Puelles quiso decir, diremos nosotros que ese ser, aunque en su planteamiento sea la naturaleza o la existencia misma del hombre, en nuestro lenguaje corresponde a las disposiciones habituales en las que está inscrito el ser humano, es decir, en su medio ético, en su *ethos*.

Capítulo 1. Algunos enfoques sobre la violencia

1.1. Biología de la violencia

Si algo parece incontestable, es que cuando la biología se pregunta por los comportamientos humanos, la teoría de la evolución es la piedra angular sobre la que se han basado las ulteriores respuestas⁹⁷. Los biólogos pueden discrepar sobre algunos aspectos del evolucionismo según les parezca que lo más relevante en la selección natural es la lucha a muerte por la supervivencia, o que la ayuda mutua sea el factor decisivo para la conservación del individuo y de la especie⁹⁸. No obstante tales diferencias, lo cierto es que Charles Darwin y Alfred Russell Wallace (Mosterín, 1997; Wilson, 1997) ofrecieron un nuevo paradigma para la comprensión de los fenómenos humanos, ya que, al decir de Konrad Lorenz, la teoría de la evolución de las especies «atravesó el mundo científico con la velocidad de las ideas largamente necesitadas» (Lorenz, 1985: 21). Al situar al ser

⁹⁷ Respecto a la solidez explicativa de la teoría del origen de las especies y del modo como estas evolucionan mediante selección natural, afirma Koehler: «Los procesos hereditarios tienen lugar en las células de todas las criaturas celulares, desde las algas unicelulares hasta el roble y el hombre, y son fundamentalmente los mismos en todas ellas. Ya que cualquier cromosoma no se genera más que por división longitudinal de otro de su mismo tipo, todos los cromosomas y todos los núcleos, al igual que todo el plasma de todas las criaturas que viven actualmente, vienen de atrás en series directas, ininterrumpidas, de secuencias de división de los cromosomas, los núcleos y el plasma de las primeras células, que se originaron en la Tierra hace aproximadamente tres mil millones de años. *Este solo hecho prueba la indispensabilidad a todo el campo de la biología de la teoría del origen de las especies*» (Koehler, 1985: 148). Para una explicación de la evolución humana a través de algunas variantes teóricas de la Teoría de la evolución, ver: (Cela Conde & Ayala, 2007).

⁹⁸ Nos parece que merece resaltarse la postura del geógrafo y zoólogo ruso Piotr Kropotkin frente a las interpretaciones sociales del darwinismo. Este anarquista, sin desechar las teorías del propio Darwin, no obstante hizo énfasis en que la ley de la supervivencia de las especies iba acompañada por otra ley o factor que también permitía la evolución: El apoyo mutuo. En su introducción de 1902 a *El Apoyo mutuo*, afirma Kropotkin: «Quizá se me objetará que en este libro tanto los hombres como los animales están representados desde un punto de vista demasiado favorable: que sus cualidades sociales son destacadas en exceso, mientras que sus inclinaciones antisociales, de afirmación de sí mismos, apenas están marcadas. Sin embargo, esto era inevitable. En los últimos tiempos hemos oído hablar tanto de “la lucha dura y despiadada por la vida” que aparentemente sostiene cada animal contra todos los otros, cada salvaje contra todos los demás salvajes, y cada hombre civilizado contra todos sus conciudadanos –semejantes opiniones se convirtieron en una especie de dogma, de religión de la sociedad instruida–, que fue necesario, ante todo oponer una serie amplia de hechos que muestran la vida de los animales y de los hombres completamente desde otro ángulo. Era necesario mostrar, en primer lugar, el papel predominante que desempeñan las costumbres sociales en la vida de la naturaleza y en la evolución progresiva, tanto de las especies animales como igualmente de los seres humanos» (Kropotkin, 1989: 34).

humano entre las otras tantas especies vivas de la naturaleza, las preguntas por el comportamiento animal pasaron a ser válidas también para el ser humano; de modo que las ideas largamente necesitadas eran aquellas dirigidas a conocer los mecanismos adaptativos que permiten la supervivencia de los organismos en su entorno natural y sus equivalentes en los animales humanos. De allí surge la idea de que la ciencia encargada del conocimiento de los seres vivos en general, aplicada a la especie humana en particular, debe dar cuenta de parámetros biológicos comunes a los comportamientos humanos (Kordon, 1987: 7).

De acuerdo con lo anterior, «la humanidad es una especie biológica» (Wilson, 1997: 101), y como tal puede ser explicada en sus conductas mediante comparaciones con otras especies animales con las que comparte las características del comportamiento social: mamíferos, primates, insectos y algunas aves (Lorenz et al., 1985). Y aunque se han ofrecido distintas respuestas desde las subdisciplinas de la biología a la pregunta por los parámetros comunes del comportamiento humano, lo cierto es que existe la convicción de que a la base de la especie animal humana subyace un «núcleo, duro, irreductible, tenaz, de urgencia biológica, y necesidad biológica, y *razón* biológica que la cultura no puede alcanzar»⁹⁹. Según esta perspectiva, el núcleo duro es tenaz en el sentido de la constitución genética y los límites que le sirven de contorno a eso que llamamos especie humana y a las pautas de comportamiento que se heredan o que evolucionan debido al proceso de selección natural humana¹⁰⁰.

⁹⁹ La cita es de Lionel Trilling, extraída de *Sobre la naturaleza* de Edward Wilson (Wilson, 1997: 135).

¹⁰⁰ El etólogo Nikolaas Tinbergen, advierte que ese núcleo duro, aunque se resista a la modificación, no obstante está sujeto a las alteraciones humanas del material genético que producirían otra constitución orgánica distinta a la que hoy conocemos como especie humana (Tinbergen, 1985; Wilson, 1997).

La mayoría de los etólogos coinciden en que la reproducción sexual y la agresión son pautas de comportamiento que constituyen gran parte de ese repertorio biológico nuclear del animal humano. Para el caso de muchas especies animales, la agresión que lleva a la lucha responde, las más de las veces, a la defensa u obtención de recursos reproductivos y alimenticios que permiten la supervivencia, tanto del individuo como de la especie. La lucha interespecífica, es decir, la que por lo general se da entre predadores y presas es absolutamente necesaria e indispensable para cada grupo, pues demuestra las capacidades biológicas de que disponen los animales para defenderse de los peligros reales o potenciales que provienen del exterior, y para obtener los recursos necesarios para la supervivencia.

Del lado de la lucha intraespecífica, es decir, la que se presenta entre los miembros de una misma especie, e incluso de una misma manada, los *display* de exhibición (Lorenz et al., 1985) se dirigen hacia todos los miembros del grupo con el objetivo o de seducir a las hembras para el apareamiento, o de alejar a los miembros competidores en el cortejo; también para señalar a todo el grupo cuál es el *status* de quien despliega esos *displays*, y, en ese sentido, para resolver la jerarquía a través de la cual se distribuirá el alimento obtenido de manera individual o colectiva. Las conductas hostiles tienen su propia gramática y también su fisionomía; los ruidos y gestos de agresión pasan por la exhibición de colmillos, garras y plumaje; golpes al suelo o a otros objetos hasta la emisión de rugidos, los cuales demuestran la fuerza del animal que se siente amenazado de manera inminente o potencial. Con otras palabras, la agresión es «una conducta innata que se despliega automáticamente ante determinados estímulos y que, asimismo, cesa ante la presencia de inhibidores muy específicos» (Sanmartín, 2007).

Ahora bien, también es cierto que muchos de estos etólogos han reconocido que la agresión no es la única manera como los animales resuelven sus disputas territoriales, sexuales o alimenticias. En primer lugar, los *display* no pasan, la mayoría de las veces, de ser eso, una exhibición para evitar la lucha sangrienta. De hecho, afirma Grzimek que la lucha, ofensiva o defensiva, es un comportamiento adaptativo que tiene como propósito la supervivencia, pero que, en la mayoría de los casos, presenta «pocas embestidas y golpes serios» (Grzimek, 1975: 66). Del mismo parecer es Tinbergen, quien afirma a partir de sus observaciones, que en el caso de la lucha defensiva esta «se manifiesta con frecuencia como el último recurso de un animal que, en lugar de atacar, ha sido puesto en fuga por un atacante. Si es acorralado, puede volverse repentinamente hacia su enemigo, y “luchar con el valor de la desesperación”» (Tinbergen, 1985: 170). Esto es, la lucha puede darse, pero en la mayoría de los casos los animales tienen recursos previos para evitar la muerte o el derramamiento de sangre. Razón por la cual, al lado de los *displays* de hostilidad y agresión, en el mundo animal, sobre todo de aves, primates y mamíferos, también se observan gestos de apaciguamiento mediante los cuales se pretende evitar la lucha misma; a esto llama Tinbergen «sistema de evitación del ataque», que parece ser tan importante como los mecanismos propios de la agresión y la lucha (Tinbergen, 1985).

Si para ciertas especies animales es tan importante el comportamiento de ataque, tanto para cazar como para defenderse, y así para sobrevivir, y, si, además, también hacen parte de sus procesos evolutivos los mecanismos de evitación de la lucha, ¿podemos decir que la causa de la violencia humana es la agresión animal? ¿Se puede equiparar la agresión con la violencia? Porque parece que el comportamiento agresivo se mantiene en el exclusivo límite de la defensa, evitando lo máximo posible el ataque gratuito, el derramamiento de sangre, el asesinato y la crueldad. Si estas son nuestras raíces animales,

habremos de preguntarnos si cuando alguien tortura, cuando atormenta a otros brutalmente dosificando la muerte, o cuando calcula el asesinato perfecto, ¿se está comportando como un animal?

1.2. Socio-biología de la violencia

Pasando de la etología a la sociobiología¹⁰¹, tenemos peculiares respuestas a la pregunta por las causas y características de los comportamientos violentos. El entomólogo Edward Osborne Wilson creía necesario emprender un riguroso estudio sobre las bases biológicas del comportamiento social, no solo de los insectos sino de los animales humanos. Aún más, se preguntaba Wilson si era posible elaborar una biología de los juicios éticos (Wilson, 1997). Para este científico, la complejidad de las interacciones de los ecosistemas y las poblaciones no era deducible del conocimiento de los mecanismos bioquímicos¹⁰² de los organismos que constituyen tales sistemas, antes bien, el estudio debería orientarse a la descripción del funcionamiento de los ecosistemas y de las poblaciones mismas. En suma, lo importante para Wilson fue comprender cómo los

¹⁰¹ Esta es la definición que el propio Edward Wilson da a la disciplina de la sociobiología: «Estudio sistemático de la base biológica de todas las formas de conducta social, en todo tipo de organismos, incluido el hombre (...) Lo que es verdaderamente novedoso en la sociobiología es la manera en que extrae los hechos más importantes acerca de la organización social de su matriz tradicional de etología y psicología y los reordena sobre una base de ecología y genética estudiadas al nivel de población para demostrar cómo los grupos sociales se adaptan al medio ambiente por medio de la evolución» (Wilson, 1997: 62-63).

¹⁰² Desde la perspectiva endocrinológica, Jean Didier Vincent se vuelca a la investigación sobre el modo como el intercambio de los humores y los medios líquidos presentes en el organismo reaccionan ante los estímulos provenientes del medio interior y exterior; esta interrelación provoca las pasiones. Para Vincent, las pasiones son el modo como el organismo padece una afectación provocada por un estímulo interno y/o externo que, no obstante, cumplen activas funciones adaptativas para el mantenimiento de la homeostasis orgánica (Vincent, 1987: 15). Pero desde la perspectiva del ser humano, *el hombre humoral* se caracteriza también por pasiones tales como el placer, el dolor, el amor y el poder. Y aunque «a cada una de las versiones apasionadas del estado central fluctuante correspondería un perfil de secreciones hormonales y actividades cerebrales», Vincent no deja de señalar que «una hormona no hace la pasión» (Vincent, 1987: 288). *El estado central fluctuante* es el concepto mediante el cual el endocrinólogo francés denomina la subjetividad, aquella que hace la particularidad de un ser humano en tanto la peculiaridad de sus respuestas a los estímulos interiores y/o exteriores.

animales humanos se relacionan a partir de la información genética heredada y de los comportamientos adquiridos mediante el aprendizaje como seres sociales.

Para el propósito que nos interesa en este trabajo, merece resaltarse una de las preguntas que Wilson se formula a propósito de la moral, a saber, qué es lo que constituye la herencia sociobiológica de aquello que desde la filosofía se ha denominado la capacidad de juzgar éticamente¹⁰³. Según Wilson, la moral surge primariamente como un instinto, pues el cerebro humano está constituido de tal modo que las elecciones se hacen en virtud de la naturaleza biológica que lo constituye; y todo esto en la perspectiva de que la mente o la razón humana no son nada más, pero tampoco nada menos, que las mejores técnicas de las que el ser humano se ha dotado para adaptarse y sobrevivir en el camino de su evolución como especie (Wilson, 1997: 48-51). De modo que las prácticas que en el lenguaje de la filosofía moral se denominan éticas, para Wilson son respuestas que los seres humanos ya están programados para dar ante situaciones determinadas.

Pues bien, combinado los hallazgos de la biología con los de las ciencias sociales, Wilson sostiene que para el caso de la violencia habrá de tenerse en cuenta que los seres humanos, como animales sociales que son, están predispuestos naturalmente a responder mediante la agresión a las amenazas externas sobre su territorio y, también, a incrementar esa actitud agresiva a una hostilidad aún mayor si la fuente de la amenaza parece que desbordará en dominación sobre los medios de supervivencia y de reproducción¹⁰⁴. De allí que para Wilson los comportamientos agresivos sean comportamientos perfectamente

¹⁰³ Para un estudio contemporáneo sobre los orígenes biológicos de los valores morales, ver: (Pugh, 1978).

¹⁰⁴ Pablo Malo Ocejó muestra que para resolver los problemas de un posible desbordamiento del poder de un individuo sobre la comunidad, se tiene registro de que los primates usan sistemas de control mediante el castigo coordinado hacia ese individuo, y que, al tiempo, toman la forma de una “dominancia jerárquica inversa” o de una “contra dominancia”. Tales mecanismos de control del poder también estuvieron presentes en los cazadores-recolectores nómadas (Malo Ocejó, 2022).

naturales, es decir, genéticos y aprendidos, mediante los cuales las comunidades se protegen. Al respecto afirma Wilson: «La agresión humana no puede explicarse como un defecto satánico o como un instinto bestial. Ni tampoco es el síntoma patológico de haber crecido en un medio ambiente hostil» (Wilson, 1997: 178).

La agresión hace parte de la naturaleza humana en sentido biológico, ya que como dice Jesús Mosterín lo que nos constituye naturalmente toma la forma del «bagaje genético con que cada uno de nosotros llega al mundo, empaquetado y repetido en cada una de nuestras células. No estamos perdidos y desorientados en un espacio metafísico de vacío y libertad absolutas. Estamos al menos parcialmente orientados por la brújula de nuestros genes» (Mosterín, 1997: 32)¹⁰⁵. Pues bien, según la perspectiva sociobiológica, la agresión es una de esas orientaciones nucleares con la que llegamos al mundo para sobrevivir y para relacionarnos. La agresión es una pauta de comportamiento a través de la cual los animales, incluido el ser humano, toma decisiones según las circunstancias exigidas por el medio ambiente.

Ecología, etología, antropología, genética y sociología son las disciplinas de las que se sirve Wilson para tratar de comprender cuál es el origen de los comportamientos humanos. Para nuestro caso importa incidir en que desde la perspectiva sociobiológica, la agresión está determinada en tres niveles: la predisposición biológica, ese núcleo tenaz del cual hablamos antes; las exigencias que el medio ambiente dirige a los animales humanos, y que se pueden definir en términos de las pautas comportamentales que sirven

¹⁰⁵ No quiere decir lo anterior que el núcleo duro de la genética conduzca a la conclusión de una uniformidad biológica humana, todo lo contrario, «el legado final de la diversidad genética [humana] es la esperanza y el orgullo, no el desaliento, porque somos una sola especie, no dos o más, un gran sistema de reproducción a través del cual fluyen y se mezclan los genes en cada generación» (Wilson, 1997: 101).

para la supervivencia, y, por último, los «detalles accidentales que contribuyen a la deriva cultural» (Wilson, 1997: 174). Estos detalles accidentales son para Wilson, justamente, los que han hecho a la especie animal humana, propiamente humana; sin que ello implique, por supuesto, que la especie humana deje de ser biológica. En definitiva, estos detalles accidentales tienen que ver con el modo como los seres humanos, en el camino de su evolución, han respondido mediante sus potenciales de aprendizaje a cierto tipo de estímulos y no a otros. Venimos con potenciales genéticos que son disparados, es decir, desplegados mediante el estímulo correcto, pero hay otros estímulos a los que ni siquiera tenemos cómo reaccionar porque ni siquiera disparan en nosotros reacción alguna. Los seres humanos tanto como los animales están dotados de un núcleo biológico y genético tenaz, pero los seres humanos tienen la particularidad, como rasgo de la especie, de que sus genes prescriben más bien una *capacidad* para desarrollar un cierto ordenamiento de rasgos (Wilson, 1997: 107). La agresión que en principio es un patrón de conducta predeterminado, varía y muta dependiendo del medio ambiente ecológico, social y cultural. De allí que pueda afirmarse desde esta perspectiva, que venimos al mundo preparados para la agresión, que en ese sentido, si recibimos los estímulos adecuados, se dispararán en nosotros las conductas hostiles correspondientes a esos estímulos, y finalmente, que la agresión humana, en su vertiente cultural, puede muy bien sofisticarse, ser aprendida y desarrollarse como una capacidad que va más allá de la agresión misma.

Los canales de la agresión formalizada son profundos; la cultura tiende a volverse hacia unos o hacia otros, pero no los evita completamente. Estos canales están modelados por la interacción entre la predisposición genética para aprender respuestas agresivas y las propiedades físicas del territorio que se habita que favorecen formas particulares de la respuesta. La sociedad es influida para tomar

una dirección particular por los rasgos idiosincrásicos de su cultura preexistente (Wilson, 1997: 173).

En actitud crítica frente a su propia disciplina, Edward Wilson afirma que «lo que interesa ya no es si la conducta social humana está determinada genéticamente; sino hasta qué punto lo está» (Wilson, 1997: 65). Lo que invita a preguntarnos hasta qué punto el conocimiento sobre la agresión puede darnos claves para entender la violencia.

Ha quedado claro que desde el enfoque sociobiológico la agresión es un rasgo que compartimos con la mayoría de las especies animales, que sin esta pauta difícilmente podríamos sobrevivir ante los eventuales ataques o peligros exteriores. También es esclarecedor que la agresión no sea comprendida como un “rasgo satánico” de los seres humanos. Ahora bien, y en la perspectiva socio-cultural que señala Wilson, ¿puede decirse lo mismo de la violencia? Es decir, ¿hasta qué punto la violencia está determinada por los rasgos genéticos de la agresión? ¿Es la violencia un rasgo genético exclusivo de la especie humana? ¿Aumenta la violencia nuestro éxito reproductivo como especie? ¿Aumenta la violencia nuestras capacidades genéticas? Y por último, ¿no deberíamos tener muy presente la diferencia que existe entre el patrón de la agresión y las capacidades y habilidades humanas para aprender la violencia?

1.3. Una sociología de la violencia

Vimos que, desde la perspectiva sociobiológica, Edward Wilson consideraba que la pregunta clave a responderse no era si la genética determina las conductas humanas, sino más bien hasta qué punto las determina. Para el problema que nos convoca, el corolario

de esta precisión es que, en efecto, la agresión es parte del acervo genético que los seres humanos heredamos y que como factor de adaptación es elemental en términos de supervivencia y de éxito reproductivo. De la constitución agresiva del ser humano se deduce que las conductas ligadas a ella se despliegan en ambientes donde los individuos identifican amenazas potenciales, exteriores o interiores, a la cohesión del grupo; la agresión determina buena parte de las conductas humanas, pero la peculiar capacidad que tiene el ser humano para aprender la violencia (Wilson, 1997) muestra que esta es un fenómeno humano que se deslinda de los mecanismos biológicos propios de la agresión. De los actos violentos nos encargaremos a profundidad más adelante, pero debe quedar claro que la agresión, para nosotros, no es equivalente a la violencia. De modo que la distinción entre agresión y violencia nos ofrece la posibilidad de comprender que la segunda va más allá de funciones biológico-adaptativas, emergiendo de otras lógicas que se relacionan, por ejemplo, con los conflictos que pueden derivar de la defensa de la cohesión moral, religiosa o ideológica de algún grupo, o con la constitución identitaria de sujetos particulares.

Desde el enfoque clásico de la sociología, Max Weber afirmaba que uno de los contenidos de la acción recíproca, es decir, de una relación social puede ser la lucha¹⁰⁶ (Weber, 2014: 117); y esta consiste en una relación social en la cual las acciones de los participantes están dirigidas a imponer la voluntad a otros con vistas a lograr los propios intereses (Weber, 2014: 141). Según Weber, aunque no toda lucha tenga que resolverse por la violencia –tal el caso de la competencia–, lo cierto es que la lucha violenta es el medio a

¹⁰⁶ También pueden serlo la enemistad, la amistad, el intercambio, la veneración, etc. Advierte Max Weber que las relaciones sociales se pueden comprender en virtud de variados contenidos y de las formas que esos contenidos toman, pero que en ningún caso, para comprenderlas, habrá de dársele al término recíproco una valoración como podría ser la de la solidaridad u otro tipo de valoraciones positivas de tal relacionamiento (Weber, 2014: 117).

través del cual se buscan obtener los beneficios propios a costa de la vida de aquellos que se presentan como un obstáculo para los propios intereses. Esta perspectiva clásica del conflicto, y según la cual el mundo de la vida humana está signado, irremediablemente, por él, ha ofrecido dos enfoques distintos sobre el mismo: de un lado, el conflicto y la violencia tienen efectos destructores y anti-funcionales en la sociedad, de modo que puede hablarse de ellos como un enfermedad que amenaza la salud de la sociedad, y por ello, la solución a esas consecuencias anti-funcionales habrá de tratarse de un modo terapéutico (Coser, 1961)¹⁰⁷. El otro enfoque sobre el conflicto y la violencia, del cual Lewis Coser es uno de sus representantes –siguiendo algunas proposiciones de Georg Simmel¹⁰⁸–, asume que existen diversas condiciones en que «el conflicto social puede contribuir al mantenimiento, ajuste o adaptación de las relaciones sociales y de las estructuras sociales» (Coser, 1961: 174). De modo que algunas teorías sociológicas sobre el conflicto se decantan por la vía patológica del conflicto y la violencia, o por la vía de la funcionalidad social de los mismos.

Michel Wieviorka, en el marco de la disciplina sociológica, mantiene la premisa de la ineludible presencia del conflicto en la vida social; también se mantiene en los márgenes de la sociología al afirmar que tanto el conflicto como la violencia pueden surtir del factor socializador en algunos procesos de subjetivación (Wieviorka, 2004). No obstante, importa resaltar el viraje que opera Wieviorka. En primer lugar, es la noción de violencia la que ocupa el lugar de análisis privilegiado en lugar de la noción de conflicto social; y, segundo, ubica al sujeto como unidad de análisis de los fenómenos sociales y no las

¹⁰⁷ Para el análisis del conflicto desde la perspectiva de la disfuncionalidad social, Lewis Coser analiza los planteamientos de Talcott Parsons, George A. Lundberg, Elton Mayo, Lloyd Warner y Kurt Lewin. Ver: (Coser, 1961: 20-27).

¹⁰⁸ Particularmente, la proposición de Georg Simmel sobre la que Lewis Coser sustenta su teoría sobre las funciones del conflicto social es la siguiente: «El conflicto es una forma de socialización» (Simmel citado en (Coser, 1961: 33)).

estructuras sociales (Wieviorka, 2001)¹⁰⁹. Respecto a lo primero, sostiene Wieviorka que la violencia tiene su lugar en la periferia del conflicto, donde este es incapaz de asegurar la unidad de las partes concernidas en él (Wieviorka, 2018: 46); respecto a lo segundo, el viraje de Wieviorka es bien marcado, pues se opone tajantemente a la aseveración de Lewis Coser respecto al análisis del conflicto social: «la conducta individual que simplemente refleja una idiosincrasia no ocupa un lugar en el análisis de sistemas sociales estructurados», ya que lo importante son los patrones sociológicos que las conductas puedan señalar (Coser, 1961: 36). Por el contrario, Wieviorka considerará que una teoría sociológica sobre la violencia debe reconocer que el sujeto «no procede de derechos políticos, ni de una contestación en el seno de una relación social de dominación [...] Está aguas arriba de cualquier pertenencia, aguas arriba de la acción, es una exigencia, la posibilidad de producir la propia existencia» (Wieviorka, 2004: 286)¹¹⁰.

¹⁰⁹ No se puede pasar por alto que la premisa que guía toda la indagación de Michel Wieviorka es que la humanidad ha ingresado en una nueva era, a partir de los años sesenta y setenta, a través de la cual la violencia ya no dejará de pensarse sin la figura del sujeto víctima. De este modo, los crímenes de lesa humanidad perpetrados a los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, y las víctimas de la guerra de los Estados Unidos contra Vietnam pasan a ser la figura fundamental para pensar la violencia, sus causas, dinámicas y lógicas, con el corolario de que esta categoría permea, fuertemente, la sensibilidad de las disciplinas de las ciencias sociales en el siglo XXI. De hecho, para Wieviorka los movimientos sociales de víctimas después de 1968 han contribuido, por un lado, a una visibilización sin precedentes de las violencias ejercidas contra sujetos particulares, ya sea en el marco de conflictos bélicos como en el marco de violencias sociales, pero, por otro lado, también han conducido a la desestabilización de los Estados nacionales occidentales, pues sus soberanías dependen ahora del reconocimiento básico de que *todo sujeto puede ser antes que nada víctima*. Para una mejor comprensión de la noción de víctima, remitirse al capítulo III del libro *La violence. Voix et regards*, denominado “L’émergence des victimes” (Wieviorka, 2004: 81-108).

¹¹⁰ Esta apreciación se hace más clara si consideramos que para Michel Wieviorka la noción misma de sujeto ha cambiado, por lo menos en lo que va del siglo XVIII hasta el XX. En el marco de la Revolución Americana y la Revolución Francesa, la noción de sujeto se soportaba en la idea de ciudadanía, con el estatus jurídico y político que ello implicaba. Para la Era industrial, la noción de sujeto arraigó en el sustrato del trabajo, de allí que el obrero fuera una categoría que implicara a su vez la noción de proletariado como sujeto histórico, sea social y/o colectivo. Afirma Wieviorka que para los años sesenta y setenta del siglo XX, el estructuralismo produjo un nuevo enfoque de investigación de los eventos sociales por medio del cual se sostuvo que al sujeto le subyacen diversos tipos de estructuras –lingüísticas, antropológicas y de clase–, que son justamente las que hay que tener en cuenta en los procesos de subjetivación: son las estructuras las que configuran al sujeto y no a la inversa. Para los años ochenta del mismo siglo, y ante la declinación de los movimientos obreros, revive la noción de sujeto pero ahora ligada a procesos culturales de subjetivación identitaria ligados a la religión, las etnias, el género o las identidades nacionales (Wieviorka, 2001, 2004).

Que el centro de análisis sea el individuo no invalida para Wieviorka que la violencia pueda ser observada de manera objetiva; existen fenómenos sociales violentos que pueden ser descritos, explicados, medidos, y a partir de los cuales pueden hacerse predicciones de corte sociológico. No obstante, según este autor, las explicaciones que se han ofrecido sobre la violencia desde los enfoques clásicos, a saber, el sistémico, el instrumental y el culturalista¹¹¹, son insuficientes para comprender la violencia en su complejidad. El peso del sistema sobre los individuos no es suficiente para explicar la violencia que un individuo ejerce con plena intención de dañar a otros, como tampoco lo es la explicación instrumental de la violencia en la cual se considera que lo fundamental en los actos violentos es el cálculo racional que el individuo efectúa –en términos de costos y beneficios– para acometer un acto violento; la mirada instrumental, además de dejar por fuera las dinámicas sistémicas tampoco otorga un lugar al sentido –muy distinto al de la utilidad– que vehiculan ciertos actos violentos. El parecer de Wieviorka es que tampoco es suficiente el enfoque según el cual la violencia se explica por la cultura que la promueve y la soporta a la manera de una estructura¹¹², solo por el simple hecho de

¹¹¹ Según Wieviorka, las aproximaciones clásicas al fenómeno de violencia señalan: a) que la violencia se explica por las crisis y las reacciones a ellas en el marco de un determinado sistema social. Si el estado del sistema se desestabiliza, de tal modo que los sujetos ven frustradas sus expectativas, pues la reacción sistémico-subjetiva será la rabia y la frustración de los sujetos; b) la violencia puede explicarse mediante la idea de que el sujeto-actor busca sus propios beneficios mediante el cálculo racional de los fines que quiere alcanzar; la violencia es instrumental en tanto que un recurso a ser usado, justamente, para lograr el beneficio propio; c) a la violencia le subyace una cultura donde arraiga, no solo en términos comunitarios sino en términos subjetivos. De modo que la violencia cultural parece transmitirse a manera de herencia a los sujetos (Wieviorka, 2004: 143).

¹¹² Michel Wieviorka hace referencia en este punto a la relación que Johan Galtung establece entre violencia cultural y violencia estructural, y tal como hemos mencionado anteriormente, nos parece que la perspectiva de Galtung es maximalista en sentido interpretativo. Si bien es cierto que en el análisis de la violencia es necesario incluir los aspectos culturales que le dan legitimidad, también lo es que la violencia se produce y se mantiene por otras causas que no son estrictamente culturales. Justamente, cuando decimos que la interpretación de Galtung sobre la violencia es maximalista, nos referimos a que este autor hace coincidir en muchos casos la idea de estructura con la de cultura, de tal manera que todo lo que es la estructura de una sociedad, instituciones y normas, se equipara con la cultura que la soporta, símbolos, religión, valores, preferencias y costumbres; de modo que la ecuación cultura-estructura aparece como un todo indiscernible sobre el que es muy difícil distinguir qué contenidos subjetivos dan cuerpo y justifican la violencia, y aquellos aspectos institucionales que la promueven o la proscriben. Al respecto, afirma Wieviorka: «L'idée d'un lien entre culture et violence n'est finalement pas très convaincante, du moins qu'il s'agit d'en faire une règle ou une théorie. Car une approche historique, concrète, suffit vite à mettre en case toute

establecer un vínculo automático entre cultura y estructura, y en ese sentido entre violencia y cultura desestima que los seres humanos también son libres para actuar, muy a pesar de las estructuras y de las culturas. La violencia puede encontrar condiciones culturales para arraigar de manera más fuerte en unas culturas que en otras, pero estimar que las estructuras culturales son fijas no deja espacio para seguir pensando en la violencia, pues parecería que estemos tratando con ella como con las leyes de los astros.

De acuerdo con lo anterior, lo central del problema de la violencia consiste, «precisamente, en situar en el corazón de nuestras preocupaciones lo que hasta ahora se había dejado al margen; en interesarnos por la subjetividad de los actores, por esa parte de sí mismos que no puede definirse ni por el cálculo, ni por la huella de una cultura ni por la simple reactividad a los cambios» (Wieviorka, 2004: 213). La violencia no es una cuestión de biología pura, ni de las estructuras que sirven de sustrato a la lógica de los acontecimientos sociales, tampoco se resuelve equiparándola con el conflicto. De hecho, Wieviorka sostiene que la violencia es lo opuesto a una relación conflictiva, aún más, la violencia es el anti-conflicto (Wieviorka, 2001: 341). Y ello es así porque el conflicto es un espacio abierto donde se tramitan demandas sociales que tienen que ver con las diversas maneras como las subjetividades se entienden a ellas mismas, sea en términos individuales o colectivos. Dicho de otro modo, la violencia niega el conflicto tanto como a los sujetos, en la medida en que obtura cualquier posibilidad de desplegarse el sentido de las subjetividades mediante los actos o las palabras, y de llegar a acuerdos sociales; allí donde el conflicto ha declinado, entendido este como el espacio de las discusiones o las disputas deliberativas entre los mejores argumentos sobre el bien social, la violencia irrumpe con todo su potencial destructivo.

théorisation trop systématique, ou déterminisme qui postulerait l'existence automatique d'un tel lien» (Wieviorka, 2004: 193).

Aunque en muchos casos la violencia parezca irracional y, en ese sentido, se despliegue con la intención de negar tanto a los sujetos como a las colectividades, lo cierto es que no pueden olvidarse «las orientaciones que la violencia viene a moldear o designar» (Wieviorka, 2004: 217). De hecho, las cinco figuras del sujeto que el autor construye tienen la virtualidad de explicar las orientaciones que la violencia configura en sus modalidades, como el sentido que produce en los sujetos concernidos en ella. Según la tipología que ofrece Wieviorka, cada una de estas figuras del sujeto se corresponde con una lógica de violencia. *El sujeto-flotante* se caracteriza por ser un sujeto sin anclaje en la sociedad, está a la deriva y parece carecer de las capacidades socio-culturales necesarias para configurar una trayectoria vital a mediano y largo plazo. La modalidad de la violencia que se corresponde con esta figura del sujeto es la delincuencia juvenil de los barrios populares, y que, para Wieviorka, tiene la característica de la expresión explosiva de la rabia y la frustración que supone para esos jóvenes no vislumbrar un futuro. *El hiper-sujeto*, que tiene por característica el desbordamiento del sentido, es decir, una sobrecarga ideológica, moral o religiosa de sentido, se siente legitimado para actuar y hacer valer a toda costa el sentido que lo constituye identitariamente. La lógica o modalidad que se vincula a esta figura del sujeto son los fenómenos terroristas de corte ideológico, religioso y étnico. Del lado de la figura del *no-sujeto*, sostiene Wieviorka que una de sus notas características es la incapacidad de darse sus propias leyes, y, en ese sentido, se presenta y comporta como una persona incapaz de negarse a los mandatos de la autoridad. Se trata de un sujeto que no es más que el rol social o burocrático que la autoridad le dicta; la modalidad de la violencia a que el *no-sujeto* se adecua es el verdugo, el criminal de profesión que no siendo más que una pieza del engranaje o un eslabón de la cadena, jamás es responsable de sus actos. La nota característica del *anti-sujeto* es la

crueledad que se afirma en la práctica misma de la violencia; acá es más clara aún la idea de que la violencia no es un recurso, ni un útil ni un ideal, se trata del placer puro que le ofrece el ejercicio mismo de la violencia. Si se quiere, para Wieviorka este sujeto es la más patente expresión de que la violencia no se inscribe en lógicas sistémicas, funcionales o culturales; *el anti-sujeto* es la figura opuesta al sujeto, lo que no quiere decir que no encuentre un sentido en la crueldad, el masoquismo y la deshumanización de las víctimas. La lógica de esta violencia destructiva de los cuerpos y las mentes, y de toda posibilidad de vínculo y proyecto social es el Barón Francés Gilles De Rais. Por último, *el sujeto en supervivencia* se configura alrededor de la necesidad de existir; por ello, su actitud es la de cuidar su propia vida, incluso a costa de los otros. La lógica de violencia correspondiente es, sin lugar a dudas, aquella de las guerras o de fenómenos de violencia extendida donde los sujetos sólo actúan violentamente en virtud del mantenimiento de la propia vida (Wieviorka, 2004: 283-300). Así, la violencia puede expresar tanto una pérdida de sentido –*el sujeto flotante*– como un exceso del mismo –*el hiper-sujeto*–; tanto una actitud de completa heteronomía y de sumisión a la autoridad –*el no-sujeto*–, como una actitud autoritaria y cruel que des-humaniza o hiper-humaniza a las víctimas –*el anti-sujeto*–; por último, la violencia, según Wieviorka, aunque se manifieste en el ámbito de la mera supervivencia, no deja por ello de portar un sentido que designa la «capacité d'exister» –*sujeto en supervivencia*– (Wieviorka, 2004: 301).

De lo anterior se deriva la pretensión epistemológica de Wieviorka: la necesidad de definir la violencia a través de la definición de sujeto (Wieviorka, 2001). Y el sujeto es definido de la siguiente manera:

La posibilidad de construirse como individuo, como ser singular capaz de formular sus propias decisiones y, por tanto, de resistir a las lógicas dominantes, ya sean económicas, comunitarias, tecnológicas, políticas u otras. El sujeto, en otras palabras, es ante todo la posibilidad de constituirse a sí mismo como principio de sentido, de establecerse como ser libre y producir su propia trayectoria (Wieviorka, 2004: 286)¹¹³.

Lo precedente hace evidente la tesis de Wieviorka, a saber, la posibilidad de construirse a sí mismo como principio de sentido, y de ese modo configurar la propia trayectoria vital, incluye la posibilidad de que la violencia sea fundadora de subjetividad. El sujeto puede encontrar en la violencia un modo de transcribirse en agente, una manera de crear para sí mismo y para otros un compromiso que se resuelve en el sentido que la acción violenta da a sus actos y a sus palabras (Wieviorka, 2004: 301). En virtud de ello, tenemos una imbricación entre violencia y subjetividad tal, que una y otra se explican por su subsistencia mutua. Al respecto, de la violencia, dice el autor:

Pasa de lo «caliente» a lo «frío», de la expresividad desenfadada a la instrumentalidad aparentemente bien organizada – pero no se instala en ella más que provisionalmente. También pasa de un nivel a otro, de lo social a lo político, de la infrapolítica de la delincuencia a la metapolítica de la religión. Un mismo actor puede ser terrorista un día y un delincuente muy clásico al siguiente, verse

¹¹³ Cita original: «La possibilité de se construire comme individu, come être singulier capable de formuler ses choix, et donc de résister aux logiques dominants, qu’elles soient économiques, communautaires, technologiques, politiques ou autres. Le sujet, autrement dit, c’est d’abord la possibilité de se constituer soi-même comme principe de sens, de se poser en être libre et produire sa propre trajectoire» (Wieviorka, 2004: 286).

envuelto en excesos cada vez más mortíferos e ilimitados o volver a la delincuencia de pequeña escala (Wieviorka, 2004: 309)¹¹⁴.

En esa relación móvil y fluida entre violencia y sujeto no puede olvidarse que la primera siempre puede alejarse de las significaciones que le dieron lugar, razón por la cual los sujetos también son susceptibles de adoptar nuevos significados para sus actos violentos. Los actos violentos pueden surgir y justificarse mediante ciertas palabras, pero en el trabajo que la violencia efectúa sobre ella misma, las justificaciones iniciales pueden desaparecer para dar lugar a otras nuevas. Justamente en esta movilidad de la violencia, Wieviorka advierte que hay ciertos significados de la violencia como los expresados en las grandes masacres, los exterminios étnicos, en las torturas más ignominiosas, que las ciencias sociales no tienen cómo explicar. La violencia, al escaparse a las categorías analítico-sociológicas tradicionales, e incluso al tratamiento que ofrece Wieviorka, parece instalarse en un terreno que va más allá de la sociología, de la antropología y de la psicología. Ni utilidad ni funcionalidad ni sentido parecen explicar, por ejemplo, el deleite que produce provocar en otros daños mediante la crueldad. Situación que, a nuestro parecer, conduce a un escollo a nuestro autor. Si bien la categoría explicativa desde la perspectiva sociológica es el sujeto analizado desde los fenómenos sociales violentos que sirven de canal para expresar el sentido subjetivo, Wieviorka afirma que el excedente de violencia, es decir, aquello que no puede ser explicado por las ciencias sociales y que se despliega en hechos sociales como las guerras, los genocidios, el terrorismo o las masacres, se debe a que la violencia es el mal de la era contemporánea. Mal al que las

¹¹⁴ Cita original: «Elle circule de «chaud» au «froid», de l'expressivité sans retenue à l'instrumentalité apparemment la mieux organisé – mais elle ne s'y installe jamais que provisoirement. Elle passe aussi d'un niveau à une autre, du social au politique, de l'infra politique de la délinquance au métapolitique de la religion. Le même acteur peut être un jour terroriste et lendemain criminel très classiques, s'emballer dans des dérives de plus en plus meurtrières et illimitées, ou retourner à une délinquance de faible envergure» (Wieviorka, 2004: 309).

ciencias sociales están en obligación de oponer una noción de bien con la esperanza de que las figuras del mal, es decir, las de los sujetos de la violencia encuentren otros cauces para mantener los vínculos sociales por fuera del mal que supone la violencia (Wieviorka, 2004, 2016).

La mirada de Michel Wieviorka es sugerente en muchos sentidos, uno de los cuales es la articulación que hace entre la índole sociológica de los fenómenos violentos y el papel que la subjetividad juega en ellos. Su afirmación de que la violencia no se funda sobre el conflicto sino más bien sobre su falta (Wieviorka, 2004: 313), da espacio para considerar el principio no-social que constituye la violencia, es decir, el sujeto. De modo que la violencia, por destructiva y antisocial que sea, lleva la marca de un sujeto que despliega mediante sus acciones y sus palabras el sentido de la trayectoria vital que lo antecede o que quiere producir. Dicho de otro modo, las justificaciones que dan sentido a la violencia importan para comprender su despliegue en las sociedades contemporáneas.

No obstante lo sugerente de esta visión, nos preguntamos si acaso ese principio subjetivo de la violencia que informa diversos fenómenos sociales no alcanza en su exposición el estatus altamente metafísico y teológico que largamente ha tenido el principio del Mal. Es decir, la violencia queda despojada tanto de sus características sociológicas como subjetivas en el momento en que se la asume como lo que constituye el mal en el mundo. Por ello parece natural para el autor hablar de violencia fundadora de la subjetividad, porque parece que ella está más allá de la sociedad y del sujeto. Lo que conduce a interrogarnos si el carácter fundador de la violencia en términos de subjetividad, no es llevada más allá de la sociedad y el sujeto hacia una concepción esencialista de la violencia. Y aunque conviniéramos que la violencia tiene una índole independiente de los

sistemas o las culturas, y que en ese sentido es subsistente como fenómeno social, ¿no se trata con el sentido, inversamente, de las justificaciones éticas que usamos humanamente para construir sentido con otros y ante otros? ¿Cómo podemos hablar de una subsistencia mutua entre violencia y sujeto soslayando que el aspecto discursivo del sentido se produce en el marco de una sociedad que le presta justificaciones a la violencia? Porque podemos concertar en que las justificaciones por sí mismas no subsisten independientemente de quienes las razonan, las elaboran y las expresan entre otros y ante otros. Más inquietante nos parece lo siguiente. Si sustantivamos la violencia y con ella el sujeto que en ella encarna, ¿no dejamos por fuera que la violencia es un calificativo de las acciones más que el ser de ciertos sujetos? Por último, un evento violento puede muy bien surgir de condiciones no planeadas y mostrar el aspecto de estallidos sociales espontáneos donde los jóvenes, por ejemplo, expresan su rabia y su frustración porque no vislumbran un futuro para ellos¹¹⁵; en el marco de estos estallidos dice Wieviorka es que los sujetos encuentran un sentido a sus existencias. Pero nos preguntamos, ¿se puede hablar de una violencia que da sentido a la vida a la manera de una ley sociológica cuando en efecto lo que ha pasado es que las personas en el marco de la espontaneidad y la contingencia propia de los estallidos violentos han buscado más bien expresar su frustración, y solo por azar y de manera subsidiaria ha hecho del estallido una fuente de sentido y subjetividad? Creemos que una cosa es el *shock* físico, psicológico y moral provocado por algunos sujetos o padecidos por ellos mediante un estallido violento, y otra cosa muy distinta es afirmar que los estallidos sociales violentos son por sí mismos fuente de

¹¹⁵ Como lo hemos visto, es recurrente en Michel Wieviorka la explicación de la figura del *sujeto flotante* de la violencia mediante la exposición de la delincuencia juvenil en barrios franceses. Ver: (Wieviorka, 2001, 2004, 2016). Al respecto, dice el autor que aunque la violencia pueda ser liberadora para el sujeto, no se puede eludir que la violencia y la fuerza siempre son rápidas y fugaces en sus expresiones, lo que impide una subjetivación a “largo plazo”. No obstante que la violencia sea rápida y efímera, creemos que su ejercicio constante, en efecto, produce subjetividades violentas afincadas en la práctica y en la justificación de los actos violentos.

subjetividad en todos los casos. En este aspecto, creemos que la ligazón que Wieviorka establece entre mal y violencia lo lleva a confundir las consecuencias con las causas.

1.4. Análisis económico de la violencia

Vimos que desde la perspectiva sociológica de Michel Wieviorka, aunque en ocasiones la violencia parezca irracional, no obstante funge como factor de sentido de la subjetividad, sea esta individual o colectiva. La subjetividad, por tanto, se configura a medio camino entre procesos de carácter sociológico y de índole psicológico-personal, en los que la violencia aparece como fenómeno o acontecimiento. De acuerdo con este enfoque, las motivaciones para los actos violentos están concernidas, de lleno, en la lógica del sentido, del sin-sentido, del hiper-sentido, del vacío de sentido o de un sentido flotante. Vimos que la violencia puede ser irracional pero no por ello carecer de sentido para el sujeto que la despliega o para el que la padece.

Pues bien, desde la perspectiva de las motivaciones arribamos a otro enfoque que si bien tiene en cuenta el carácter individual de los actos violentos, también intenta desentrañar la lógica racional de los mismos en el marco de su articulación con las instituciones y la sociedad donde se despliegan¹¹⁶. Afirmar Gary Becker (Becker, 1968, 1993) que el

¹¹⁶ Sostiene Gary Becker que el concepto de estructura, también usado por las teorías sociológicas, se distingue del uso que el análisis económico hace de él en el sentido de que este enfoque incluye en su sentido la lógica del mercado y de sus instrumentos, lo que por lo general la sociología rechaza en sus análisis, justamente, por ser una de las claves de la dominación. Afirmar Becker: «Prices and others markets instruments allocate the scare resources with a society and thereby constrain the desires of participants and coordinate their actions. In the economic approach, these market instruments perform most, if not all, of the functions assigned to “structure” in sociological theories» (Becker, 1976: 5). A lo que se puede añadir lo siguiente para mejorar la comprensión del enfoque económico de los comportamientos: «While the economic approach to behavior builds on a theory of individual choice, it is not mainly concerned with individuals. It uses theory at the micro level as a powerful tool to derive implications at the group or macro level. Rational individual choice is combined with assumptions about technologies and other determinants of opportunities, equilibrium in market and nonmarket situations, and laws, norms, and traditions to obtain results concerning the behavior of groups. It is mainly because the theory derives implications at the macro

análisis económico del crimen y de los actos violentos a él ligados no responde exclusivamente a la idea de que los criminales son seres enfermos o desviados cuyas motivaciones son la mera irracionalidad de sus mentes o la locura que los ciega; en ello se opone al enfoque sociológico para el que la violencia es una patología. Pero también se aleja de la interpretación según la cual la violencia es una reacción subjetiva frente a la frustración de expectativas no logradas. Los criminales o las personas que cometen actos violentos actúan como las personas “normales”, buscan beneficios o evitación de daños¹¹⁷. Razón por la cual, un enfoque económico sobre el comportamiento criminal «puede prescindir de teorías especiales de la anomia, de las insuficiencias psicológicas o la herencia de rasgos especiales y simplemente ampliar el análisis habitual del economista de la elección» (Becker, 1968: 170)¹¹⁸. Sostiene Becker, que el poder explicativo del enfoque económico sobre algunos fenómenos sociales, entre ellos la violencia y la delincuencia, radica en el enfoque, no en el tema a investigar o el problema a resolver. En sus palabras: «que lo que más distingue a la economía como disciplina de otras disciplinas de las ciencias sociales no es su materia, sino su enfoque [...] el enfoque económico es excepcionalmente poderoso porque puede integrar una amplia gama de comportamientos humanos» (Becker, 1976: 5)¹¹⁹. Esto importa, porque siguiendo la misma línea de Becker, afirma Fernando Gaitán Daza (Gaitán Daza, 1995) que si los actos violentos se asumen como producto de la naturaleza, de la agresión, de las estructuras

level that it is of interest to policymakers and those studying differences among countries and cultures» (Becker, 1993: 402).

¹¹⁷ Nótese el lenguaje en clave utilitarista que usa Gary Becker. De hecho, afirma al respecto lo siguiente: «Lest the reader be repelled by the apparent novelty of an “economic” framework for illegal behavior, let him recall that two important contributors to criminology during the eighteenth and nineteenth centuries, Beccaria and Bentham, explicitly applied an economic calculus. Unfortunately, such an approach has lost favor during the last hundred years, and my efforts can be viewed as a resurrection, modernization, and thereby I hope improvement on these much earlier pioneering studies» (Becker, 1968: 209).

¹¹⁸ Cita original: «can dispense with special theories of anomie, psychological inadequacies, or inheritance of special traits and simply extend the economist's usual analysis of choice» (Becker, 1968: 170).

¹¹⁹ Cita original: «that what most distinguishes economics as a discipline from other disciplines in the social sciences is not its subject matter but its approach [...] the economic approach is uniquely powerful because it can integrate a wide range of human behavior» (Becker, 1976: 5).

sociales o de la anormalidad mental, es muy difícil asignar algún tipo de sentido de racionalidad al sujeto que los comete; lo que es tanto como decir que la violencia obedecería a un proceso autónomo o independiente del sujeto que la ejerce; sería una especie de furia externa y ajena a la persona que comete el acto violento, pero que sin embargo le dicta cómo hacerlo calculada y racionalmente. Dicho de otro modo, si la violencia es producto de sí misma y no hace más que encarnar en los sujetos que deben, como posesos, ejecutarla, la violencia sería una esencia equiparable con la noción de mal.

El punto de partida de este *approach* a la violencia, que a su vez sirve como premisa, es que los seres humanos se comportan. Independiente de la disciplina que aborde la diversidad de comportamientos humanos, *el* comportamiento como tal es el *core* a partir del cual los fenómenos sociales habrán de ser explicados. Al respecto, afirma Becker:

El enfoque económico es un enfoque global aplicable a todos los comportamientos humanos, ya se trate de comportamientos que implican precios monetarios o precios sombra imputados, decisiones repetidas o infrecuentes, decisiones grandes o pequeñas, fines emocionales o mecánicos, personas ricas o pobres, hombres o mujeres, adultos o niños, personas brillantes o estúpidas, pacientes o terapeutas, empresarios o políticos, profesores o estudiantes (Becker, 1976: 8)¹²⁰.

En consecuencia, el enfoque económico se puede aplicar al comportamiento humano en general, y desde una perspectiva metodológica, el análisis económico de la violencia

¹²⁰ Cita original: «The economic approach is a comprehensive one that is applicable to all human behavior, be it behavior involving money prices, or imputed shadow prices, repeated or infrequent decisions, large or minor decisions, emotional or mechanical ends, rich or poor persons, men or woman, adults or children, brilliant or stupid persons, patients or therapists, businessmen or politicians, teachers or students» (Becker, 1976: 8).

ligada al crimen establece que los seres humanos se comportan de manera auto interesada y desean, todos sin excepción, la maximización de la utilidad (Beltrán et al., 2006: 190). De lo cual no debe deducirse, erróneamente, que el egoísmo sea un universal antropológico, sino que la búsqueda de beneficios individuales o la evitación de altos costos o perjuicios caracterizan a todas las personas. Así, los seres humanos movidos por el deseo de beneficios –prestigio, riqueza y poder– sopesan las consecuencias de sus comportamientos y deciden de manera racional cuál será su futura conducta con vistas al logro de las metas planteadas.

Como puede deducirse, el análisis económico pretende abordar la violencia y el crimen con la menor carga valorativa posible, y, en ese sentido, asume que aunque el crimen no es socialmente deseable, puede sin embargo ser descrito, explicado y comprendido «como una actividad racional en la que es necesaria una cuidadosa planeación y una minuciosa valoración entre medios y fines» (Beltrán et al., 2006: 190). El crimen y el delito son entonces estrategias racionales para alcanzar metas deseadas, y los delincuentes y criminales, agentes que para obtener sus beneficios «toman decisiones racionales de acuerdo con la experiencia socialmente observada de cuáles comportamientos son exitosos para lograr sus objetivos» (Gaitán Daza, 1995: 177). Los asesinos y los criminales se comportan de manera calculada y racional, de tal forma que sus acciones violentas entrañan un sentido en la ecuación medios-fines que ponen en movimiento¹²¹.

¹²¹ Desde el análisis económico del crimen y la violencia, afirmar que el comportamiento sea racional, no quiere decir que los agentes violentos o criminales hayan tenido acceso a toda la información disponible sobre su actividad. Esto es: «The economic approach does not assume that all participants in any market necessarily have complete information or engage in costless transactions. *Incomplete information or costly transactions should not, however, be confused with irrational or volatile behavior*» (Becker, 1968: 6. Cursivas en el original).

Ahora bien, ¿la violencia se relaciona de manera directa con el crimen y el delito? ¿Entraña indefectiblemente el comportamiento criminal el uso de la violencia? Antes de responder estas preguntas atendamos a la noción de violencia que se maneja desde este enfoque, para, posteriormente, establecer la relación que hay entre esta y el crimen. Afirma Gaitán Daza, que como la violencia «*es hacer daño físico mediante el uso de instrumentos o en evidente superioridad física cuando ese acto no es necesario para la estricta supervivencia*» (Gaitán Daza, 1995: 184), y también, que, como «la violencia es un acto de consecuencias físicas», es necesario, para comprenderla, evitar la mayor cantidad de valoraciones en la construcción de su concepto¹²². Esto es, se debe tener presente que no es lo mismo un acto violento mediante el cual se produce la muerte de alguien, se hiere físicamente, se tortura, se daña, o se emplea la fuerza física en evidente situación de superioridad para lograr las expectativas previamente planteadas por el agente que daña, que, por ejemplo, la agresividad verbal, los gritos, los insultos o la manipulación psicológica. Importa para este acercamiento, y para buscar alternativas de solución a la violencia, no hacerla equivalente, por ejemplo, a la frustración que supone no lograr una meta, el sufrimiento por una ruptura matrimonial, o la tensión que supone estar expuesto a un conflicto familiar o laboral¹²³. De nuevo, el acto violento trae consecuencias físicas como la muerte o el daño a la integridad corporal de las personas,

¹²² Fernando Gaitán Daza ofrece una explicación de lo que él considera son las tres fuentes de las que provienen las diferencias en la definición de la violencia. La primera, el tipo de ciencia social desde la que se aborde el fenómeno violento; la segunda, los diversos puntos de vista éticos y políticos de los investigadores, y también los juicios que esos observadores tienen sobre los motivos que impulsan al acto violento. Por último, el desarrollo de cada sociedad y sus cambios en lo que opinan sobre las necesidades básicas, hace que la noción de violencia también cambie con ella (Gaitán Daza, 1995: 181-183).

¹²³ Importa la diferencia entre estos dos aspectos del sufrimiento humano, es decir, entre la violencia que produce sufrimiento, y el sufrimiento padecido por causas distintas a la violencia, por ejemplo, las desgracias y las enfermedades personales y familiares, los efectos de los desastres naturales, etc. Se puede encontrar una exposición de esta diferenciación con relación a la idea de un mal sufrido y de un mal padecido, en el texto de Norberto Bobbio “Los dioses que han caído. Algunas preguntas sobre el problema del Mal”, en: (Bobbio, 1997).

y por ello las lesiones físicas y el homicidio, desde esta perspectiva, son la expresión más contundente de la violencia.

Importa resaltar algunos aspectos respecto a lo anterior. Lo primero, que es violento aquel acto que escapa a la pura reacción natural de supervivencia. Segundo, que el acto violento es un comportamiento calculado¹²⁴ que entraña las más de las veces la planeación del daño del otro y el uso de instrumentos, o lo que es lo mismo, de armas. En tercer lugar, que las lesiones que se quieren infligir, por medio de las armas o por la superioridad de la fuerza, expresa una intención deliberada de hacerle daño a otros. La intención de hacerles daño o lesionar a otros para obtener beneficios (dinero, prestigio o poder) más allá de la supervivencia, revela que los comportamientos violentos responden a unas motivaciones previamente sopesadas y posteriormente consideradas como medios para obtener fines. Por último, y no menos importante, la violencia desde esta perspectiva queda excluida de cualquier condicionante natural, antropológico, racial o de clase. Lo que no quiere decir que la agresión desaparezca ante los estímulos amenazantes del medio, que no hayan existido o existan culturas donde la violencia es un medio para vengar ofensas interpersonales, o que bajo el hecho natural de la raza se use la ideología del racismo para asesinar a “otras” razas; lo mismo puede decirse de las clases y de su lucha a muerte entre ellas. Lo que ofrece esta definición de violencia desde el enfoque económico es la posibilidad de comprender un fenómeno que si bien es universal en términos de comportamiento, no es sin embargo cualquier fenómeno de sufrimiento, agresión o conflicto entre los seres humanos. En síntesis, la violencia no es agresión, tampoco crueldad, ni conflicto; la violencia es la intención deliberada de hacerle daño

¹²⁴ Es claro que el análisis económico de la violencia y del crimen toma como punto de referencia los actos violentos que se cometen con ánimo de lucro, muy distintos de aquellos actos violentos cuya motivación es la venganza privada, la retaliación por ofensas privadas, o actos violentos detonados por celos, ira o intenso dolor (Beltrán et al., 2006).

físico a otros mediante instrumentos y armas con el fin de obtener las ventajas que previamente se han establecido como deseadas, y para las cuales el otro o los otros se presentan como un obstáculo¹²⁵.

Ahora vayamos a la definición de crimen, que pretende ser general respecto a los comportamientos que la entrañan, pero también específica en relación con la clase peculiar de comportamiento que lo define. El crimen o el delito es una «violación sistemática de la ley con fines económicos, distintos a los crímenes espontáneos hechos por amateurs o por personas alteradas emocionalmente» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 190). De allí que estos autores diferencien claramente el delito cometido por estados emocionales como la ira, el intenso dolor, la locura o la defensa personal, de aquellos cometidos de manera sistemática para obtener utilidades y beneficios. El crimen entraña pues toda clase de infracciones a la ley que atentan contra la vida, la integridad física de las personas o los derechos de propiedad, privada y pública¹²⁶.

Se establece desde el análisis económico que el crimen es un tipo de actividad que necesita tiempo para ser aprendido, para ser ejercido y para lograr exitosamente la elusión del castigo y las penas. De modo que el crimen, en tanto requiere de ciertas capacidades peculiares para ser ejercido con éxito, comparte similitudes con otras actividades y oficios legales (Beltrán et al., 2006: 191). El delito es tanto una opción de trabajo como un extenso y profundo proceso de formación y aprendizaje. Como todo oficio criminal,

¹²⁵ Fernando Gaitán Daza incluye, dentro de los fenómenos violentos, las guerras internacionales, las guerras civiles, las guerras de guerrillas y el asesinato de personas «cumpliendo las normas legales aprobadas democráticamente por el parlamento y aplicada por jueces imparciales» (Gaitán Daza, 1995: 185).

¹²⁶ Afirma Gary Becker, respecto al crimen: «Although word “crime” is used [...] to minimize terminological innovations, the analysis is intended to be sufficiently general to cover all violations, not just felonies –like murder, robbery, and assault, which receive so much newspaper coverage– but also tax evasions, that so called white-collar crimes, and traffic and other violations. Crime is an economically important activity or “industry” notwithstanding the almost total neglect by economist» (Becker, 1976: 40).

requiere de «una especial capacitación técnica y emotiva» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 129). De hecho, estos autores explican tres componentes fundamentales para aprender el oficio del delito: un componente volitivo, otro cognitivo y uno emocional.

Si el crimen es una actividad a la que le es propia una racionalidad económica en términos de cálculo sobre las ganancias y las pérdidas, entonces las personas que se quieren iniciar en esta actividad, o mantenerse en ella, deben desarrollar y perfeccionar determinadas habilidades para ser exitosas en el oficio. El componente volitivo señala el fuerte deseo de la personas de cometer el delito, es decir, la voluntad expresa de ejecutar los crímenes. Pero como solo el querer no es suficiente para que una persona sea medianamente exitosa en el mundo criminal, se hace necesario incluir el componente cognitivo, es decir, la adquisición de los «conocimientos técnicos que prescriben el procedimiento necesario para la ejecución exitosa del delito» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 133). Si el deseo de delinquir se acompaña con una formación teórico-técnica de los procedimientos necesarios para hacer bien el oficio criminal, aún falta, con todo, el componente emocional, según el cual, el criminal debe desarrollar la capacidad de controlar sus emociones y de regular instrumentalmente su agresividad en el momento de la comisión del delito. No sobra advertir que estos tres componentes deben desarrollarse de manera óptima en cada persona que decide ser parte del mundo del crimen, pero también, que no todas llegan a articularlas de manera exitosa¹²⁷.

¹²⁷ Articuladas a los componentes volitivo, cognitivo y emocional, aparecen tres etapas en la formación del oficio criminal: la primera es estar en relación social con otras personas concernidas en el mundo del delito, de tal manera que se pueda ingresar a los grupos por referencias personales; la segunda, y una vez ya se ha sido aceptado en el grupo, es la relacionada con el aprendizaje y la formación como tal en el oficio; esto se hace mediante pequeños encargos delictivos encomendados por los superiores de la escala jerárquica del grupo delincucional; en la tercera etapa, después de que el criminal domina técnicas y estrategias adecuadas a crímenes menores, se inicia la ejecución de delitos en los cuales la persona puede desplegar las estrategias de contención y control emocional en los crímenes de mayor riesgo, pero también aquellos que reportan mayores ganancias. La última etapa en la formación criminal consiste en saber equilibrar los componentes de aprendizaje a los que hemos aludido, al tiempo que se debe alcanzar un aprendizaje acumulativo de las tres etapas previas. Afirman Beltrán y Salcedo que los delincuentes que alcanzan la cuarta etapa de

Importa resaltar lo que parece ser una paradoja, al tiempo que choca con algunos sentimientos morales, a saber, el delincuente, entre más profesional sea, menos recurrirá a la violencia para cometer los crímenes. Parece que la violencia en el mundo criminal se ejerce también como la última *ratio*¹²⁸.

Vemos pues que los comportamientos criminales tienen un fuerte componente volitivo, cognitivo y emocional, al tiempo que las labores necesarias para desarrollarlo de manera exitosa dependen de que la persona que decide ser criminal se dedique a él como a un oficio; en ese sentido, requiere aprender técnicas y estrategias que mejoren sus habilidades delincuenciales. Pero todavía hay algo que es crucial para comprender el oficio del crimen, esto es, que, como casi todos los oficios, se necesita de un grupo donde el aprendizaje pueda ser transmitido y con el cual se lleven a cabo, de manera coordinada, las acciones delincuenciales. Para que el oficio criminal sea exitoso se necesita un alto grado de acción colectiva y un capital humano¹²⁹ cualificado para tales efectos (Gaitán Daza & Montenegro, 2006: 119)¹³⁰. Expresado de manera más precisa: «el crimen organizado, principal fuente de delitos y violencia, es ejercido por individuos que

formación «pueden ser denominados “criminales profesionales”, ya que el uso de la violencia necesaria en la comisión de un delito se encuentra estrictamente regulada» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 142).

¹²⁸ En su tesis sobre los órdenes jurídico-mafiosos, Diana Villegas llega a la conclusión de que si bien el uso de la violencia en las organizaciones de tipo mafioso son un instrumento de control social o un modo de expresión, también es cierto que «elles préfèrent utiliser des méthodes de corruption, de pression ou de persuasion avant d'arriver aux méthodes violentes». Para soportar esta aseveración, Villegas cita las palabras del juez italiano Giovanni Falcone: «On doit en déduire une autre règle: la violence ou la cruauté ne sont jamais gratuites dans l'organisation. Elles sont toujours *l'ultima ratio*, le dernier recours, lorsque toutes les formes d'intimidation ont échoué ou que le crime est si grave qu'il ne peut mériter que la mort». (Villegas, 2018: 127).

¹²⁹ Para mejor comprensión de la relación entre capital humano y crimen organizado en Colombia, ver: “El crimen organizado en Colombia. Una breve revisión”. En este texto, Fernando Gaitán Daza sostiene que la explosión de la violencia en Colombia durante el apogeo del narcotráfico en los años ochenta, se debió, entre otras razones, a que existía un capital humano previo y perverso que suscitó la quiebra de las instituciones de justicia, y por lo tanto aumentó la impunidad y la baja probabilidad de castigo, o, lo que es lo mismo, produjo mayores incentivos para el despliegue del crimen violento (Gaitán Daza, 2006).

¹³⁰ Para ver una discusión contraria, en la que el enfoque del capital humano se opone a las actividades criminales, ver: (Lochner, 2004).

cooperan con otros dentro de un marco de racionalidad» (Gaitán Daza, 2006a: 265), pues «no es común la autoafirmación delictiva» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006). Las actividades criminales exitosas se llevan a cabo en colectivo, y, en ese sentido, se crean redes de cooperación para que cada delito en particular y cada organización criminal en general pueda ser exitosas en la comisión del ilícito¹³¹. De hecho, la difusión de técnicas delincuenciales y la transferencia de tecnología criminal puede jugar un papel muy importante en el crecimiento de la industria criminal (Gaviria, 2001: 170)¹³².

Podemos afirmar, en la línea de Gaitán Daza, que la violencia es un subproducto del delito, pero no siempre está presente ni es necesaria. En ocasiones la comisión exitosa de un delito necesita del uso de la violencia; en otras ocasiones no, como en el caso de los delitos de cuello blanco, o en aquellos en que los criminales tienen un manejo óptimo de la agresividad hasta evitar a toda costa el derramamiento de sangre. Puede que al negocio del crimen le sea inherente la violencia como medio para lograr el éxito, pero no todo delito necesita de su uso efectivo. Adicionalmente, importa atender al hecho palmario de que, para ejercer la violencia deliberada y calculada, se necesita de instrumentos, incluso si el cuerpo se convierte en uno de los más letales. La violencia necesita herramientas para ejercerse, es decir, armas. Esto ya lo advertía Stanislav Andreski cuando afirmaba

¹³¹ Un ejemplo de que el crimen necesita ser organizado, es la siguiente descripción del delito de robo de autos: «¿Quiénes son los responsables del incremento del robo de carros, de los secuestros y atracos bancarios? El robo de carros está relacionado con la delincuencia común y sucede fundamentalmente en las ciudades, especialmente en las grandes. Este tipo de crimen requiere de una amplísima red de delincuencia y corrupción. Para la venta de un carro robado entero se requiere sobre todo de un estrecho contacto con los funcionarios del tránsito que otorguen papeles falsos. Para convertirlos en repuestos se necesita falsificar todo tipo de registros de compras de repuestos, evadir el IVA y utilizar almacenes fraudulentos; en fin si se comenzara a sacar la pita encontraríamos infinidad de delitos, jamás denunciados, necesarios para su comisión» (Gaitán Daza, 1995: 323-325).

¹³² En su análisis sobre la evolución del crimen violento en Colombia, Alejandro Gaviria afirma que «las interacciones entre criminales y organizaciones criminales no son difíciles de imaginar. En las prisiones, los criminales interactúan y aprenden los unos de los otros. Los hijos de los criminales están expuestos a la experiencia criminal de sus padres y asociados. Las organizaciones criminales hacen frecuentes alianzas, lo cual puede resultar en un intercambio de conocimientos e innovaciones tecnológicas. En síntesis, la transferencia de tecnologías y conocimientos entre “firmas” vecinas puede ser una importante fuente de retroalimentación positiva en la industria del crimen» (Gaviria, 2001: 170-171).

que el exterminio de otros hombres, distinto a los comportamientos producto de la agresión natural, son posibles por «una circunstancia obvia que rara vez se toma en consideración al discutir este problema: que los hombres usan armas» (Andreski, 1977: 191). Adicionalmente, si el crimen es una opción racional de trabajo¹³³ que se transforma en un oficio del cual la violencia es una de sus cualidades, tenemos entonces que la violencia criminal no solo se aprende sino que necesita ser bien aprendida y ejercida, o, lo que es lo mismo, es necesario «hacer bien el oficio» (Beltrán & Salcedo Albarán, 2006: 146)¹³⁴. Esto último no merece desecharse por parecer contraintuitivo en términos éticos y morales. Todo lo contrario, habrá que vérselas con el hecho de que para aprender una actividad o un oficio las personas aspiran a que este sea excelente.

Ligado a lo anterior, tenemos el problema que más nos inquieta, que las personas eligen un modo de actuar según «la observación vicaria de comportamientos exitosos» (Gaitán Daza, 1995: 177-178). Esto indica que las personas que se arriesgan a ingresar al mundo del crimen han observado previamente que ciertas actividades, comportamientos y valores sociales conducen a un éxito que ellos mismos desean, sea en términos de poder, riqueza o prestigio, sopesan entre los costos y los beneficios de delinquir, les parece que merece la pena tomar el riesgo de ser encarcelados, castigados o asesinados. Además, parece que encuentran al interior de los grupos criminales y de su entorno social cercanos

¹³³ Es indispensable no perder de vista que estos autores falsean las hipótesis de muchos estudios económicos y sociológicos según los cuales la causa del crimen es la pobreza; advierten que importa atender a estos resultados porque de otro modo se seguiría sosteniendo el prejuicio de que son los pobres los más criminales y los más violentos. La actividad criminal como opción de trabajo racional se le puede presentar a cualquier persona independientemente de su origen social; para la muestra, los delitos de cuellos blanco tales como estafa, desviación de fondos, tráfico de influencias, apropiación indebida de recursos públicos, etc. (Beltrán et al., 2006; Gaitán Daza, 1995; Gaitán Daza & Montenegro, 2006).

¹³⁴ Hace parte de la paradoja de la violencia que ella deba ser gestionada de manera adecuada para que deje de ser menos brutal. Un ejemplo que choca con todas nuestras intuiciones morales respecto a la repugnancia y el rechazo que nos producen los actos violentos lo podemos encontrar en el testimonio de una excomandante de las Autodefensas Campesinas de Colombia cuando refiere la muerte de varios guerrilleros perpetrada por simples campesinos cuyos oficios eran los de la tierra y no los del crimen. Afirma esta mujer: «A esos guerrilleros los mataron los propios campesinos. Y los mataron de una manera horrible. *Es que el que no sabe matar mata muy feo*» (Lara, 2020: 144. Cursivas nuestras).

un refuerzo valorativo de la idea según la cual la violencia es una herramienta necesaria y un recurso válido para prosperar en el oficio. De hecho, sin este componente valorativo de corte grupal, las expectativas de un éxito meramente individual serían escasas; sin la legitimidad colectiva que supone el uso de la violencia como herramienta para lograr beneficios sería muy difícil que un delincuente gestionara adecuadamente los controles morales, y en muchos casos religiosos, que conlleva asesinar o hacer sufrir físicamente a una persona. La legitimidad de la violencia y su valoración como buena, justa, necesaria o útil juega un papel muy importante en la decisión de empezar a ser un asesino o alguien que puede asesinar si ello es necesario en la comisión de un delito. Todo lo cual puede resumirse, desde nuestra perspectiva, en que los actos violentos ligados al delito o al crimen organizado hacen parte del mundo de las actividades humanas, algunas de las cuales se convierten en oficios que aspiran a ser aprendidos, de manera teórica y técnica, a través de la enseñanza de otros; también, que los actos violentos no carecen de racionalidad, justamente porque son la expresión de acciones orientadas a fines. Más precisamente, los actos violentos no solo son aprendidos sino que sirven de ejemplo, práctico y ético, para otros a quienes les hace sentido aspirar a ser y hacer de la violencia una herramienta integrante de su vida.

Si bien convenimos en muchos aspectos con los resultados que arroja el análisis económico del crimen y de los actos violentos a él anejos, no obstante nos preguntamos si el cálculo de los costos y los beneficios que implica ejercer violencia sobre otros no recae a su vez en una instancia ética que, justamente, da paso a la decisión de delinquir. Antes de que la oportunidad de trabajo se presente, existe un entorno ético que autoriza a las personas a valorar la violencia como un modo de obtener ventajas. Creemos que cuando una persona decide hacer de la violencia su herramienta de trabajo no solo debe

estar preparada cognitiva o emocionalmente para ello. El componente volitivo, ese que dice que el individuo debe querer delinquir y dañar físicamente a otros si el crimen lo requiere, es el fundamento ético de la violencia ligada al delito. Para mejor decir, el querer delinquir, el empeñarse en aprender un oficio del cual la violencia es un subproducto, indica que tal persona está dispuesta no solo a romper las leyes y a ejercer una fuerza física superior sobre los otros hasta el punto de dañarlos irremediablemente, sino justamente que los valores ligados a la violencia son favorables a su ejercicio. Aunque sea muy potente en términos analíticos la idea del cálculo y de la búsqueda de beneficios, creemos que, justamente, la búsqueda de ventajas mediante el uso de la violencia revela, de antemano, las justificaciones éticas que irrigan esa opción de vida.

Capítulo 2. Algunos nombres de la violencia

Recordemos que Thomas Hobbes en *Leviatán*, particularmente en el capítulo IV dedicado al lenguaje, afirma que a la verdad puede llegarse mediante el correcto uso de la definición de los nombres¹³⁵. La verdad existe allí donde opera el lenguaje que mediante los nombres ofrece la posibilidad de definir las cosas que vamos afirmando en un discurso. Se trata pues de colocar adecuadamente, y de usar coherentemente el significado de los nombres en las afirmaciones que hacemos sobre las cosas del mundo, con el propósito de no quedar envueltos en palabras, como un pájaro en el lazo de una red.

Esta metáfora de los lazos que pueden prender al pájaro e impedir su vuelo, nos sirve de motivación para acometer la tarea de este capítulo. No pretendemos llegar a una verdad única sobre la significación del concepto de violencia, pero ello no quiere decir que eludamos el hecho de que la violencia ha sido equiparada o interpretada a través de otros nombres que se ubican en relación de sinonimia. Creemos que abordar la significación de algunos nombres que han estado ligados a la violencia como equivalentes, nos permitirá comprender el contenido de esos nombres, y, al tiempo, tratar de identificar las diferencias que mantiene con el concepto de violencia que aquí manejaremos¹³⁶. Es evidente que buscar una razonable precisión terminológica puede evitar que quedemos presos de la

¹³⁵ Nos interesa la verdad en el sentido de lo que un análisis de comprensión crítica nos puede ofrecer sobre el contenido de los conceptos abordados, pero al tiempo, de los límites que esos conceptos tienen frente a la descripción e interpretación de los fenómenos del mundo humano. Para el caso de la violencia, no se trata de una mera verdad lógica que podamos derivar de los supuestos concernidos en las teorías que ofrecen sus propias versiones del problema de la violencia, aunque la lógica es fundamental en la coherencia de una teoría. La alusión a la perspectiva hobbesiana, nos sirve no tanto por su aspecto nominalista como por la deriva metodológica que implica tomarse en serio el significado de las palabras y su uso adecuado en los discursos sobre los asuntos humanos. Para profundizar el aspecto metodológico de una perspectiva, ver: (Hobbes, 2004).

¹³⁶ Merece que quede claro que los nombres de la violencia no son lo mismo que los tipos de violencia que se elaboran, justamente, mediante tipologías. Para una revisión de distintas tipologías de violencia, ver: (Iborra & Sanmartín, 2011; Sanmartín, 2004, 2013).

maraña que suponen los múltiples nombres que se le dan a la violencia, y por ello la indiferenciación de sus significados. Operaremos pues una especie de proceso de depuración de las palabras, de los nombres y sus significaciones. Como resultado de tal proceso esperamos que reste un núcleo de significación que nos permita acometer una lectura ética de la violencia.

2.1. Fuerza

Como hemos dicho anteriormente, nos importa atender al origen, al significado y al uso de las palabras. Sabemos que la palabra violencia proviene del vocablo latino *vis*, que en su traducción significa fuerza o vigor, y que *violentia* indica la cualidad de *violentus*, esto es, la abundancia de *vis*. Dicho de otro modo, *violentus* refiere un carácter «violento, fogoso, impetuoso, arrebatado», también, «cruel o despótico» (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*, 1970). Violenta es aquella cosa o aquel agente que actúa con mucha fuerza sobre algo o sobre otros agentes para lograr ventajas personales¹³⁷. Por tal razón, usamos la palabra violencia para designar la cualidad de ciertas personas, acciones e incluso situaciones en las cuales se viola la integridad física, moral o psicológica de una persona, todo lo cual incluye la intención deliberada de dañar. Aparejada a la cualificación de las personas o de las acciones, la violencia se ve por tanto como algo intrínsecamente negativo. Afirma Giuliano Pontara, que «definir un acto como “violento” supone no solamente que se le describa de una cierta forma, sino también

¹³⁷ El diccionario de la Real Academia Española ofrece cuatro significados para la palabra violencia: «1. f. Cualidad de violento. 2. f. Acción y efecto de violentar o violentarse. 3. f. Acción violenta o contra el natural modo de proceder. 4. f. Acción de violar a una persona» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2022).

etiquetarlo como algo negativo»¹³⁸; de hecho, las más de las veces, la usamos con el significado de un acto «*moralement negatif*» (Pontara, 2004).

Hasta aquí no vemos problemas con el significado y el uso del término violencia. La dificultad se presenta cuando a su vez queremos comprender el origen del término *violentia*. Ya vimos que este término procede del latín *vis*¹³⁹, pero, justamente, este vocablo latino es una transliteración de la palabra griega βία, que a su vez significa fuerza. Pero no una fuerza moral, tal cual pareciera ser la que denota el término del que proviene el término violencia. Parece que βία, en el uso mitológico, y en el filosófico que por lo menos le dio Aristóteles, refiere más bien las cualidades de algo que fuerza, que obliga a actuar en razón de la compulsión que ejerce sobre un agente. La noción de fuerza griega está desprovista de toda connotación moral sobre esa característica que obliga tanto como la necesidad.

2.1.1. βία: Representación mitológica de la fuerza

Tenemos las primeras alusiones a βία por la *Teogonía* de Hesíodo de Ascra. Escrita casi hace tres mil años, la diosa βία aparece en el poema como la encarnación de la fuerza, tanto del cosmos como de la naturaleza. Como deidad, a βία –en adelante Bía– le precede una poderosa estirpe que irriga su propia fuerza, la cual pasamos a presentar con el

¹³⁸ Cita original: «définir un acte comme “violent” suppose non seulement qu’on le décrit d’une certaine façon mais aussi qu’on l’étiquette comme quelque chose de négatif» (Pontara, 2004).

¹³⁹ No sobra hacer notar que el término por el cual se traduce βία es *vis*, y no por el contrario *fortia*. Una de las razones puede ser que *fortia* es un vocablo del latín tardío que proviene a su vez del término *fortis*, cuya significación refiere la robustez o resistencia de cosas o personas, por ejemplo: *fortissima ligna* aludiría a una madera fuerte; también, *fortes tauris* significa toros robustos (Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino, 1970). El diccionario de la Lengua española nos ofrece esta definición de fuerte: «Vigor, robustez y capacidad para mover algo o a alguien que tenga peso o haga resistencia; como para levantar una piedra, tirar una barra, etc.» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2022).

objetivo de mostrar el profundo y antiguo significado que la personificación de esta diosa nos ofrece.

Océano y Tetis, el primero padre de las aguas que abrazan la tierra entera, y la segunda, la que nutre los manantiales del mundo, dan a luz a la más insigne de sus hijas: Estigia¹⁴⁰. Por su parte Euribia, hija del mismísimo Pontos, la de vasta fuerza sobre todos los mares y quien por corazón lleva un adamante¹⁴¹, se une a Krios¹⁴², dios de las constelaciones, y procrean a Pallas¹⁴³. Pallas, el Titán de las batallas, uniéndose a Estigia, dan a luz cuatro ilustres hijos: Bía (Fuerza), Krátos (Poder), Níke (Victoria) y Zelos (Fervor)¹⁴⁴. Estirpe familiar caracterizada tanto por la indomable fuerza del agua de los mares, ríos y manantiales, como por los poderes del ariete y de la lanza.

Narra Hesíodo en su historia de los dioses, que Estigia recibe un llamado de Zeus para enfrentar a los Titanes que disputan su poderío; esta envía en auxilio del Crónida a sus cuatro hijos, quienes le socorren en la amenaza de destronamiento (Hesíodo, 1978: 14. I: 383-400). El dios olímpico, agradecido con Estigia por su lealtad, le otorga el ilustre honor de que sea ante sus aguas y a través de libación que los dioses y posteriormente los

¹⁴⁰ Στύγιος proviene de στιγέω-ον, que significa hacer temer u odiar, de lo cual se deriva que el nombre de Estigia connota temor y por tanto algo que se odia o aborrece por su naturaleza nefasta (Pabón, José Manuel, 1968).

¹⁴¹ Hesíodo refiere a Euribia como la diosa que «corazón de adamante tiene en el pecho» (Hesíodo, 1978: 8. 235-240). Importan resaltar dos aspectos de esta diosa como parte de la estirpe de βία: a) Su nombre refiere «vasta o amplia fuerza» (εὐρύς: amplio, ancho/ βία: fuerza). b) Su corazón adamantino refiere tanto su cualidad de material extremadamente fuerte y resistente, como la cualidad de indomable (Pabón, José M., 1968).

¹⁴² Κρίος: en su acepción de ariete, refiere un arma de asedio de la antigüedad, cuya función era derribar murallas o puertas. Particularmente se trataba de una extensa viga de madera o hierro coronada por una figura de carnero confeccionada en bronce; por su peso debía ser cargada y manipulada por varios hombres. Ver: (Grupo Dicciogriego, 2020; Pabón, José M., 1968).

¹⁴³ Παλλάς, proveniente de πάλλω, significa blandir o agitar fuertemente algo; este dios se personifica blandiendo una lanza. Ver: (Grupo Dicciogriego, 2020).

¹⁴⁴ βία (Fuerza), Κράτος (Poder), Νίκη (Victoria) y Ζηλος (Fervor).

mortales presenten sus juramentos al Crónida¹⁴⁵. Reciben también compensación sus hijos –Bía, Krátos, Níke y Zelo–, quienes en adelante estarán encargados de ser los «ejecutores de las órdenes de Zeus padre» (Vianello de Córdova, 1978: CCXLIII), y, en ese sentido, se les otorga el honor y la responsabilidad de ser los guardianes de la autoridad del rey supremo de todas las cosas¹⁴⁶.

De otro lado, en la tragedia atribuida a Esquilo, *Prometeo encadenado* (Esquilo, 1956), se narra que, habiendo sido imposible para Prometeo burlar los feroces guardianes del Olimpo –Bía, Krátos, Níke y Zelo–, logra no obstante ingresar a la herrería de Hefestos para robar el fuego que el Titán quiere devolver a los mortales. Al ser descubierto el crimen, Zeus encomienda a Bía y a Krátos, junto con Hefestos, la ejecución del castigo sobre Prometeo, clavar al titán con cadenas en las altas rocas del monte Cáucaso. Con el transcurrir de los años, las cualidades de Bía siguen presentes en el imaginario griego. Por ejemplo, nos refiere Pausanias en las narraciones que hace de sus viajes por Grecia, que ha encontrado en la Acrópolis de Corinto un lugar de culto dedicado a Bía; templo que esta deidad comparte con Ananké (Necesidad), y al cual no se tiene la costumbre de entrar por el temor que producen la fuerza y la necesidad unidas (Pausanias, 1995: 156. II-4-6).

¹⁴⁵ Dice Hesíodo que una deidad, odiosa a los inmortales, reside en el Tártaro, y que «cuando, entre los inmortales, nacen pleito y contienda, y si miente alguien de los que tienen moradas olímpicas, Zeus a Iris envía a traer el gran juramento de dioses de lejos, en un cántaro de oro: la célebre agua gélida que de una roca inaccesible destila, altísima, y, muy debajo de la tierra de anchos caminos, corre desde el río sagrado a través de la negra noche como rama de Océano [...] Aquel que, al libar con ella, cometa perjurio, de los dioses que tienen la cumbre del Olimpo nevoso, yace exánime durante un año completo; y nunca a la ambrosía ni al néctar se acerca para nutrirse, sino que yace sin aliento y sin voz en lechos tendidos, y un sopor maligno le envuelve» (Hesíodo, 1978: 26-27. 775-800). También refiere Apolodoro que: «Del agua de Estigia, que brota de una roca del Hades, Zeus instituyó un juramento» (Apolodoro, 1987: 11. I-9/4). Homero en *Iliada* refiere las aguas de Estigia como las «del temible juramento» (Homero, 2020a: 73. I, 755).

¹⁴⁶ Nos dice Hesíodo, de los hijos de Estigia y Pallas, de Bía, Kratos, Nike y Zelo: «De ellos no hay casa ni estancia alguna lejos de Zeus, ni camino por el cual el dios no los guíe, mas siempre al lado de Zeus gravitonante se asientan» (Hesíodo, 1978: 13. 385).

Estos son solo tres de los casos más representativos, en términos de autores y de obras, donde la presencia de la diosa Bía está referida. Son casi mil trescientos años de presencia en el imaginario y en el pensamiento griego, solo si contamos su aparición entre la *Teogonía* de Hesíodo y la *Descripción de Grecia* de Pausanias. Por ello nos interesa resaltar algunos aspectos que nos ofrece la Bía mitológica. En primer lugar, esta deidad proviene de una estirpe titánica, de allí que sus cualidades sean aquellas de las aguas que envuelven el mundo entero, los inconmensurables mares, los portentosos ríos, los subterráneos manantiales. No extraña pues que Zeus haya nombrado a Bía como una de las custodias del Olimpo, siempre presta a forzar el cumplimiento de sus órdenes y a castigar a quienes osen disputar su autoridad. En segundo lugar, nos llama profundamente la atención que en la escena cantada por Esquilo, la cual se desarrolla en la cumbre del Cáucaso, y a la que asisten Bía, Kratos, Hefestos, Prometeo, Océano, Io, Hermes y el coro de la Oceánidas, sea Bía quien no emite palabra alguna, no tiene siquiera voz. De hecho, la helenista francesa Jacqueline de Romilly, afirma que quizá sea en la tragedia *Prometeo encadenado* el único texto antiguo donde «Bía, la violencia, esté así personificada» (Romilly, Jaqueline de, 2010: 44). Es Krátos quien inicia el diálogo con Hefestos y Prometeo, evidentemente con el objetivo de hacer cumplir la condena mediante su poder, pero también teniendo por propósito justificar, ante los titubeos y lamentaciones de Hefestos, el irremediable suplicio que debe padecer Prometeo por la injusticia de sus actos¹⁴⁷. Mientras Kratos desafía a Hefestos con obstinado y duro carácter, Bía permanece impassible y silenciosa presta a ejecutar sus cualidades de forzamiento irreductible. Por eso no deja de llamar la atención que una autora como Hannah Arendt haya caracterizado

¹⁴⁷ Importa referir los disímiles tratamientos que reciben los términos *Kratos* y *Bía* en *Prometeo encadenado* según sea la traducción consultada. Solo por poner dos ejemplos: Fernando Segundo Brieva traduce *Kratos* por fuerza y *Bía* por violencia (Esquilo, 1956: 135-141). Alan H. Sommerstein, si bien traduce *Kratos* por poder, no obstante, traduce *Bía* por *Violence* (Esquil & Sommerstein, 2008: 442-455). Lo cierto es que en el original griego aparecen como personajes Bía y Κράτος, fuerza y poder.

la violencia como muda, pues parece que su índole consiste en la ejecución de actos de fuerza pura¹⁴⁸. Expresado de manera más precisa, a diferencia del poder, la fuerza no necesita de palabras para ser disuadida de usar sus cualidades. Y esto nos hace resaltar un último aspecto de Βία que ya referíamos con Pausanias, a saber, comparte con Ananké un templo en Acrocorinto, razón por la cual fuerza y necesidad, si bien no están hermanadas, parecen compartir ciertos atributos que hacen que se las adore juntas. Por ello no debe extrañar que se hable de la fuerza de la necesidad, o del carácter necesario e ineludible de la fuerza.

2.1.2. βία: La perspectiva aristotélica¹⁴⁹

Hemos afirmado anteriormente que el sentido de las palabras importa, pues, siguiendo a Hannah Arendt, creemos que su «capacidad de manifestación tiene siempre, naturalmente, un trasfondo histórico» (Arendt, 2017a: 86)¹⁵⁰. Siguiendo pues la huella histórica del vocablo βία, abordaremos ahora el uso y el significado que Aristóteles le dio a esta palabra, sobre todo en lo que puede relacionarse con el uso que damos al concepto

¹⁴⁸ Hannah Arendt afirma lo siguiente: «las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia, y la violencia, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso» (Arendt, 1995a: 30). Si bien Arendt no habla del mutismo de la fuerza sino del mutismo de la violencia, nos parece interesante no perder de vista esta similitud entre fuerza y violencia.

¹⁴⁹ Importa aclarar que las citas que usamos serán las extraídas de las traducciones que seguidamente enlistaremos, por considerar que allí se ofrece y mantiene de manera más sistemática y homogénea la traducción del término βία por fuerza: de José Luis Calvo Martínez trabajamos sobre su traducción de *Física* (Aristóteles, 1996b) y de *Ética* (Aristóteles, 2001); de Tomás Calvo Martínez usamos su traducción de *Acerca del alma* (Aristóteles, 1978); de Valentín García Yebra usamos la traducción de *Metafísica* (Aristóteles, 1987), y de *Política* usaremos según parezca adecuado a nuestro objetivo, tanto la traducción de Manuela García Valdés (Aristóteles, 1988a) como la de María Araújo y Julián Marías (Aristóteles, 1970).

¹⁵⁰ Respecto a la importancia de la comprensión de los significados de las palabras, afirmaba Hannah Arendt: «[H]ay un *elemento de experiencia* en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente de las mismas palabras clave del lenguaje político—tales como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria—dejando tras sí cáscaras vacías con las que ajustar casi todas las cuentas, sin importar su *realidad fenoménica* subyacente» (Arendt, 1995b: 87).

de violencia, y, fundamentalmente, en lo que podamos decir acerca del posible *ethos* que la soporta.

2.1.2.1. La *physis* y el movimiento en Aristóteles¹⁵¹

Sostiene Fernando Cubells, que la preocupación fundamental de Aristóteles consistió en tratar de conciliar la antinomia ontológica que suponía interpretar el ser como una idea estática¹⁵², en cuyo caso habría que pensarlo caracterizado por la quietud e inmovilidad absolutas, o como «pura fluencia» (Cubells, 1961: 11)¹⁵³. El estagirita no estaba, como la mayoría de los presocráticos, interesado en la cuestión del origen y composición del *kosmos*, sino en dar cuenta de los procesos de generación y de destrucción¹⁵⁴ en tanto movimientos de cambio que afectan a los seres naturales pertenecientes al mundo sublunar (Mas Torres, 2003b). De lo que se sigue que el objeto de la física de Aristóteles en particular, y de sus tratados sobre la naturaleza¹⁵⁵ en general, fuesen «aquellas

¹⁵¹ La versión de *Física* que usamos para este aparte es (Aristóteles, 1996b); y la de *Metafísica*, (Aristóteles, 1987).

¹⁵² Esto importa, pues, según como afirma Aristóteles en *Física* 193a 35, es evidente la existencia de las cosas a las cuales les subyace primariamente el principio del movimiento, es decir, no se puede negar la evidencia de que las cosas se mueven en tanto tienen naturaleza; razón por la cual «intentar demostrar que existe la naturaleza sería ridículo» (Aristóteles, 1996b).

¹⁵³ Las categorías que dicen el ser de las cosas en Aristóteles son, según la traducción de José Luis Calvo Martínez (su equivalente entre corchetes refiere el modo más común de nombrarlas): entidad [sustancia], atributo [accidente], donde [lugar], con relación a algo [relación], cantidad, obrar [acción], y ser afectado [pasión]. Ver: (Aristóteles, 1996b: 144. 225b-226a).

¹⁵⁴ Seguimos a José Luis Calvo Martínez en su preferencia por el término destrucción, en lugar del término corrupción, pues este último trae el riesgo de valorar moralmente de modo negativo los cambios; destrucción se corresponde de mejor manera, como término, a la descripción de un cambio en el que lo que era ya no es de ese modo sino de otro (Calvo Martínez, J. L., 1995, 1996).

¹⁵⁵ Resaltamos aquí la importancia de hablar de tratados aristotélicos y no de libros, como comúnmente se denomina a las obras publicadas, porque estamos de acuerdo con José Luis Calvo Martínez en que además de las múltiples dificultades con las que se topa un traductor al abordar un texto, por ejemplo, el anisomorfismo propio a cada lengua y el alejamiento del traductor de la realidad idiosincrásica del autor de origen, también habrá de tenerse en cuenta que los textos a los que nos enfrentamos fueron escritos por el estagirita a la manera de notas de clase o borradores de sus exposiciones. Dice Calvo: «Es de todos conocido que las obras que conservamos del estagirita son la elaboración provisional, ya sea de los propios borradores del filósofo para sus lecciones (de hecho la *Física* lleva por título *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, es decir, algo así como «Lección sobre la Naturaleza»); [...] En todo caso se trata de escritos no concebidos originariamente con vistas a su publicación (ἔκδοσις) o difusión entre el público en general» (Calvo Martínez, J. L., 1995: 283).

realidades, sustancias [...] que son mutables, están sometidas a cambios y procesos, sean éstos de la índole que fueren» (Calvo Martínez, T., 1978: 44)¹⁵⁶. Pues bien, aquello con lo cual Aristóteles designaba aquellas realidades era el término *physis* (Φύσις). Y *physis*, en el sistema verbal griego, designaba «todo cuanto existe en el Universo: los astros, la materia inerte, las plantas, los animales y el hombre» (De Echandía, 1995: 10-11). Además, como muy bien lo supo expresar Hannah Arendt, el término griego *physis*, que procede de φύειν (*phyein*), indica aquello que surge de, o aparece por sí mismo¹⁵⁷ (Arendt, 2018a). Y aquello que surge, nace o aparece por sí mismo está llevando a cabo tanto un movimiento como una actividad, por lo que no debemos perder de vista que los términos finalizados en los sufijos –σις eran usados por Aristóteles para indicar, inequívocamente, un proceso o una actividad¹⁵⁸.

Aristóteles ofrece en *Física* (Aristóteles, 1996b: 193a), esta definición de *physis*: «un cierto principio y causa del moverse o estar en reposo en aquello en lo que se da primariamente, por sí mismo y no por concurrencia»; definición que complementa con lo que afirma más adelante en el mismo párrafo: «la materia subyacente primaria para cada una de las cosas que poseen en sí mismas un principio de movimiento y cambio.

¹⁵⁶ O como lo expresa Guillermo R. De Echandía en su introducción a *Física* de Aristóteles: «Lo que la expresión *physei ónta* quería significar en el legado de los jonios es que las cosas provienen y se fundan en la *physis*, que la *physis* es su entidad misma, lo que las hace estar siendo en sus más diversas mutaciones y vicisitudes, que para ser hay que llegar a ser y que la *physis* es el gran protagonista del devenir de lo real, de cuanto es y acontece [...] Lo físico será entonces el fundamento entitativo de las apariencias, a la vez que su razón explicativa» (De Echandía, 1995: 10-11).

¹⁵⁷ También en su origen latino, naturaleza proviene de *natura*, que, a su vez, se origina en el presente activo *nascor*, o en el presente infinitivo *nasci*, que significa nacer. En ambos casos se hace referencia a los procesos que originan las cosas de la naturaleza, no los entes naturales como meros objetos. Al respecto, afirma Arendt: «Característica de todos los procesos naturales es que surgen sin ayuda del hombre, y que son naturales las cosas que no “se hacen” sino que por sí mismas se convierten en lo que sea» (Arendt, 2018a: 169).

¹⁵⁸ Respecto a la Φύσις referida por Aristóteles como «un proceso; y proceso hacia la forma, no hacia la materia», ver: la exposición de José Luis Calvo Martínez en su “Introducción” a *Física* (Calvo Martínez, J. L., 1996: XLII). En relación las diferentes manera de abordar el concepto *physis* en la filosofía del estagirita, se puede consultar también el texto de Hugo Ochoa “Los sentidos de la *physis* en Aristóteles” (Ochoa, 2016).

Pero en otro sentido es la figura y la forma específica que se ajusta a su definición»¹⁵⁹. La naturaleza es pues el principio del moverse o del reposar presente en aquellas cosas que lo tienen en sí y por sí mismas y no por concurrencia¹⁶⁰. Expresado de manera más precisa, la materia primaria que subyace a cada una de las cosas que contiene el principio del movimiento, y la forma y la figura de las cosas que se corresponden con el principio del movimiento intrínseco, se adecúan a las cosas que son naturales.

El estagirita era del parecer que «nunca hubo un tiempo, ni lo habrá, en que el movimiento no existió o no va a existir» (Aristóteles, 1996b: 252b); razón por la cual, las cosas del universo están atadas indefectiblemente a la idea de fluencia, y, por ello, a la idea de que la *physis* es en sí misma y esencialmente un principio de movimiento. El movimiento, pues, es «la actualización de lo movable en cuanto movable, y ello acontece por contacto de lo que mueve, de manera que esto también es afectado simultáneamente» (Aristóteles, 1996b: 202a). Las cosas naturales entran en contacto debido a su contigüidad; contigüidad que es la condición del constante intercambio que se produce por la proximidad de las cosas naturales: «todas las cosas capaces de obrar, de ser afectadas y de mover –y lo mismo las que son capaces de ser movidas– no son capaces en todos los casos sino cuando están en una cierta condición y próximas unas a otras» (Aristóteles, 1996b: 251a).

¹⁵⁹ Puede notarse la referencia a la noción de movimiento y a la de reposo, pero nosotros aquí ahondamos en la noción de cambio y de traslación. Estos temas pueden encontrarse, particularmente, en el libro I de *Sobre el Cielo* (Aristóteles, 1996a).

¹⁶⁰ Nos adherimos a la traducción de José Luis Calvo Martínez del grupo de palabras derivadas de τὸ συμβεβηκός οὐ συμβαίνειν como “atributo concurrente”, “concurrencia” o “concurrir como atributo” en lugar de *accidente*, porque estamos de acuerdo con que éste último término puede conducir a entender la concurrencia de atributos como algo luctuoso, fortuito o negativamente contingente (Calvo Martínez, J. L., 1995, 1996). De hecho, la idea de la concurrencia de atributos nos parece más explicativa y elude el calificar las cualidades de las cosas, tal como entiende Aristóteles en *Metafísica* 1065^a, pues afirma que συμβεβηκός (Symbebekos) es «lo que sucede, pero no siempre y por necesidad ni generalmente» (Aristóteles, 1987: 569).

De acuerdo con lo anterior, existen cosas que mueven, y cosas que son movidas¹⁶¹. Lo que mueve, aquello activo denominado *agente*, y lo movido, aquello que es afectado por lo que mueve y que se denomina *paciente*. El primero imprime movimiento al segundo que recibe a manera de afectación los efectos de la *agencia*. Sin embargo, tanto la *agencia* como lo movido son afectados simultáneamente en tanto se produce en ambos una actualización según la naturaleza del objeto moviente como según la del objeto movido (Aristóteles, 1996b: 202a). Ahora bien, se pregunta el estagirita si aquello que es movido participa del movimiento, o si por el contrario es afectado exteriormente por otra cosa que lo mueve, razón por la cual estaría siendo afectado por un movimiento exterior que, a manera de *βία*, lo fuerza a moverse sin su concurso. Nos dice Aristóteles:

Entre las cosas que mueven y son movidas, unas mueven y son movidas por concurrencia y otras en sí mismas [...] Entre las «en sí», (1) unas son movidas por sí mismas y (2) otras por otro agente; y entre estas últimas, (a) una por naturaleza y (b) otras por fuerza y contra naturaleza. Y es que (1) lo que es movido ello mismo y por sí mismo, se mueve por naturaleza, como, por ejemplo, cada uno de los animales [...] También entre las cosas que son movidas por otro agente, unas son movidas por naturaleza y otras contra naturaleza (Aristóteles, 1996b: 225a).

Es en este punto en el que va surgiendo el vínculo entre la noción de movimiento y la de fuerza. Según el estagirita, existen cosas que son movidas en sí mismas, y, en ese sentido,

¹⁶¹ La convicción de Aristóteles es que el cambio, aunque se produce entre contrarios, necesita de un principio, a saber, el agente que es afectado por esos movimientos pero que sin embargo permanece durante el proceso. Dice Tomás Calvo Martínez: «En todo cambio, hay pues, algo que permanece, algo que desaparece y algo que aparece en lugar de esto último. Lo que aparece como resultado del cambio es denominado «forma» por Aristóteles; su contrario, es decir, el punto de partida del cambio, será obviamente la carencia de tal forma, carencia denominada por Aristóteles «privación»» (Calvo Martínez, T., 1978: 45-46).

son movidas por naturaleza, y otras que son movidas por la fuerza. Para comprender la significación y el uso de βία en el planteamiento aristotélico, importa acentuar que tienen naturaleza o son naturales todas las cosas a las que les subyace el principio del movimiento; mientras que la expresión “por naturaleza” o “según naturaleza” (κατὰ φύσιν) indica los atributos que concurren en toda cosa natural. Por ejemplo, en *Acerca de los cielos*, nos dice Aristóteles que no tiene sentido preguntarse si los objetos celestes que son perfectos e inmóviles son “por naturaleza”, justamente porque son inmóviles; no tiene sentido preguntarse por sus atributos concurrentes, pues aquellos son eternos e inmutables (Aristóteles, 1996a). Como la indagación del estagirita es relativa a las cosas naturales, es decir, a las que tienen naturaleza, esto es, a las que les subyace un principio de movimiento, una de sus inquietudes consiste en saber si el movimiento se da *kata physin* (κατὰ φύσιν) o *para physin* (παρὰ φύσιν), según la naturaleza o más allá de la naturaleza de la propia cosa. Lo que es tanto como decir que la pregunta apunta a saber si las cosas que se mueven lo hacen por sí mismas en cuanto tienen en sí mismas el principio del movimiento, o si por el contrario existen casos en que las cosas se mueven a causa de un movimiento que les viene del exterior y que no hace parte de su propia actividad moviente (contra naturaleza). Según Aristóteles, aunque el movimiento se dé *kata physin* o *para physin*, lo indiscutible es que se mueven, porque el movimiento todo de todas las cosas se da en la *physis* y es de la *physis*. De esto se puede colegir que los movimientos “por naturaleza” o naturales de las cosas de la *physis*, y los movimientos forzados, pueden distinguirse en virtud de que la cosa natural pueda, de manera no estorbada, perseguir su finalidad, en cuyo caso el movimiento se daría “según su naturaleza” (*kata physin*), y aquellos en que el movimiento al ser causado e impuesto por un agente externo estorba la finalidad del objeto que es movido, debe ser llamado un movimiento forzado o “contra naturaleza” (*para physin*) de la cosa o el ser movido.

De acuerdo con lo precedente, tenemos que la relación entre *physis* y movimiento es ineludible, y lo es porque «la naturaleza es un fin y un “aquello-para-lo-cual” (pues cuando siendo continuo el movimiento se produce un fin, este término último es también el “aquello-para-lo-cual”» (Aristóteles, 1996b: 194a). A lo que debe añadirse que, el “aquello-para-lo-cual”, «suele ser lo mejor y el fin de todo lo demás» (Aristóteles, 1996b: 195a)¹⁶². Por ello, importa tener en consideración que, cuando algo es impedido en el movimiento que lo conduce a su fin, estamos hablando de movimientos que fuerzan a esa algo a moverse de manera forzada.

2.1.2.2. El movimiento forzado y la necesidad

Establece Aristóteles que «Todo movimiento es forzado o por naturaleza; y precisamente si existe el forzado, necesariamente habrá el natural; el forzado es contrario a la naturaleza y el contrario a la naturaleza es posterior al natural» (Aristóteles, 1996b: 215a)¹⁶³. Si la *physis* es un principio intrínseco de movimiento que se dirige a un fin, y ese fin es lo mejor, la noción de fuerza indica que algo es movido contra-naturaleza (*para physin*). Sin embargo, no olvidemos que por mucho que una cosa pueda ser movida más allá o contra su naturaleza, lo cierto es que el movimiento lo es de las cosas de la naturaleza¹⁶⁴. A esto debemos agregar el aspecto de la finalidad o el-aquello-para-lo-cual se mueven las cosas. El movimiento forzoso obliga que la cosa sobre la cual se ejerce no pueda desarrollar la

¹⁶² Esto, en definitiva, revela el carácter teleológico de la perspectiva aristotélica. El movimiento de las cosas naturales no puede explicarse satisfactoriamente si se elude que el término de la cosa, su *telos*, su forma final o actualización, es lo que le da sentido a la idea misma de *physis* y movimiento. Afirma Tomás Calvo Martínez: «El movimiento no se explicará adecuadamente sino en función de su término, de la forma o actualización en que culmina» (Calvo Martínez, T., 1978: 47).

¹⁶³ Para un estudio de los tres sentidos de la anterioridad en Aristóteles, ver: (Mas Torres, 2003b: 118).

¹⁶⁴ Para una exposición muy clara de las distintas maneras de decirse el movimiento en Aristóteles, es decir, *metabolé*, *energeia* y *kinésis*, se puede recurrir al libro de Fernando Cubells, intitulado *El acto energético en Aristóteles* (Cubells, 1961).

actividad que le permitiría alcanzar la finalidad que hace que esa cosa o ese ser sea lo que es según su naturaleza. Por ello con lo forzoso (*tò biaíon*) se indica un movimiento que opera contra la tendencia de las cosas, que estorba u obstaculiza el movimiento por el cual pueden desarrollar las cosas su finalidad. Expresado de manera más precisa: «lo forzoso quiere decir hacer o padecer necesariamente, cuando no es posible seguir la misma tendencia a causa de lo que impone su fuerza» (Aristóteles, 1987: 1015b).

Habremos de resaltar entonces algunos aspectos del movimiento forzado. Lo primero, que el movimiento que se realiza por la fuerza siempre es posterior al movimiento que se realiza por la cosa o por el ser mismo; el movimiento natural es por tanto simple, único y anterior, mientras el forzado es múltiple, complejo y posterior al natural. No debe dejar de advertirse que la fuerza que supone que una cosa o ser vea estorbada la realización de su fin tiene por causa¹⁶⁵, justamente, la pluralidad de movimientos e intercambios que surgen de la contigüidad entre los objetos naturales. Y sobre lo que más importa incidir, a saber, el aspecto necesario de la fuerza y de sus movimientos. Recordemos que Aristóteles afirma que la fuerza se experimenta como una necesidad, ya que la cosa o el ser no es capaz de seguir su propia tendencia hacia la finalidad que le es natural. Como parte de la naturaleza, la fuerza se emparenta estrechamente con los fenómenos de la necesidad (*Ananké*), lo forzoso es necesario y por ello se padece, de allí que la fuerza sea una especie de necesidad. La necesidad se dice de varios modos, uno de los cuales refiere lo forzoso (*tò biaíon*), lo que se hace por la fuerza o contra la naturaleza. En ese sentido, también describe aquello que no puede ser de otro modo, o por lo cual no puede obrarse

¹⁶⁵ En sentido metafísico y filosófico, la causa habrá de entenderse como el argumento y la demostración por medio de la cual se da cuenta de las cualidades y características de las cosas y de los seres, además de las razones que explican los diversos modos como se da el intercambio entre ellas.

de otro modo¹⁶⁶. Resaltemos pues entonces lo que establece el estagirita: «y con razón se cree que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento conforme con el designio y con la reflexión» (Aristóteles, 1987: 1015a).

En *Metafísica* encontramos cinco sentidos de lo necesario (*tò anankaïon*)¹⁶⁷. El primero corresponde a lo que es necesario para vivir, o sin lo cual no se puede vivir; el segundo refiere lo necesario como aquello sin lo cual no se podría vivir bien; tercero, aquello que se impone por la fuerza y que es contrario al movimiento natural; el cuarto refiere que lo que *es* absolutamente no puede ser de otro modo, y el último es un sentido de la necesidad según el cual la demostración es posible solo de las cosas necesarias, pues lo que puede demostrarse de manera estricta no puede ser demostrado como lo contrario. En general, la necesidad representa lo imprescindible, lo irrenunciable, lo ineluctable, lo obligatorio, en suma, lo inevitable e irrevocable. En lo relacionado con Bía, la necesidad tiene la forma de aquello a lo que no es posible oponer resistencia: «Necesario es lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural» (Aristóteles, 1987: 1072b).

Al recordar que Pausanias relata que Bía comparte con Ananké el mismo templo en la Acrópolis de Corinto, encontramos un ejemplo de la importancia del vínculo milenario

¹⁶⁶ Aquí vale la pena enfatizar la sutil diferencia que hay entre lo forzoso (*tò biaïon*) y lo forzado (*biaïos*). El primero indica el sentido de la necesidad: lo forzoso obliga como lo necesario; el segundo refiere el movimiento o el acto producto de la necesidad de lo forzoso: lo forzado como movimiento-acto es una respuesta a lo forzoso.

¹⁶⁷ Presentamos los cinco modos como puede decirse la necesidad, añadiendo nosotros que puede hablarse de la necesidad desde una perspectiva vital o zoológica; otra en sentido ético-político; la tercera desde una mirada física; la cuarta en sentido ontológico, y la quinta y última se define por su enfoque lógico y retórico. Estas son pues las definiciones de necesidad en Aristóteles, tomadas de los distintos tratados: a) «aquello sin lo cual, por ser concausa, no se puede vivir» (*De las partes de los animales*, y también en *Ética Eudemia*); b) «aquellas cosas sin las cuales el bien no puede existir o producirse, o el mal no puede suprimirse o desaparecer» (*Ética*); c) «lo impuesto forzosamente [...] y la necesidad parece ser algo que no se deja persuadir, y con razón, ya que es lo contrario del movimiento que se ejecuta conforme a la elección y al razonamiento» (*Física*; *Acerca de la generación y la corrupción*); d) «Lo que no puede ser de otro modo que como es, decimos que es necesario que sea así» [...] «la necesidad es precisamente aquello por lo cual no se puede actuar de otro modo».

entre fuerza y necesidad, el cual, al parecer, es indisoluble en términos físicos, pero también en términos ontológicos. Y que lo necesario fuerce, quiere decir que lo que *es* absolutamente, no puede ser de otro modo.

2.2. Agresividad

En el aparte anterior abordamos la noción de fuerza con el propósito de conocer su significado y algunos de sus usos conceptuales. También, con la intención de establecer semejanzas y distinciones con el término violencia. Nos topamos con que la raíz del término latino violencia es *vis*, cuya significación refiere fuerza; y al ir más allá del término violencia descubrimos que *vis* es la transliteración del vocablo griego βία. Hurgando en el pasado de este último término, hallamos su presencia en algunos pasajes mitológicos de la antigua cultura griega, en los cuales βία es el nombre de la diosa que encarna la pura fuerza de la naturaleza, aquella que tiene un carácter obligatorio y compulsivo, y, que por ello, como la necesidad, no se deja persuadir. Paso seguido nos preguntamos si ese mismo significado y uso fue mantenido por Aristóteles en sus tratados, y vimos que las expresiones βία, βίαιος, τὸ βιαιόν o βιάζομαι, de hecho, se usan para designar tanto la fuerza, como lo forzado, lo forzoso o forzar. Desde la perspectiva metafísica aristotélica, es decir, desde su pretensión de dar cuenta del universo todo de las cosas, vimos que la fuerza refiere un modo de darse del movimiento en las cosas y entre las cosas a causa de la contigüidad que les es propia por tener la *physis* como principio. En el sistema aristotélico de las relaciones naturales, la fuerza es tanto un modo de darse el movimiento, como un acto del mismo tipo. Lo forzado es un modo de actuar de la cosa en correspondencia con la fuerza que se ejerce sobre ella, y que la obliga a alejarse de la realización de su fin. A partir de esta precisión sobre el significado y el uso

del término *Bía*, nos encontramos en el punto de afirmar que el término violencia no existe en el sistema verbal griego, y, por lo tanto, que su experiencia tal como nosotros la conocemos, tampoco.

A continuación pasaremos a abordar otro nombre de la violencia, a saber, la agresividad. Nos preguntamos si la agresividad es lo mismo que la agresión, tal cual la abordamos en el capítulo 1. También nos importa comprender si la agresividad puede ser equiparada con la violencia, y si es así, en qué sentido. Para ello, en primer lugar abordaremos el significado y el uso del término agresividad, y lo pondremos, en este mismo sentido, en relación con el de agresión, para ver qué diferencias pueden establecerse. En segundo lugar, expondremos que para hablar de agresividad habrá de tenerse en cuenta el psiquismo humano, tarea en la que, indiscutiblemente, habremos de ir de la mano de Sigmund Freud. En tercer lugar, presentaremos la ecuación agresividad/frustración, por ser esta asumida como una de las categorías conceptuales preferidas por algunas ciencias del comportamiento para explicar las conductas violentas. Todo lo anterior lo hacemos con el objetivo de ubicar la agresividad en el lugar que le corresponde en una pesquisa ética sobre la violencia.

2.2.1. Agresión y agresividad

Podemos atender al origen y significado de la palabra agresividad diciendo que proviene del latín *aggressio*, que refiere ataque. A su vez, la raíz de *aggressio* es el término *gressus*, que indica una marcha o un dirigirse hacia algo o alguien (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*1970). La Real Academia Española nos dice que agresión significa un «acto de acometer a alguien para matarlo, herirlo o hacerle daño», y que la

agresividad es «la tendencia a actuar o a responder violentamente» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2022). Así las cosas, la agresión toma forma como acto, y la agresividad como tendencia, y no obstante el significado de agresividad atendiendo a su origen latino, significa la cualidad de dirigirse hacia algo o alguien con la intención de atacar a ese algo o a ese alguien (*Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino*, 1970). De lo anterior se puede colegir que agresión y agresividad, indistintamente, se pueden usar para designar tanto el acto como la cualidad de dirigir un ataque que busca dañar.

De acuerdo con esta indistinción terminológica, observamos que, desde la literatura de las ciencias sociales, el uso que se le ha dado a los términos de agresión y agresividad, es uno de carácter equivalente; incluso, a estos términos se añade la palabra violencia para designar tanto la cualidad de atacar como el acto de agresión que busca dañar a otros. Agresión, violencia y agresividad se utilizan de manera indiferenciada para designar comportamientos violentos (Clastres, 2004; Latorre & Muñoz, 2010; Malo Ocejo, 2022; Pross, 1983; Sanmartín Esplugues, 2010). No pretendemos cambiar el curso de la utilización de estos términos, pero, por nuestra parte, y para efectos de comprensión del fenómeno de la violencia, afirmamos que tal indistinción nos parece problemática. Recordemos que en el capítulo anterior vimos que la agresión, tal cual ha sido abordada por la mayoría de enfoques biológicos, refiere unas pautas de comportamiento –heredadas y/o aprendidas– con vistas a lograr rendimientos adaptativos. De hecho, al revisar algunos textos clásicos de la etología notamos que, de manera excepcional, los autores equiparan agresión con agresividad cuando abordan los enfrentamientos en el mundo animal (Andreski et al., 1977; Lorenz, 1985; Lorenz et al., 1985; Wilson, 1997). Para el caso de algunos estudiosos de la violencia desde la perspectiva de las ciencias sociales o del comportamiento, la agresión y la agresividad son equiparables e, incluso,

intercambiables, de tal modo que en lugar del término agresión usan la palabra agresividad con las notas características del primero: «la agresividad es una conducta innata que se despliega automáticamente ante determinados estímulos y que, así mismo, cesa ante la presencia de inhibidores muy específicos. Es biología pura» (Sanmartín Esplugues, 2010). Puede que para efectos de conocer los mecanismos biológicos mediante los cuales el ser humano responde a las exigencias del medio en términos de supervivencia y de adaptación sea indiferente usar agresión o agresividad, pero en una exploración sobre los actos violentos es importante saber qué precede a la violencia, o si la violencia es ella misma una precedencia. Aún más, importa saber si la agresión como mecanismo reactivo ante situaciones que amenazan los recursos de supervivencia y de reproducción se puede equiparar con la agresividad humana, habida cuenta de que esta última, pocas veces, responde al mandato de la eficiencia biológica¹⁶⁸. Adicionalmente, creemos que estas distinciones interesan porque sin ellas se puede afirmar con total convicción que «la violencia es un recurso previsto y fomentado por la Naturaleza»¹⁶⁹. No. Lo que está previsto por la naturaleza es la agresión, incluso, algunas formas de agresividad humana, pero no la violencia, dado que esta parece quedar por fuera de los comportamientos movilizados por las fuerzas de la adaptación del individuo y del grupo.

¹⁶⁸ El psiquiatra Luis Rojas Marcos denomina la agresividad humana, distinta a la agresividad animal, como agresividad maligna, y con ella describe los actos violentos que los seres humanos cometen unos contra otros por pasión y no por instinto: «Los hombres matan por venganza, violan por dominio y se suicidan por desesperación, no por instinto. Las pasiones a menudo le dan significación a la vida» (Rojas Marcos, 1995: 208).

¹⁶⁹ Esta es una expresión del escritor Fernando Aramburo, la cual, nos parece, es consecuencia del uso indiscriminado de las palabras, tanto de los investigadores de la violencia como de los lectores de tales investigaciones. En la entrevista se le pregunta al autor por la fascinación que algunos jóvenes pueden sentir por la violencia, a lo que responde: «La respuesta es múltiple. La violencia se asocia con la aventura, puede proporcionar el beneplácito de la tribu y también otro tipo de satisfacciones, puede contribuir al triunfo y por tanto a una situación ventajosa, perjudica al odiado, ahorra trámites en la consecución de objetivos, etc. La violencia es un recurso previsto y fomentado por la Naturaleza. Lo que no es natural, sino una creación cultural humana, es la convivencia pacífica en torno a unas normas que son iguales para todos: lo que solemos llamar democracia» (Aramburu, 2020).

Y es que la equiparación de los términos lleva al uso de sus significaciones a la manera de un *mélange*, en el cual se asume que la violencia es un mero correlato de la agresión; lo que naturalmente puede llevarnos a la conclusión de que lo biológico encuentra su idéntica correspondencia en la esfera de los asuntos éticos y políticos. Todavía más, podríamos enfatizar en que la diferencia entre agresión y agresividad es que la primera es un acto y la segunda una tendencia, añadiendo además que esta última necesita de una intención de dañar y hacer sufrir a otros. Pero el problema ya no es simplemente que la una se distinga por los efectos nocivos del acto, sino que la agresión parece no encajar dentro de los límites de las acciones propiamente humanas que tienen por meta la obtención de fines secundarios de los cuales están ausentes las meras ventajas adaptativas. Fines secundarios, que pueden tener por nombre riqueza, poder, prestigio o reconocimiento, y que, a manera de motivaciones, impulsan la acción humana, pero por los cuales sería inimaginable esperar que los animales se asesinen o torturen unos a otros. Siguiendo la línea de reflexión de Albert Camus, no es esperable que los animales tengan tanta pasión por ellos mismos que hagan de su agresión un arma para la destrucción cruenta y masiva de sus congéneres¹⁷⁰.

De modo que la agresividad como tendencia y cualidad de hacer daño a otros, entra a formar parte de los fenómenos humanos en la medida en que se caracteriza por la intención deliberada de menoscabar a otros. No vamos a entrar en una explicación fenomenológica de la intencionalidad de la conciencia, sobre todo porque nos parece

¹⁷⁰ Dice Albert Camus que, aunque la pasión que los hombres pueden experimentar por la idea de la humanidad surja de fuentes distintas como el cálculo de intereses o la confianza en la bondad de la naturaleza humana, lo cierto es que ese amor por el hombre puede producir una obnubilación del juicio tal que las matanzas y las masacres se vean justificadas: «Los campos de esclavos bajo el estandarte de la libertad, las matanzas justificadas por el amor al hombre o la inclinación a lo superhumano dejan sin amparo, en cierto sentido, al juicio. El día que el crimen se acicala con los restos de la inocencia, de resultados de una curiosa inversión que es propia de nuestro tiempo, es la inocencia la que se ve forzada a procurar sus justificaciones» (Camus, 2022).

suficiente con tener en cuenta que la *intentio*, para el caso de la violencia, y parece que también para algunos casos de agresividad, designa un curso de acción que proviene del interior del agente, y que, en ese sentido, ha sido deliberado y voluntario. Razón por la cual estamos de acuerdo con que la agresividad, distinta de la agresión, requiere de lo que Philippe Castets denomina una «disposition psychique» (Castets, 2011: 31).

2.2.2. La agresividad como una disposición psíquica

En línea con los hallazgos de la teoría evolucionista, Sigmund Freud suscribió la necesidad de emprender una caracterización del proceso de la vida orgánica en general y de la evolución del individuo en particular. No obstante, estaba convencido de que para entender el desarrollo de la cultura humana era necesario elaborar una caracterización de la articulación entre los dos primeros procesos. Respecto a la caracterización de la vida orgánica, Freud comprendió que existen impulsos que llevan a la conservación de la vida, tanto en términos de reproducción como de defensa ante las amenazas externas; también concluyó, que existen mociones cuyo objetivo es devolver lo vivo a un estado inorgánico originario. De hecho, en *El malestar en la cultura*, afirma Freud, que:

Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida (Freud, 1992c: 114-115).

De ese modo, Eros y Tánatos fueron los nombres mediante los cuales Freud bautizó los impulsos de vida y muerte presentes en todos los fenómenos de la vida orgánica. Mientras el primero parece insuflar los mecanismos de la preservación, el segundo se dedica a hacer retornar lo vivo a su estado inorgánico, es decir, a la muerte. Aunado a lo anterior, Freud consideró como un hallazgo relevante el descubrimiento de que estos dos impulsos no se presentan por separado, sino que operan simultáneamente en cada ser vivo, que ambos se relacionan de tal modo que Eros puede estar al servicio de Tánatos, y este al servicio de Eros. Si bien el impulso de muerte se dirige a la destrucción y la disolución, lo cierto es que Tánatos contribuye a destruir a otros seres u organismos del exterior para que Eros cumpla su función de conservación de la vida. Y, de manera inversa, Eros contribuye a la función de Tánatos en tanto vela porque el ciclo vital llegue a su cumplimiento, es decir, a la muerte (Freud, 1992b). De hecho, sostiene Freud en *El yo y el ello*, que:

Con cada una de estas dos clases de pulsiones se coordinaría un proceso fisiológico particular (anabolismo y catabolismo); en cada fragmento de sustancia viva estarían activas las dos clases de pulsiones, si bien en una mezcla desigual, de suerte que una sustancia podría tomar sobre sí la subrogación principal del Eros (Freud, 1992f: 42).

Los impulsos de reproducción e incremento de la vida son obra de Eros; los impulsos de disgregación que conducen hacia la destrucción son labor de Tánatos. Pero como en cada ser vivo la pulsión de vida se enfrenta a la pulsión de muerte, resulta que dicha tensión es constitutiva del modo como cada organismo experimenta su relación con el medio ambiente que lo aloja; lo que es tanto como decir que al interior de cada organismo se

vive una lucha erótico-tanática, al tiempo que esa lucha se libra entre el organismo y la naturaleza de la que hace parte.

Ubicándose pues en la óptica de la biología evolucionista, Freud pretende abordar los fenómenos de la psique humana. Y aunque se podría estar tentado a establecer analogías entre el mundo orgánico y el mundo humano, la pesquisa sobre el papel que juegan los impulsos de vida y muerte en la configuración de la vida psíquica no habrá de hacerse mediante meras transposiciones o analogías. De allí que, poniéndose en guardia frente a la tentación de las analogías que pueden simplificar la complejidad de la psique humana, Freud se pregunte: «¿tenemos derecho a suponer la supervivencia de lo originario junto a lo posterior, devenido desde él?» (Freud, 1992c: 69). Lo originario es, tanto los mecanismos biológicos mediante los cuales los individuos se enfrentan agresivamente a las potencias de la naturaleza y a los otros individuos que amenazan los rendimientos adaptativos de la supervivencia, como los mecanismos de mantenimiento de la especie mediante la reproducción. Lo posterior, la vida psíquica propiamente humana que se suscita al interior de las comunidades primitivas, y la que ulteriormente se integrará en sociedades desarrolladas mediante la cultura. La pregunta de Freud parecer ser entonces, qué tanto informan los atavismos primitivos sobre las conductas de los ciudadanos de países desarrollados, industrializados y cultos de su época. A lo que Freud ofrecerá una respuesta que se mantendrá casi intacta a lo largo de su obra: «lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno», en virtud de lo cual, «los estados primitivos pueden restablecerse siempre» (Freud, 1992b: 287). Para mejor decir, en la psique humana se mantiene lo originario de lo cual ella deviene, a saber, la tensión entre los impulsos de vida y los impulsos de muerte. Y aunque no haya necesidad de transpolar

analógicamente lo biológico a lo humano, lo cierto es que para Freud se opera en este proceso una continuidad.

Esa tensión primitiva ya no se resuelve mediante la mera descarga de las mociones que buscan satisfacerse hacia el exterior; la cultura consiste justamente en domeñar los impulsos que puedan conducir a la disolución de los vínculos sociales. Por ello, Freud sostiene que la cultura es «toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales» (Freud, 1992c: 88), cuyo desarrollo ha surgido por «la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planteada por Eros e incitada por Ananké [...]; y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente» (Freud, 1992c: 135). Y aunque parece que la cultura no puede eludir a Ananké, en el sentido de cumplir los mandatos biológicos de la supervivencia y la reproducción, lo hace no obstante bajo sus propios términos, aspira a volver inocua la pulsión de muerte que se manifiesta mediante la violencia y agresividad entre los seres humanos (Freud, 1992c).

La cultura aparece entonces como el núcleo articulador de toda modificación posible de lo instintivo en lo pulsional humano¹⁷¹. Modificación que tiene por objetivo que los individuos particulares se unan a otros individuos, creando así comunidades, y que estas unidades mayores sean capaces de integrar en ellas a los individuos aislados, incrementando de ese modo el poder de la comunidad y la convivencia civilizada dentro

¹⁷¹ El concepto *Trieb*, elegido por Sigmund Freud para hablar de los esfuerzos orgánicos y anímicos llevados a cabo en la dinámica psíquica humana, se diferencia del término *Instinkt*, con el cual refiere los comportamientos que se derivan de pautas heredadas o aprendidas de manera primitiva, y cuyos fines están predeterminados de manera natural. De hecho, en *Más allá del principio de placer*, afirma Freud que «una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras *externas*; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica» (Freud, 1992d: 36); o como lo expone Paulina Corsi, el *Trieb* entraña un cierto empuje que hace al organismo tender hacia un objeto y un fin, no prefijados, con el fin de obtener satisfacción pulsional (Corsi, 2002).

de ella. Si bien el lazo libidinal, como una de las fuerzas de Eros, se corresponde con el mandato sexual¹⁷² de la vinculación que permite el mantenimiento de la unidad, el impulso de disolución deviene en pulsión agresiva. De hecho, según Freud, «la pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte» (Freud, 1992c: 117). En virtud de ello, el mantenimiento de los vínculos eróticos y los lazos libidinales entre los individuos de la comunidad es un constante reto, un permanente e inacabado desafío. Así, para mantener los lazos libidinales de la asociación humana, la cultura tiene por función reprimir las pulsiones de destrucción que constituyen los sustratos más básicos del comportamiento humano; la cultura con sus diques morales y religiosos impone a los seres humanos, siempre, y debido a la necesidad de mantener los vínculos erótico-sociales, un aplazamiento de la pulsión de muerte que, a manera de tendencia agresiva, busca desplegarse en la destrucción. Y como «se dice que las pulsiones de vida y de muerte están «entrelazadas»; las segundas, imperceptibles cuando actúan en el interior del ser, se manifiestan cuando son dirigidas hacia el exterior» (Castets, 2011)¹⁷³,

¹⁷² Importa referir una de las reflexiones freudianas en la que los impulsos sexuales ligados a las funciones reproductivas se separan de las pulsiones provenientes de Eros. Esto lo podemos encontrar en el pie de página 27 del aparte VI del texto *Más allá del principio del placer*: «Supimos qué eran las «pulsiones» sexuales por su relación con los sexos y con la función de reproducción. Y después conservamos ese nombre cuando los resultados del psicoanálisis nos obligaron a aflojar el nexo de esas pulsiones con la reproducción. Con la tesis de la libido narcisista y la extensión del concepto de libido a la célula individual, la pulsión sexual se nos convirtió en Eros, que procura esforzar las partes de la sustancia viva unas hacia otras y cohesionarlas; y las comúnmente llamadas pulsiones sexuales aparecieron como la parte de este Eros vuelta hacia el objeto. Según la especulación, este Eros actúa desde el comienzo de la vida y, como «pulsión de vida», entra en oposición con la «pulsión de muerte», nacida por la animación de lo inorgánico. La especulación busca entonces resolver el enigma de la vida mediante la hipótesis de estas dos pulsiones que luchan entre sí desde los orígenes. Menos abarcable es quizás el cambio experimentado por el concepto de «pulsiones yoicas». Originariamente llamamos así a todas aquellas orientaciones pulsionales que nos resultaban menos conocidas, que podían diferenciarse de las pulsiones sexuales dirigidas al objeto; pusimos las pulsiones yoicas en oposición a las pulsiones sexuales, cuya expresión es la libido. Más tarde entramos en el análisis del yo y discernimos que también una parte de las «pulsiones yoicas» es de naturaleza libidinosa y ha tomado por objeto al yo propio. Estas pulsiones de autoconservación narcisistas debieron computarse, entonces, entre las pulsiones sexuales libidinosas. La oposición entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales se convirtió en la que media entre pulsiones yoicas y pulsiones de objeto, ambas de naturaleza libidinosa. Pero en su lugar surgió una nueva oposición entre pulsiones libidinosas (yoicas y de objeto) y otras que han de estatuirse en el interior del yo y quizá puedan pesquisarse en las pulsiones de destrucción. La especulación convirtió esta oposición en la que media entre pulsiones de vida (Eros) y pulsiones de muerte» (Freud, 1992d: 59).

¹⁷³ Cita original: «les pulsions de vie et de mort sont dites "intriquées"; les seconds, imperceptibles lorsqu'elles œuvrent au-dedans de l'être, se manifestent lorsqu'elles sont tournées vers l'extérieur» (Castets, 2011).

justamente la función represora de la cultura tiene por función domeñar la agresividad propia a los atávicos impulsos tanáticos. Afirma Freud respecto al atavismo de la violencia y la agresión, que,

con todos sus empeños, este afán cultural no ha conseguido gran cosa hasta ahora.

La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana (Freud, 1992c: 109).¹⁷⁴

Y es que aunque la cultura pretenda yugular la agresión, ésta ya está vinculada a la configuración psíquica de los individuos y de la especie, por la sola razón de que, según Freud, el yo se alarga hacia adentro durante el proceso de su represión. Dicho de otro modo, la agresión dirigida hacia el exterior que no logra descargar sus tensiones a causa de los diques culturales se vuelve hacia el interior del sujeto, siendo «reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio» (Freud, 1992d: 119). Si bien la vuelta que opera la agresión desde el exterior al interior del yo se convierte en agresividad contra el propio yo y contra los otros, no puede eludirse que la carga pulsional que retorna al yo surte también el efecto socializador de la culpa y del arrepentimiento¹⁷⁵. No interesa

¹⁷⁴ En la carta abierta que Sigmund Freud le dirige a Albert Einstein sobre la pregunta *¿Por qué la guerra?*, afirma que la fuerza y la violencia han sido los medios que desde antiguo han usado los seres humanos para resolver sus disputas; desde las hordas primitivas hasta los estados nacionales. Por ello también sostiene que uno de los pasos decisivos en el camino de la civilización de la humanidad ha sido la sustitución de la fuerza y la violencia por el derecho, no obstante, anota el austriaco que no puede olvidarse que el derecho requiere para su cumplimiento el uso de la fuerza, o por lo menos la amenaza de su uso. Afirma Freud: «Este es un hecho que debemos tener en cuenta: el derecho y el poder van inevitablemente de la mano, y las decisiones jurídicas se aproximan más a la justicia ideal que demanda la comunidad (en cuyo nombre e interés se pronuncian dichos veredictos) en tanto y en cuanto esta tenga un poder efectivo para exigir respeto a su ideal jurídico» (Freud, 1992a: 189).

¹⁷⁵ Parece que para Freud la conciencia moral recorre varias etapas, una de las cuales es aquella en que el niño, sin discernir naturalmente entre lo bueno y lo malo, no obstante por miedo a la pérdida del amor del padre hace lo que la autoridad del padre demanda. Solo cuando esa autoridad es introyectada, independientemente del miedo a la pérdida del padre, es que la culpa por hacer algo malo se vuelve una

ahondar en las maneras como esa vuelta al yo toma forma, particularmente bajo la lógica del sadismo y del masoquismo¹⁷⁶; no obstante, como nuestro cometido es entender la violencia bajo la óptica psíquica de la agresividad, podemos retener lo que Freud afirma en su texto *El problema económico del masoquismo*, cuando refiere que la vuelta de la agresividad hacia el interior del individuo

ocurre regularmente a raíz de la sofocación cultural de las pulsiones, en virtud de la cual la persona se abstiene de aplicar en su vida buena parte de sus componentes pulsionales destructivos. Cabe imaginar que esta parte relegada de la pulsión de destrucción salga a la luz como un acrecentamiento del masoquismo en el interior del yo (Freud, 1992e: 175).

instancia propiamente psíquica, aquella denominada por Freud *super yo*. Sostiene Freud en *El malestar en la cultura*: «En ese momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto, y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos. La situación parece haber dejado de ser seria en lo objetivo {*real*}, pues se creería que el superyó no tiene motivo alguno para maltratar al yo, con quien se encuentra en íntima copertenencia. Pero el influjo del proceso genético, que deja sobrevivir a lo pasado y superado, se exterioriza en el hecho de que en el fondo las cosas quedan como al principio. El superyó pena al yo pecador con los mismos sentimientos de angustia, y acecha oportunidades de hacerlo castigar por el mundo exterior» (Freud, 1992c: 121). Más adelante, Freud sintetiza la génesis de la culpa y la conciencia moral en estos términos: «La secuencia temporal sería, entonces: primero, renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa –pues en eso desemboca la angustia frente a la pérdida del amor, ya que el amor protege de esa agresión punitiva–; después, instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral. En el segundo caso, hay igualación entre la mala acción y el propósito malo; de ahí la conciencia de culpa, la necesidad de castigo. La agresión de la conciencia moral conserva la agresión de la autoridad» (Freud, 1992c: 123).

¹⁷⁶ El tratamiento del problema del masoquismo y del sadismo es tratado particularmente en *El problema económico del masoquismo*. La referencia completa al proceso del regreso de la agresión hacia el interior del individuo, y la distribución de la energía pulsional distribuida en las tres estancias del yo, es como sigue: «La reversión del sadismo hacia la persona propia ocurre regularmente a raíz de la sofocación cultural de las pulsiones, en virtud de la cual la persona se abstiene de aplicar en su vida buena parte de sus componentes pulsionales destructivos. Cabe imaginar que esta parte relegada de la pulsión de destrucción salga a la luz como un acrecentamiento del masoquismo en el interior del yo. Empero, los fenómenos de la conciencia moral dejan colegir que la destrucción que retorna desde el mundo exterior puede ser acogida por el superyó, y aumentar su sadismo hacia el yo, aun sin mediar aquella mudanza. El sadismo del superyó y el masoquismo del yo se complementan uno al otro y se aúnan para provocar las mismas consecuencias. Opino que sólo así es posible comprender que de la sofocación de las pulsiones resulte –con frecuencia o en la totalidad de los casos– un sentimiento de culpa, y que la conciencia moral se vuelva tanto más severa y susceptible cuanto más se abstenga la persona de agredir a los demás» (Freud, 1992e: 175-176).

El retorno de la pulsión de muerte a su cuartel central, esto es, al yo, parece explicar gran parte del funcionamiento de la vida anímica humana. Explica las disposiciones psíquicas requeridas para el despliegue de la agresión como un patrimonio del mundo orgánico y animal, y de la agresividad como la cualidad de hacer daño a otros o a sí mismo bajo una moción pulsional interna que manda destruir. De allí que, en su texto *¿Por qué la guerra?*, Freud concluya que la agresividad humana «es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano» (Freud, 1992a: 117). Dicho de otro modo, la pulsión de destrucción, al no verse completamente satisfecha en el ejercicio de la agresión externa, y al retornar al interior del individuo mediante comportamientos autodestructivos y masoquistas, expresa la innegable «ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas» (Freud, 1992c: 61).

Por lo anterior se entiende que cualquier teoría sobre la psique humana no pueda eludir las investigaciones y los hallazgos clínicos de Sigmund Freud en materia de agresión y agresividad. Las claridades que este autor ofreció alrededor de las pulsiones de muerte y destrucción, y de los mecanismos que alrededor de ellas se tejen en términos de subjetividad e intersubjetividad, todavía hoy constituyen el *background* de cualquier teoría psicológica o sociológica que pretenda dar cuenta de aquellos fenómenos en los que la agresividad, la violencia y la crueldad parecen ser los principios mismos de la acción.

2.2.3. Agresividad y frustración

Teniendo en consideración que la agresividad necesita de una disposición psíquica, desde la psicología se han ofrecido algunas maneras de calificarla según se dirija

intencionadamente *por algo* o *contra algo*. De la agresividad *por algo* o dirigida hacia algo puede decirse que es una actitud que lleva a un curso de acción que tiene por objetivo obtener algo que no implica el daño de otros; este sería un curso de acción de tipo constructivo que indica el ímpetu, el valor o el arrojo que se requiere para acometer acciones que son valiosas como expectativas personales (Latorre & Muñoz, 2010: 31). De la agresividad dirigida *contra algo* puede decirse que es un comportamiento de tipo destructivo que tiene por objetivo dañar a otros; este tipo de agresividad suele manifestarse de forma continuada, intermitente o impulsiva, pero, como quiera que sea, se afirma que su destructividad «constituye una potencialidad de la violencia»¹⁷⁷ (Latorre & Muñoz, 2010: 32).

No obstante la anterior distinción, nos parece que calificar la agresividad de constructiva solo tiene la funcionalidad de comprender el opuesto en dirección al cual se le ubica, esto es, la agresividad destructiva. Recordemos que el carácter de *gressus* subyacente a toda agresión o agresividad indica la cualidad de un dirigirse hacia algo o alguien con la intención de acometerlo, por lo que la aparente positividad con la que pretende describirse la agresividad constructiva puede resolverse de una manera más simple, indicando toda acción intencionada que tiene por propósito obtener algo sin hacer de los otros el instrumento o el objeto mediante el cual se logran expectativas particulares de manera violenta. Dicho de otro modo, no es necesario hablar de una agresividad constructiva cuando se trata de describir acciones valerosas, enérgicas o resolutivas, sean estas

¹⁷⁷ Según Latorre y Muñoz, la agresividad destructiva puede se puede expresar de manera continuada cuando se presenta «de modo insistente, frío, metódico, racionalizado, encauzado por vías tortuosas e insidiosas»; intermitente cuando «el impulso destructor discurre a ráfagas. Nace de una elevada excitabilidad afectiva con tendencia a descargas motóricas»; y la agresividad impulsiva «se caracteriza por desembocar en el acto agresivo de forma súbita e inopinadamente ante un estímulo objetivamente poco relevante» (Latorre & Muñoz, 2010: 32). Como se verá, nuestra lectura resalta que el verdadero potencial de violencia descansa en la agresividad continuada.

individuales o colectivas. Para nuestro caso, nos basta con no perder de vista que la agresividad parece ser una disposición psíquica o anímica que busca objetos, seres o personas *contra* los cuales erigirse en términos de dominio, destrucción o daño, razón por la cual la agresividad que nos interesa es la que constituye una potencialidad de violencia.

Para entender mejor la potencialidad de violencia que entrañan las disposiciones psíquicas agresivas, quizá pueda servirnos la idea de que la agresividad humana se explica en virtud de su relación con otro estado mental, la frustración. Recordemos que Freud estableció un precedente relevante en materia del análisis psicológico de las conductas humanas al presentar la profunda frustración que supone una descarga fallida de las pulsiones tanáticas hacia el exterior del sujeto. Si los objetos exteriores, cargados libidinalmente por el sujeto no cubren la demanda pulsional requerida, la moción pulsional retorna al yo de manera amplificada. Siguiendo la perspectiva psicoanalítica, John Dollard y algunos de sus colegas (Dollard et al., 1961) continuaron el análisis de los fenómenos sociales asociados a la agresividad, y sostuvieron que la *«agresión es siempre una consecuencia de la frustración»*. Más específicamente la proposición es que la ocurrencia de comportamiento agresivo siempre presupone la existencia de frustración y, contrariamente, que la existencia de frustración siempre conduce a alguna forma de agresión» (Dollard et al., 1961: 1)¹⁷⁸. Si bien Dollard sostuvo que los resultados producto de sus estudios e investigaciones ofrecían la posibilidad de sostener una hipótesis y no una teoría comprobada de los mecanismos de la agresividad, lo cierto es que su premisa central ha entrado a formar parte del acervo epistemológico de cualquier teoría psicológica sobre la agresividad y la violencia, a saber, allí donde la frustración ocurre,

¹⁷⁸ Cita original: «Aggression is always a consequence of frustration. More specifically the proposition is that the occurrence of aggressive behavior always presupposes the existence of frustration and, contrariwise, that the existence of frustration always leads to some form of aggression» (Dollard et al., 1961: 1).

la agresión será la respuesta predecible, y, a su vez, allí donde se ha presentado la agresión, la frustración ha sido irremediablemente su desencadenante (Dollard et al., 1961: 2-3).

Según los continuadores de la lectura psicoanalítica de la agresividad, los comportamientos violentos no son solo la reacción a un estímulo exterior que le impide al individuo alcanzar sus metas; la frustración se puede producir por otros factores que van más allá de lo meramente biológico o de lo meramente cultural; la frustración puede producirse, en efecto, por un evento fortuito o una condición precedente que puede haber sido observada o inferida por el sujeto, y tales condiciones preferentes pueden ser imágenes, ideas o motivos. La frustración puede ser ocasionada por creencias, sentimientos o símbolos que le prometen al individuo una recompensa que no llega o que ha sido bloqueada por otros. A esto Dollard lo denomina los “instigadores de la frustración”. De allí que este autor sostenga que la frustración no es más que la interferencia entre una secuencia de respuestas que se dirigen a un fin establecido previamente como positivo por el sujeto (Dollard et al., 1961: 6). De modo que si los instigadores de frustración desaparecen, lo predecible es que la agresividad también, lo que es tanto como decir que la consecución de una meta-respuesta reduce los instigadores¹⁷⁹, quienes previamente parecían tener el poder de bloquear el logro de la meta y, por tanto, llevar a una conducta agresiva¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Según Dollard, la instigación «is a quantitative concept», y para comprender su papel en la frustración habrá de tenerse en cuenta que *the strength of instigation* «is measured by the degree to which the instigated response competes successfully with simultaneously instigated incompatible responses, or in different technical words, by the prepotency of the instigated responses» (Dollard et al., 1961: 4).

¹⁸⁰ La definición que Dollard ofrece de *goal-response* es como sigue: «that reaction which reduces the strength of instigation to a degree at which it no longer has much of a tendency to produce the predicted behavior sequence» (Dollard et al., 1961: 6).

Este modo de entender la agresividad se asemeja a lo que el psiquiatra Pablo Malo Ocejó denomina “agresividad reactiva”, esto es, aquel comportamiento en el que se observan cualidades impulsivas, afectivas, hostiles, defensivas o emocionales (Malo Ocejó, 2022: 115). Para Malo, este tipo de agresividad es «caliente», porque aparece como «respuesta a una amenaza o a un suceso frustrante y el objetivo es eliminar el estímulo que lo provoca. Se asocia siempre con la ira, con un aumento brusco de la estimulación simpática, un fallo de la regulación cortical y un cambio fácil entre dianas» (Malo Ocejó, 2022: 115)¹⁸¹. Si bien este tipo de agresividad destructiva puede tener como diana a la persona que haya, de manera real o supuesta, podido interferir en el logro de la meta-respuesta, Dollard indica que el daño personal no es el destino inevitable de la agresividad, sino que esta puede buscar respuestas sustitutas tales como dar una puñetazo en la mesa, lanzar algo contra la pared, proferir un grito de desesperación, impotencia o un insulto (Dollard et al., 1961: 8-9). De modo que si bien la agresividad caliente parece constituir una potencialidad de violencia por las maneras como se expresa, no está destinada a serlo por la simple razón de que lo importante es “quitarse de encima” (*sic*) la emoción que suscita la frustración. Aparece aquí un vínculo con lo que el sociólogo francés Michel Wieviorka afirma respecto a los actos agresivos desplegados de manera «caliente», pues para él demuestran que la persona no tiene plan deliberado alguno, no busca en principio ningún beneficio, sino que expresan «sentimientos que se cristalizan en una situación particular, paroxística, y donde pueden intervenir, eventualmente mezclados, el miedo, la cólera, los sentimientos de desamparo o abandono y la exasperación, y que se fijan en personas o bienes materiales, eventualmente con una fuerte carga simbólica» (Wieviorka, 2004: 204)¹⁸².

¹⁸¹ Para una comprensión de la agresividad desde la perspectiva neurobiológica, ver: (Malo Ocejó, 2022; Sanmartín, 2001, 2004).

¹⁸² Cita original: «sentiments qui se cristallisent á l’occasion d’une situation particulière, paroxystique, et où peuvent intervenir, éventuellement mêlés, la peur, la colère, le sentiment de déréluction ou d’abandon,

Otro modo de comprender las manifestaciones de la agresividad destructiva, por oposición a la caliente, impulsiva y reactiva, es la agresividad proactiva, calificada también como «fría». Dice Malo Ocejó al respecto: «La agresión proactiva se ha llamado también instrumental, predatoria, premeditada, ofensiva o agresión «fría»» (Malo Ocejó, 2022: 115). Sus características indican que el sujeto que ha sufrido una frustración no reacciona de manera impulsiva, sino que, controlando sus emociones, disminuye la excitación y planea ataques futuros mediante los cuales ejecutará el daño que considera adecuado al tamaño de sus vejaciones. Michel Wieviorka, por su parte, afirma que la violencia «fría» tiene el sello de la instrumentalidad y la búsqueda de beneficios secundarios distintos a la mera expresión caliente de la frustración: «La violencia fría adquiere la apariencia de una conducta racional, eventualmente asociada a un pensamiento, a una doctrina, a un proyecto que anima al actor y a partir del cual pone en obra estrategias y tácticas basadas en un modo de organización más o menos metódico» (Wieviorka, 2004: 205)¹⁸³.

Para lo que concierne a nuestra investigación, importa destacar que la agresividad caliente, si bien tiene un evidente potencial de violencia en el momento en que podría dirigirse hacia personas, lo cierto es que sus manifestaciones no necesariamente ubican a otras personas como el objeto de la agresividad, pues, como ya vimos, la persona puede buscar respuestas sustitutas que eviten precisamente el daño. No quiere decir esto que la agresividad caliente esté totalmente desligada de la violencia, pero es que nos parece que

l'exaspération qui se fixent sur des personnes ou des biens matériels, éventuellement à forte charge symbolique» (Wieviorka, 2004: 204).

¹⁸³ Cita original: «La violence froide prend d'allure d'une conduite rationnelle, éventuellement associée à une pensée, une doctrine, un projet qui animent l'acteur et à partir desquels il met en œuvre stratégies et tactiques en s'appuyant sur un mode d'organisation plus ou moins méthodique» (Wieviorka, 2004: 205).

la mera reacción a un estímulo de privación o de frustración no explica el fenómeno de la violencia¹⁸⁴. Esta idea podemos apoyarla en diversos estudios sobre la ecuación frustración-agresividad que han falseado la idea de que toda conducta agresiva es desencadenada por una situación de violación de expectativas positivas supuestas por los sujetos (Mustaca, 2018). Para mayor abundamiento, Alba Elisabeth Mustaca sostiene:

Hay evidencias de que, tanto la frustración como los eventos aversivos, pueden crear inclinaciones hacia la violencia, mediatizada por la activación generalizada o una afectividad negativa, pero que puede inhibirse por cuestiones culturales, de personalidad, situacionales, del contexto o de aprendizajes previos. Por lo cual, la hipótesis frustración —> agresividad, si bien fue confirmada en muchas investigaciones [...] tienen una vigencia relativa, no solo con diseños experimentales, sino también cuando se extrapola a contextos sociales o políticos (Mustaca, 2018: 76).

De acuerdo con lo anterior, habremos de establecer que si bien los fenómenos de la agresividad destructiva son relevantes para comprender algunos comportamientos violentos, no explican sin embargo el fenómeno de la violencia tal como lo estamos abordando en este trabajo. Por ello, para finalizar este aparte sobre la agresividad, presentaremos algunos elementos que nos parecen relevantes.

En primer lugar, aunque para el caso de la agresión «los mecanismos de animales inferiores se han conservado en nosotros por lo menos parcialmente» (Malo Ocejo, 2022: 116), esa parcialidad es la que justamente importa para indagar por las cualidades tanto

¹⁸⁴ Para una presentación de las diferentes vertientes contemporáneas en psicología que tienen como núcleo de análisis la noción de frustración, ver: (Mustaca, 2018).

de la agresividad humana como de la violencia. Creemos que no es necesario insistir en que la agresión es un mecanismo adaptativo que por sí mismo no explica la agresividad ni la violencia humanas. De un lado, así lo sostiene John Burton: «aunque los biólogos puedan demostrar que la agresión en las formas inferiores de vida es una motivación esencial, no por ello queda establecida la agresividad humana» (Burton, 1977: 216). De otro lado, importa no caer en la tentación de nombrar como agresiva cualquier conducta humana que exprese resolución y determinación, más bien habría que hablar de sujetos que se comportan con arrojo para lograr metas, y que en esa búsqueda no buscan dañar a nadie. En segundo lugar, a partir de la clasificación de la agresividad como «caliente» o «fría», podemos decir que la primera es reactiva e impulsiva y busca deshacerse de inmediato del estímulo o de la situación que supone una violación de expectativas positivas, mientras que la agresividad fría, por el contrario, si bien puede producirse también por una violación de expectativas positivas, no se expresa de manera inmediata y busca por lo general ganancias secundarias mediante planes, racionalizaciones o ideas que buscan justificar la violencia que inevitablemente se desplegará en una acción futura. En tercer lugar, en la agresividad reactiva parece existir una relación causal y de dependencia entre frustración y agresividad, ubicándose la frustración como el problema nodal a enfrentar en los problemas psicológicos o sociológicos, y quedando la agresividad y la violencia como meros subproductos de la frustración. Por lo que parece que la díada frustración-agresividad no es lo suficientemente explicativa de la agresividad fría, pues no sabemos cómo es posible que tanto la frustración como la agresividad, que son emociones sentidas como inmediatas, pueden mantener su magnitud inalterable en el tiempo. Es decir, si la agresividad no se descarga de manera inmediata sino que el sujeto sofoca su frustración ya no con respuestas sustitutas sino con ideaciones, racionalizaciones y planes a futuro para dañar a otros, parece que la agresividad de este

tipo puede estar más cerca de las aspiraciones de venganza, dominio o poder sobre aquellos que el individuo cree han frustrado sus deseos. La falta de excitación emocional en algunos actos violentos demuestra que la índole de la agresividad impulsiva no se mantiene en la violencia.

El punto relevante para nuestra propia búsqueda sobre los fundamentos de la violencia es que la frustración aparece solo como uno de los aspectos que puede desatar la agresividad, pero no explica los actos violentos, en el entendido de que estos no se reducen a una mera reacción a la violación de expectativas positivas, sino que, por el contrario, parecen tener otra potencialidad, y es justamente aquella según la cual el sujeto, al lograr sofocar las emociones ligadas a la frustración, emprende el camino de la deliberación sobre los mejores medios para someter a otros, hasta el punto de que si no se logra el sometimiento, lo que viene es el verdadero daño físico y moral mediante el uso de la fuerza física. Adicionalmente, parece que la agresividad proactiva entra a formar parte de los asuntos propiamente humanos cuando el enfriamiento emocional de la frustración trae aparejadas las justificaciones que hacen posible darle sentido al daño futuro que se hará a las personas. Por ello merece notarse que la agresividad fría sí que tiene gran potencialidad de violencia en el momento en que pasiones, sentimientos, palabras y razones entran a formar parte del repertorio justificativo de los actos violentos.

2.3. Poder

En el aparte anterior abordamos la noción de agresividad con el objetivo de conocer sus diferentes usos conceptuales, y de ponerla en relación con el término de violencia. De acuerdo con ello, la agresividad que nos interesó fue la agresividad fría, la cual, al

dirigirse *contra algo*, tiene un potencial de violencia. Dicho tipo de agresividad, en contraste con la agresividad caliente, tiene la particularidad de ejercerse solo a través de la sofocación de las emociones inmediatas derivadas de la frustración, y por ello se manifiesta de manera racionalizada, calculada y planeada. La potencialidad de violencia de la agresividad proactiva nos ha interesado porque parece que la instrumentalidad y la justificación son algunas de sus notas características. En suma, parece que la agresividad fría es capaz de ahogar los molestos estímulos inmediatos que la activan, y, paso seguido, busca por medios que no son inmediatamente emocionales, sino racionales, la obtención de fines más precisos como el daño o el poder que supone someter a otros a través de la fuerza física. Por ello ya no se trata de la fuerza física y muscular implicadas en el esfuerzo por deshacerse del sufrimiento o el displacer de un estímulo inmediato, sino de hacer daño a otros de manera deliberada. Deliberación que entraña, como todo ejercicio de reflexión respecto a varias alternativas, la elección justificada de los medios que parecen adecuados para alcanzar fines particulares.

A partir de las distinciones anteriores, dedicaremos este aparte a la noción de poder en la Grecia antigua, con el propósito de indagar por el origen, uso y significado del término *krátos*, cuya correspondencia para nosotros, de hecho, es el término poder. Frente a la noción de poder nos topamos casi con las mismas dificultades que nos hemos encontrado con el concepto de violencia. No solo porque unas veces se hace sinonimia de la violencia con el poder, del poder con la fuerza o de la violencia con la fuerza, sino porque, como dice Byung-Chul Han, «frente a todo lo que el fenómeno [del poder] tiene de obvio tenemos todo lo que el concepto tiene de oscuro» (Han, 2018c: 9). Nos parece obvio que la experiencia del poder remite a una relación asimétrica entre dos sujetos, sean individuales o colectivos, en la cual uno de ellos tiene la capacidad de someter al otro

contra su voluntad; pero lo oscuro del concepto consiste justamente en que la idea de sometimiento es explicada, de manera indistinta, a través de otras ideas subsidiarias como fuerza, violencia o dominio. No obstante, habremos de notar que, rastreando las huellas del concepto, el poder puede claramente ser diferenciado tanto de la fuerza como de la violencia. Y ello es ya un hallazgo en una pesquisa que intenta remover algunas capas semánticas que han acompañado el concepto de violencia que nos ha llegado hasta hoy, para averiguar si ella no es lo que pensamos. Aún más, en ese trasegar nos hemos podido encontrar que, aunque el poder puede ser puesto en una relación de asimetría, también se puede ver como una relación de lo simétrico y lo horizontal.

Para presentar la noción de poder, y con ello establecer semejanzas y diferencias con la noción de violencia, abordaremos de manera general su precedente mítico y su significado etimológico desde la perspectiva griega antigua. En un segundo subapartado presentaremos el *krátos* desde una perspectiva bélica, para posteriormente abordar el *krátos* en el contexto del lenguaje de la *polis* democrática. Esto con el objeto de presentar las diferencias que pueden establecerse entre un poder de dominio acompañado por la fuerza de las armas, hasta un *krátos* que descansa en la idea de poder común y que a todos atañe. En el último apartado de este capítulo presentaremos la importancia de operar una escisión entre la noción de fuerza, poder y violencia, con la perspectiva de hacer aún más clara nuestra posición frente al término de violencia.

2.3.1. Kratos como arma del dominio soberano

Recordemos que *Teogonía* presenta la narración del origen y nacimiento de los dioses que precedieron a Zeus y las divinidades del Olimpo. Al decir de Jacqueline de Romilly, en la

primera parte de esta obra «las generaciones divinas rivalizan en el horror» (Romilly, Jacqueline de, 2010: 62). El paso de Urano a Cronos, y de este a Zeus, fue todo menos suave, pacífico y concertado; más bien se trató de una cadena y entramado de violencias cuyo eco seguiría resonando en el pensamiento griego y en la cultura occidental en lo que se refiere a la pregunta por los orígenes míticos del universo. Es a este escenario de masacres y horrores, la conocida titanomaquia, a la que el joven Zeus deberá enfrentarse en compañía de dos de los más leales y conspicuos ejecutores de su voluntad: Bía y Kratos, el arma inescindible de la dominación soberana (Hesíodo, 1978). El dominio de Zeus prevalece sobre todos los dioses, pero tal prevalencia es aún inestable, razón por la cual esa soberanía recién adquirida requiere un reinado mediante el cual el *krátos* superior del crónida sea capaz de fijar cada fuerza primigenia en su lugar, poner a cada uno en su propio lote, y, además, otorgar los privilegios que correspondan (Vernant, 1985)¹⁸⁵. En palabras de Javier Gomá, el paso que sigue a la instauración del dominio olímpico consiste en «distribuir competencias y funciones entre los dioses principales» (Gomá Lazón, 2023: 51).

Prometeo encadenado, la tragedia atribuida a Esquilo (Esquilo, 1956), continúa la narración sobre la soberanía recién adquirida de Zeus, y, de alguna manera, señala las precariedades a las que tiene que enfrentarse todo poder novedoso y recién instaurado. Así las cosas, las competencias y funciones de Kratos y Bía son relativas al sofocamiento de la rebeldía de Prometeo frente a Zeus; por ello, como ya lo sabemos, estos hermanos son enviados a ejecutar el castigo sobre el titán. Mediante el suplicio que Zeus ordena,

¹⁸⁵ Afirma Jean Pierre Vernant respecto a las doctrinas sobre la naturaleza elaboradas por los filósofos de Mileto: «el puesto de las antiguas divinidades primordiales o personales, han tomado los elementos concebidos al modo de poderes, imperecederos con la misma razón que los dioses, y que tienen, al igual que ellos, fuerza más o menos grande, dominio de acción más o menos extensos [...] Todo poder se ejerce en el interior de un dominio bien delimitado, al igual que en Homero los diferentes dioses tienen su lote, su *moira*, su porción del universo sobre el cual reinan» (Vernant, 1985: 202).

este aparece, siguiendo a Jacqueline de Romilly, como la personificación del tirano recién establecido (Romilly, Jaqueline de, 2010), cuya soberanía vacilante está «todavía expuesta a mil peligros» (Mas Torres, 2003a: 63). Por esta razón, cualquier tirano, como lo es Zeus, debe recurrir sin dilación al uso de la fuerza bruta y al poder para obtener un sometimiento definitivo.

En la huella del significado y del uso que los antiguos griegos daban al término *krátos*, afirma Emile Benveniste que desde Homero el sustantivo *krátos* se ha usado para designar el poder sobre las cosas y los hombres, además de la prevalencia y el dominio físico que puede lograrse sobre un territorio o un pueblo (Benveniste, 1983). Recurriendo a varios pasajes de *Iliada* y *Odisea*, muestra Benveniste cómo el propio Zeus otorga *krátos* a los guerreros caros a su estima, también, cómo los héroes imploran a los dioses les sea concedido *krátos* (Benveniste, 1983: 282)¹⁸⁶. Como afirma Salvador Mas Torres: «la posibilidad y capacidad de ejercer el poder no descansa en la soberanía como un hecho abstracto, sino en la circunstancia concreta de poseer unas cualidades personales, en ocasiones concedidas y avaladas por los propios dioses» (Mas Torres, 2003a: 22). Que Zeus otorgue *krátos* a dioses o a mortales es posible porque el propio crónida es el *krátistos* de todos los dioses (Benveniste, 1983: 284); y es el más poderoso, porque Kratos es su servidor incondicional. Si conjugamos el mito con el *logos* tenemos entonces que Kratos es instrumento indispensable de la soberanía, además de condición para que el dominio sobre otros se haga efectivo. De allí que alrededor del vocablo *krátos* se configure un conjunto léxico que no es homogéneo, pero del cual sí es posible comprender su uso, por ejemplo, cuando del tema *kratain* se desarrolla el verbo *krateîn* y

¹⁸⁶ Al lado de *krátos* existe otro atributo implorado por los héroes y guerreros, otorgado según preferencia por los dioses: *kudos*. Nos dice Salvador Mas Torres que *kudos* es «esa fuerza mágica característica de los dioses que estos otorgan a sus elegidos haciéndolos invencibles» (Mas Torres, 2003a: 29).

el adjetivo *kráteros*¹⁸⁷. Respecto al verbo, indica prevalecer, dominar o gobernar; en relación con el adjetivo, indica a aquel que está provisto de *krátos*, y, por ello, tiene la cualidad de prevalecer, dominar o gobernar sobre otros. Incluso, afirma Jean Pierre Vernant, que antes de la época helenística, el uso jurídico que se le daba al verbo *kratein* designaba «tener todo el poder sobre alguien o algo, en consecuencia tener la facultad de disponer de ellos de derecho o simplemente dominarlos de hecho» (Vernant, 1985: 201)¹⁸⁸.

Ahora bien, ¿qué distingue a Kratos de Bía? Bía ejerce la fuerza, Kratos impone el dominio, a lo que es crucial añadir un matiz, para imponer el dominio no es suficiente el acto bruto de la fuerza. De allí que Kratos aparezca caracterizado como un dios que habla, como un dios que imprecas, como una divinidad que recurre a las palabras. Por ello Kratos, ante un Hefestos dudoso y lastimero ante el suplicio de Prometo, dirige al herrero las siguientes palabras:

Y ahora, Hefesto, tuyo es el encargo de observar los mandatos que te ha puesto el Padre: sujetar a este malhechor a las altas rocas escarpadas con grilletes de adamante que no se pueden romper. Porque tu propia flor, fuego centelleante, fuente de todas las artes, él la ha robado y otorgado a criaturas mortales. Tal es su ofensa; por ello está obligado a compensar a los dioses, para que aprenda a

¹⁸⁷ Benveniste ofrece también el análisis de las palabras provenientes del vocablo *krátus*, que siempre refieren una cualidad física que denota la dureza de un material. Pero para Benveniste el radical *krátus* (duro) es distinto de *krátos*, que, como sustantivo, siempre designará prevalencia sobre otros (Benveniste, 1983).

¹⁸⁸ Jean-Pierre Vernant reconoce las características distintivas de Bía y Kratos, al tiempo que resalta «la importancia excepcional que revisten las nociones de *kratos* y *kratein* en el pensamiento cosmológico más antiguo». Kratos como poder de dominación, *kratein* como la acción de dominar o de ser fuerte y por ello de prevalecer está presente en la época pre-helenística, incluso en el lenguaje de la medicina: «Así en *La Antigua Medicina*, XIV, lo dañino se encuentra definido como aquello que la naturaleza humana no puede *krateein*, asimilar; en el III, se precisa que si los alimentos han sido hervidos y asados por los primeros hombres, es para que los puedan *epikrateein*, digerir» (Vernant, 1985: 201).

soportar la soberanía de Zeus y cese en sus costumbres de amante de los hombres (Aeschylus, 2020)¹⁸⁹.

Respecto a los rasgos de Kratos, Dora G. Scaramella afirma en su análisis del prólogo a *Prometeo encadenado*¹⁹⁰, que a este dios «no lo mueve solamente el deber de obedecer. Odia a Prometeo, y se complace con el duro castigo que este recibe. Sus palabras denuncian ensañamiento, ironía, alegría cruel» (Scaramella, 1996: 171). La disposición anímica de la divinidad Kratos resulta de su propia índole perteneciente a la naturaleza del dominio sobre las cosas: «Ahora remacha a éste también y de forma segura, para que aprenda, a pesar de toda su astucia, que es un tonto comparado con Zeus» (Aeschylus, 2020)¹⁹¹. Tal vez por esta razón, a Hefestos le parece que Kratos es cruel y despiadado, no solo en su apariencia sino en sus palabras, mientras Kratos, por su parte, no toma en cuenta tales consideraciones, sino que a cambio confirma que su labor es justa y adecuada: «Todo trabajo es problemático excepto ser el comandante de los dioses; nadie es libre excepto Zeus» (Aeschylus, 2020)¹⁹²

La compulsión al sometimiento deja ver que, como afirma Jean-Pierre Vernant, *krátos* no debe interpretarse como cualquier poder, sino, justamente, como poder de dominación (Vernant, 1985: 208). Al fin y al cabo, la naturaleza de Kratos consiste en ser un

¹⁸⁹ Cita original: «And now, Hephaestus, yours is the charge to observe the mandates laid upon you by the Father— to clamp this miscreant upon the high craggy rocks in shackles of binding adamant that cannot be broken. For your own flower, flashing fire, source of all arts, he has purloined and bestowed upon mortal creatures. Such is his offence; for this he is bound to make requital to the gods, so that he may learn to bear with the sovereignty of Zeus and cease his man-loving ways» (Aeschylus, 2020).

¹⁹⁰ El texto de Dora G. Scaramella tiene como propósito ofrecer un análisis de esta pieza a la luz de su estructura dramática, pero, sobre todo, de la función que cumple el prólogo en *Prometeo encadenado*. Toma pues por objeto de análisis del prólogo el escenario preparatorio de la tragedia; analiza los estados anímicos de los personajes, y, por último, ofrece su análisis de las problemáticas religiosas y morales que el dramaturgo pone en cuestión desde el inicio de la pieza (Scaramella, 1996).

¹⁹¹ Cita original: «Now rivet this one too and securely, so that he may learn, for all his cleverness, that he is a fool compared to Zeus» (Aeschylus, 2020).

¹⁹² Cita original: «Every job is troublesome except to be the commander of gods; no one is free except Zeus» (Aeschylus, 2020).

intermediario entre la fuerza pura y la soberanía, y, en ese sentido, es arma, instrumento y razón de dominio.

Lo que hemos acabado de presentar sirve para sostener que, incluso desde la perspectiva mítica, pero también desde la etimológica, la fuerza y el poder no son equivalentes. Sucede con el vocablo *krátos* algo similar a lo que ocurre el vocablo *bía*, unas veces es traducido como violencia, otras como fuerza, y también como poder. Tal es el caso, solo por poner tres ejemplos, de la traducción de Fernando Segundo Brieva que traduce Kratos por fuerza, y Bía por violencia (Esquilo, 1956: 135-141); lo mismo sucede con la traducción de Bernardo Perea Morales (Esquilo, 1998), y Alan H. Sommerstein, por su parte, aunque traduce Kratos por poder, traduce Bía por violencia (Èsquil & Sommerstein, 2008: 442-455). No obstante, como lo hemos podido comprobar por el texto original griego en la edición de Sommertstein, el nombre del personaje que representa el poder es Κράτος (Èsquil & Sommerstein, 2008: 442-455). Y no nos cansaremos de repetir que, si de lo que se trata es de comprender las experiencias que las palabras y los conceptos revelan, los matices son relevantes para las interpretaciones filosóficas. Puede que parezca insignificante la distinción entre fuerza y poder si solo atendemos a la consideración de los efectos del ejercicio de ambos, es decir, al sometimiento. Pero lo que no puede perderse de vista es que la fuerza como un movimiento que se aplica a algo no es interminable, razón por la cual el poder busca hacerla duradera por medio de otros recursos.

2.3.2. El *krátos* en la guerra

Como hemos dicho, la antigüedad del término *krátos* en la cultura occidental está acreditada tanto por la existencia mítica de una divinidad cuya característica principal es la prevalencia y el dominio sobre las cosas, como por el uso social que Homero dio a este término al afirmar que los dioses podían otorgar a los héroes guerreros tanto como a los jefes y gobernantes uno de sus atributos principales: *krátos*¹⁹³. No olvidemos que el poder de dominio estaba acompañado por otras cualidades imploradas a los dioses, de tal manera que al momento de la guerra (*pólemos*) se suplicara fervor (Zelo) para usar la fuerza (Bía) con el fin de obtener una victoria (Níke) que permitiese ejercer poder (Kratos) sobre los vencidos¹⁹⁴. La aspiración de dominación siempre se dirige a otro, a un extraño, ajeno o extranjero; razón por la cual, la guerra fue vista como un acontecimiento de la exterioridad. La guerra, y el poder que se invoca para lograr la victoria, era entendida por los griegos como un medio para alcanzar y defender los fines indiscutidos que le dan sentido a la guerra misma: la paz, la autosuficiencia y el bienestar interior de las ciudades. De allí que la guerra se narre desde la épica heroica en función del «advenimiento de un «kratos», un «krateín», una «kratía» que le sigue a la «níke»» (Arancibia Carrizo, 2020: 205).

¹⁹³ Las palabras de Píndaro –uno de los poetas griegos del siglo V a. C. más recordados–, permiten dar cuenta de dicha socialización de la relación entre los seres humanos y los dioses, en esta ocasión cuando el poeta invoca a los dioses para que lo ayuden con las palabras adecuadas: «¡Te invoco, rey de los dioses, que desde la cumbre del monte Olimpo lanzas el rayo impiadoso, Júpiter!

Las Horas, tus hijas, que vuelven a traernos las fiestas de Olimpia, me han llamado allí, en medio de los cantos y de los acordes de la lira, para que sea testigo de estas luchas sublimes. Sí, la felicidad del huésped, para las gentes de corazón, es una dulce comprobación que les llena de gozo. Pero yo te suplico, oh tú que reinas sobre el Etna azotado por los vientos, cuyo peso aplasta al enorme gigante Tyfón, el de las cien cabezas, hijo de Saturno: acoge, en nombre de las Gracias, este himno triunfal, que hará brillar a través de los siglos el honor de las más altas virtudes» (Píndaro, 1968: Ol. IV).

¹⁹⁴ He aquí un ejemplo en *Iliada*, de Homero, que confirma lo planteado: «Cuando Zeus, que las nubes acumula, lo vio de lejos / vistiéndose con las armas del divino Pelida, / comenzó a menear la cabeza y dijo así a su propio ánimo: // «¡Desdichado! La muerte está bien ausente de tú ánimo, / mas ya se aproxima a ti. Te vistes con las inmortales armas / del más bravo guerrero, de quien también los demás tiemblan, / has matado a su amable y esforzado compañero, / y las armas de la cabeza y de los hombros vilmente / le has quitado. Mas ahora te otorgaré una gran victoria / como compensación de que de regreso de la lucha Andrómaca / ya no recibirá de ti la ilustre armadura del Pelida.» // Dijo, y sobre las oscuras cejas asintió el Cronión. // Ajustó las armas a la talla de Héctor, Ares se metió dentro, / terrible y furibundo, y por dentro sus miembros se llenaron / de coraje y de brío. En pos de los ínclitos compañeros / marchó con grandes alaridos y apareció ante todos ellos / brillando con las armas del magnánimo Pelida» (Homero, 2020b: XVII, 200-215).

De acuerdo con lo anterior, en el mundo homérico la guerra es una actividad que goza de reconocimiento social y porta valores heroicos; la guerra no solo es un medio de la pervivencia de las ciudades y de la ampliación de su poderío, sino el medio para alcanzar honor, virtud y, por tanto, gloria inmortal. El escenario y la tragedia de la guerra ocurre en el exterior, no obstante siendo este el lugar en el que los varones podían elevarse en «vigor y coraje a la altura de los dioses» (Ortiz Escobar, 2015: 37), pues a ellos les era reconocido el impedir caer en la esclavitud y el dominio por parte de los extranjeros, la peor fatalidad que podía acontecerle a una cultura que se consideraba libre. Al respecto, afirma Ortiz: «La presencia de la guerra entre los griegos encuentra su sentido en la omnipresencia de la virtud dentro de los ideales de la vida, cristalizados en la muerte heroica como aspiración superlativa en la cultura aristocrática del honor» (Ortiz Escobar, 2015: 40). Así las cosas, *pólemos* y *krátos* encuentran un vínculo indisoluble. La guerra se hace a otros para dominar e impedir el dominio foráneo, al tiempo que se pretende lograr reconocimiento y honores internos que hacen de la cultura griega, en sus devenires arcaicos, una de carácter bélico. No es de extrañar, pues, que pueda hablarse de una *areté* del *pólemos*, es decir, de una excelencia en el modo de hacer la guerra; al fin y al cabo, la guerra es vista como una de las tantas actividades humanas. Sea vista como hazaña heroica, como obra de héroes, o como práctica bélica, la *areté* de la guerra señala que existe una ética y una estética ligadas a ella que le sirven de fundamento¹⁹⁵. Con ello, «el

¹⁹⁵ La dimensión política y militar del *pólemos* en la Grecia antigua es bien conocida en cuanto refiere los esfuerzos por defenderse de un enemigo que pretende el dominio del propio territorio, pero también como una actividad dirigida militarmente a la expansión del poderío de las propias *poleis*. Sin embargo, según algunos autores, la dimensión política y militar de las guerras no puede ser comprendida adecuadamente si no se incluye en su análisis otras dimensiones tales como la ética y la estética. Según estas perspectivas interpretativas, de un lado, la cultura griega arcaica descansa en una ética bélica en la que la valentía, el arrojo, el coraje o la fuerza son los medios para alcanzar la gloria inmortal; gloria que pretende trascender, mediante el relato de las hazañas bélicas, la condición de finitud y mortalidad de los seres humanos. De otro lado, la dimensión estética de la guerra se puede rastrear en las obras literarias de carácter trágico, en los poemas y los actos públicos que se ofrecían en los teatros de las *poleis*. Por ello es que Arancibia puede sostener a este respecto, que: «Se constata así una solemne tradición literaria que sacraliza la axiología

mito heroico del «pólemos», hace del campo de batalla una escena de virtud, donde los guerreros reconocen en el valor de su enemigo un principio de reciprocidad. El «pólemos» aparece entonces como una guerra virtuosa para alcanzar el honor y la gloria» (Arancibia Carrizo, 2020: 92).

Según lo precedente, la *areté* del *pólemos* se expresa como «la nervadura íntima entre el poderío de guerra y el poder político» (Arancibia Carrizo, 2020: 92), de modo tal que la noción *krátos* mantiene su despliegue en la historia de la tradición griega al seguir vinculando el lenguaje militar de las guerras de defensa contra el imperio persa y las guerras de conquista emprendidas posteriormente por el imperio ateniense con la idea del poder político. De hecho, Jacqueline de Romilly observa cómo el imperio ateniense «reposaba en la fuerza y la violencia, cómo la dureza de Atenas con sus aliados, sobre todo con aquellos que se rebelaban, no dejó de acrecentarse, y cómo los atenienses mismos reconocían que se trataba de una tiranía» (Romilly, Jaqueline de, 2010: 118). Por ello, luego del cese de las guerras contra los bárbaros, el imperio ateniense siguió usando el término *krátos* para referir un modo de dominio de Atenas sobre otras ciudades: «*póleis hosón Athenaíoi kratoûsin*» (Olivera, 2015: 13): las ciudades sobre las que Atenas prevalece por su superioridad militar y, por lo tanto, sobre las cuales ejerce su poder político y su influjo cultural. Razón por la cual el mantenimiento del poder de dominio sobre otros territorios era la condición de posibilidad de la autosuficiencia de las ciudades aliadas a Atenas. Al decir de Patricia Varona Codeso:

heroica, y al mismo tiempo que celebra una estética del «pólemos» (Arancibia Carrizo, 2020: 104). Un abordaje sobre estas dos dimensiones de la guerra están presentes en (Arancibia Carrizo, 2020; Mas Torres, 2003a; Ortiz Escobar, 2015; Plácido, 1997; Romilly, Jaqueline de, 2010; Vélez Upegui y Laura Fuentes Vélez, 2015; Vélez Upegui, 2021; Vernant, 1985).

La dominación exterior es la garantía de la integridad de la polis, ya que la identificación entre el individuo y la ciudad determina que la independencia de la segunda sea la condición para la libertad del primero. Más aún, no es la libertad individual *de* obrar de un modo u otro lo que realmente importa, sino la libertad alcanzada por la ciudad *para* esclavizar a otros (Varona Codeso, 2007: 31)¹⁹⁶.

O en palabras de Domingo Plácido: «El dominio del Egeo constituía el fundamento objetivo, material, con el que se conseguía el mantenimiento de un equilibrio social entre los ciudadanos libres, en el que actuaban civilizada y democráticamente los políticos» (Plácido, 1997: 16). Por ello, según Tucídides, es que Pericles en su discurso fúnebre a los atenienses muertos en el primer año de la guerra del Peloponeso pudo proferir: «nosotros, en fin, los hombres que ahora mismo aún estamos en plena madurez, hemos acrecentado todavía más la potencia [poderío] de este imperio y hemos preparado nuestra ciudad en todos los aspectos, tanto para la guerra como para la paz, de forma que sea completamente autosuficiente» (Tucídides, 2000a. Libro II, 36, 3.). De esto puede deducirse que el *krátos* en la guerra, como principio de todo dominio superior, refiere la actividad de domeñar el mundo de la necesidad mediante el gobernar sobre otros seres una idea que recorre la historia de la Grecia antigua hasta la clásica del siglo V a. C. Así, Aristóteles, tratando de averiguar la justicia o la incorrección de la esclavitud, pudo afirmar que algunos creen que «las conquistas de guerra son posesión de los vencedores»

¹⁹⁶ No solo la posibilidad de esclavizar *de facto* a otras ciudades era el modo de dominio ateniense, también el tributo o *phóros* impuesto a sus aliados. Este tributo se pensó en principio como el precio que las *poleis* debían pagar por la seguridad que el sistema imperial ofrecía, pero muy pronto empezó a utilizarse para el beneficio propio de la *polis* ateniense. Dice Domingo Plácido al respecto que la democracia ateniense alteró el antiguo sistema ciudadano que se basaba en la inclusión de los hoplitas en la categoría del *demos*, y que esa alteración «se llamó democracia, pero se basaba en el dominio imperialista de las ciudades aliadas que aportaban el *phóros* y en el control de los mercados que proveían, entre otros productos, de mano de obra esclava. Ahora bien, el dominio ateniense, sobre bases nuevas, llevaba en sí mismo el germen de su destrucción, pues, como veía Tucídides, se manifestó de manera inmediata el miedo de los demás griegos al dominio de Atenas. La democracia se identificaba con el imperialismo y, por tanto, con la tiranía» (Plácido, 1997: 292).

(Aristóteles, 2018b: 1255a). Esta es la razón por la que, según Hannah Arendt, el reino del dominio mediante la pura fuerza estaba reservado para las relaciones pre-políticas que los atenienses establecían hacia el exterior con los pueblos bárbaros: «La coacción y la violencia eran ciertamente medios para proteger, fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos» (Arendt, 2008: 163-164). Aún más, la guerra era vista como una actividad nativa del mundo de la naturaleza, de la fuerza y de la necesidad, y, lo que es más importante, que en cuanto acontecimiento que se daba por fuera de la *polis*, era opuesta a las actividades políticas de la ciudades en cuanto tales. Afirma Arendt:

Dado que para los griegos la vida política por definición no se extendía más allá de los muros de la *polis*, no se creyó necesario justificar el uso de la violencia [...] en el ámbito de lo que hoy llamamos asuntos exteriores o relaciones internacionales [...] Fuera de los muros de la *polis*, es decir, fuera del ámbito de la política en el sentido griego de la palabra, «los fuertes hicieron lo que pudieron y los débiles sufrieron lo que debían» (Tucídides) (Arendt, 1990: 12).

Para mayor abundamiento, según Jaqueline de Romilly, la violencia bajo el aspecto de la fuerza y el poder de dominio y, por tanto, como experiencias no mediadas por los valores de la *polis*, eran experiencias de lo exterior, extraño y extranjero¹⁹⁷. Tanto pertenecía la guerra y el uso de la fuerza bruta al dominio de lo extra-político¹⁹⁸, que los griegos no

¹⁹⁷ De hecho, afirma la autora que ataques personales como hurtos violentos, agresiones sexuales, asesinatos, bandidaje y piratería, eran por lo general, cometidos por fuera de los límites de la ciudad: «Hay que decir que, a partir del momento en que se salía de las fronteras, se corrían grandes riesgos» (Romilly, Jaqueline de, 2010: 97).

¹⁹⁸ Usamos el término extra-político, más que pre-político, porque nos parece que lo *extra* indica con mayor precisión la idea según la cual existe un ámbito que está *por fuera* de las actividades y experiencias que ocurren y se realizan *dentro* del espacio de la *polis*. Dicho de otro modo, la expresión pre-político se presta a grandes confusiones, de tal manera que ha sido gravemente mal entendida al concluirse que con el uso del prefijo *pre* se designa un modo de ser que se da *antes* de la experiencia política. Por ello creemos que

tenían nombre para lo que hoy podemos denominar “guerra civil”. El término que sí refería las disensiones y confrontaciones entre agrupaciones políticas al interior de la *polis* era *stasis* (στάσις)¹⁹⁹. Esta, en sentido estricto, indica lo contrario a la simbiosis (συμβίωσις), que a su vez significa el vivir-con-otro, o vivir junto a otros. La *stasis* era, pues, una especie de discordia entre las partes de la ciudad que entrañaba la amenaza de la guerra y del uso de las armas con la pretensión de hacerse al poder mediante el dominio de las instituciones de la *polis* a través de la fuerza. Así, la *stasis* era vista como un tipo de movimiento mediante el cual algunos ciudadanos se dejaban llevar por la *hybris*, por la desmesura de querer tener todo el gobierno de la ciudad para sí, y, en ese sentido, pretender la “cosa” de todos, es decir, las leyes de la ciudad, como la “cosa” exclusiva del tirano (Mas Torres, 2003a; Romilly, Jaqueline de, 2010). Como el uso de la fuerza bruta y sin medida estaba reservada para las relaciones exteriores a la *polis*, «desde el momento en que los ciudadanos se enfrentaron en luchas de orden colectivo o social, ¡fue la indignación! [...] La lucha entre ciudadanos era a la vez un escándalo, el desorden total, y una amenaza grave referida a esa unidad que era para ellos la ciudad» (Romilly,

la expresión extra-político designa de manera más directa y complementaria la idea de que puede existir un modo de ser político y de hacer política al lado de la experiencia de la fuerza y el dominio que, por estar regidos por las leyes pactadas conjuntamente en la *polis*, se muestran como un modo de ser que queda por fuera de la experiencia política misma, tal como la entendían los griegos del ática.

¹⁹⁹ Según el diccionario Diccilogriego, la *stasis* refiere, en su acepción política: «'discordia', 'enfrentamiento', 'enfrentamiento civil'». También, refiriendo el uso que Tucídides dio al término, se refiere que «οὕτως ὅμη <ή> στάσις προυχώρησε... καὶ πᾶν ὡς εἰπεῖν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη, διαφορῶν οὐσῶν ἐκασταχοῦ τοῖς τε τῶν δήμων προστάταις τοὺς Ἀθηναίους ἐπάγεσθαι καὶ τοῖς ὀλίγοις τοὺς Λακεδαιμονίους Thuc.3.82.1 así de cruenta avanzó la discordia... y por decirlo así toda Grecia se vio agitada al existir diferencias en todas partes entre los dirigentes de las clases populares por atraerse a los atenienses y los oligarcas <por atraerse> a los lacedemonios» (Grupo Diccilogriego, 2020). Y continúa Tucídides, relacionando las luchas civiles al interior de las *poleis* con el tratamiento mismo de las palabras: «Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las luchas civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma, pero que son más violentas o más benignas y diferentes en sus manifestaciones según las variaciones de las circunstancias que se presentan en cada caso. En tiempos de paz y prosperidad tanto las ciudades como los particulares tienen una mejor disposición de ánimo porque no se ven abocados a situaciones de imperiosa necesidad; pero la guerra, que arrebató el bienestar de la vida cotidiana, es una maestra severa (*pólemos... bíaios didáskalos*) y modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes». Luchas civiles en las que se generaron, continúa Tucídides, ingeniosas iniciativas y represalias inauditas, hasta el punto de cambiar «incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos» (Tucídides, 2000b: II, 82, 2-4).

Jaqueline de, 2010: 87). Para decirlo mejor, la guerra “civil” es un escándalo moral y político, y una contradicción en los términos, porque con el uso de la pura fuerza y del poder por medio de las armas «se corría el riesgo, en el límite, de abolir esta ciudad, que era la realidad más preciosa entre todas para los hombres de entonces» (Romilly, Jaqueline de, 2010: 89-90). Y era un escándalo, porque la fuerza y el poder de dominio amenazaban con tomar el lugar de las instituciones que protegían la libertad y la igualdad entre los griegos, y era una contradicción en los términos porque la *polis* era el lugar de las palabras, los discursos y las decisiones mediante deliberación colectiva, justo lo opuesto a la mudez de la fuerza bruta y del dominio ejercido sin justificaciones.

En *República*, Platón refiere que para saber la diferencia en el tratamiento que debe darse a los enemigos bárbaros caídos en combate o a los adversarios griegos, habrá de distinguirse entre *pólemos* y *stasis*:

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra [*pólemos*], y, por otro, a la disputa intestina [*stasis*], hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte lo familiar y lo congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama ‘disputa intestina’, a la hostilidad con lo ajeno ‘guerra’ [...] La raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, y ajena y extranjera respecto de la raza bárbara [...] Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamamos ‘guerra’. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que

Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos ‘disputa intestina’ (Platón, 1992: 470b-470d. Pp. 277-278).

Respecto a lo anterior, podemos concluir que mientras la guerra exterior podía engrandecer el *krátos* de las ciudades y por ello su gloria, la *statis* empequeñecía las ciudades porque los ciudadanos se relacionaban entre sí como enemigos y no como amigos, porque del tratamiento de libre e iguales, propio de la experiencia política, se pasaba a asumir al conciudadano como a un enemigo exterior (Arancibia Carrizo, 2020), como a un bárbaro que, según el imaginario griego, carece de *logos* y racionalidad dialogante y deliberativa.

2.3.3. El *krátos* en la *polis*

Vimos que la axiología mítico-guerrera ligada a las ciudades arcaicas entraña una comprensión de la actividad bélica como una experiencia de lo extra-límitrofe y lo extraño²⁰⁰, pero también como una actividad que permite a los héroes alcanzar la bella

²⁰⁰ Hemos enfatizado que el *krátos* como ejercicio de la dominación fue para los griegos una experiencia mayormente de lo exterior y de lo extra-límitrofe. Sin embargo, no puede dejarse de lado que el mundo de lo que hoy llamamos esfera privada también estaba reservada para las relaciones de desigualdad, fuerza y poder. De la misma manera que el fenómeno bélico refería, como hemos dicho, lo extra-político, la casa (*oikos*) era el espacio para que el *déspota* (o el *archón*, el jefe de la familia) se relacionara con sus hijos, esposas y esclavos en condiciones de gobernación forzada y violenta. En relación al mundo público, la casa era también escenario de experiencias extra-políticas. Ello puede ser explicado porque para los griegos el mundo de la naturaleza y de la necesidad pertenecían al dominio de la vida biológica, y en ese sentido estaba regido por la fuerza y la violencia. Como dice Arendt, estar en el mero mundo de la necesidad es como estar en un desierto, sin límites y desbordado, en el cual las acciones humanas se reducen a los meros comportamientos necesarios para lidiar con la supervivencia, tales son aquellos que se corresponden con la fuerza y la violencia (Arendt, 2008). El acto de dominio empieza por domesticar el mundo de la necesidad mediante la fuerza; justamente lo que hace quien domina al bárbaro en territorio recién conquistado, pero también lo que hace el cabeza de familia (*archon*) al interior del hogar. Y continúa la autora alemana: «Que la verdadera experiencia vital del mando no estaba localizada en el espacio público, sino en la esfera privada del hogar, cuya cabeza visible gobernaba sobre su familia y sus esclavos, se hace todavía más patente en los muchos ejemplos de gobierno que se han dado desde el comienzo de nuestra tradición y que casi siempre son extraídos de esta institución de la vida privada» (Arendt, 2008: 128). De modo que para los atenienses el discurso del poder de dominación doméstico no era contradictorio con el discurso de la libertad y la igualdad públicas, porque el primero era la garantía material de la existencia del segundo: «In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were prepolitical ways to

gloria inmortal (Arancibia Carrizo, 2020). Esta comprensión ética y estética del *pólemos* y del *krátos* guerrero es relativa a ese modo de agrupación humana que antecede a la conformación de las *poleis* democráticas del siglo VI a. C. De hecho, el proceso de surgimiento de la *polis* se remonta a la antigua Grecia, específicamente a partir del siglo IX a. C. y se intensifica durante el siglo VIII de la misma era, en el cual se estructura una forma de *polis* aristocrática ligada a la tenencia de grandes extensiones de tierra, y a los campesinos y labradores encargados de trabajarla (Gallego, 2012; Mas Torres, 2003a; Plácido, 2014; Vélez Upegui, 2021). Los campesinos y los labradores eran percibidos como un *laos*, como una muchedumbre cuya dirección era comandada por un *ánax* (jefe), quien a cambio de protección exigía tributos y obediencia a sus órdenes (Mas Torres, 2003a: 14-18). De modo que el *laos* estaba en situación de vasallaje respecto a su señor, y los *polloi*, “los más”, la “masa”, dedicaban su vida cotidiana a producir «los bienes necesarios para satisfacer los requerimientos de los hombres que detentan el poder» (Vélez Upegui, 2021: 278)²⁰¹. Las ciudadelas reales y las estructuras palatinas eran construidas sobre altas planicies cuyo símbolo de poder era, justamente, ubicarse por encima de la población de los *polloi*; los cuales, respecto a los mejores héroes, los *aristoi*, debían servidumbre a cambio de guía y protección (Mas Torres, 2003a). Esta sociedad jerárquica, asimétrica y aristocrática bebía de los valores homéricos ligados a la guerra y a las batallas de conquista. Los valores heroicos eran el *ethos* de este tipo de agrupación humana irrigada con el sentido del poder de dominio por el más fuerte, pues la presunción era que quienes gobernaban tenían, todavía, alguna filiación con los héroes homéricos

deal with people characteristic of life outside the polls, of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers, or of life in the barbarian empires of Asia, whose despotism was frequently likened to the organization of the household» (Arendt, 1998: 26-27). Dicho de otro modo, el dominio y la fuerza son, desde esta perspectiva, los medios para liberarse de la necesidad y las penurias del mero mundo de la vida orgánica, que siempre son, como ya hemos dicho, circunstancias por fuera del ordenamiento de la *polis*.

²⁰¹ Para una comprensión más amplia sobre el tránsito de las ciudades-aldeas a las ciudades-estado, y, con ello, de las transformaciones agrarias, económicas, sociales, militares y políticas en la antigua Grecia, ver: (Gallego, 2012; Plácido, 2014; Vélez Upegui, 2021).

vinculados a la divinidad (Plácido, 2014). No es de extrañar, pues, que buena parte de la lógica de convivencia política estuviese anclada en el supuesto de que “los pastores de huestes” o la minoría aristocrática poseía el derecho divino de soberanía (Vélez Upegui, 2021); por lo cual, los que mandaban estaban en todo derecho de usar el *krátos* que los dioses les habían otorgado.

Aunque la visión palatina y aristocrática siguió primando como un modo de autocomprensión de la convivencia²⁰², ciertas transformaciones dieron lugar al surgimiento de la idea de que el *dêmos*²⁰³ era la fuente y el destinatario del poder de las *poleis*²⁰⁴. Este proceso no surge de golpe, sino mediante pequeñas transformaciones a partir de las cuales la idea del *krátos* también se reformula. La formación de la *polis* democrática está vinculada a un proceso de evolución intelectual, económica y política de las comunidades que poblaron el territorio griego. Proceso que implicó una lenta

²⁰² Según Julián Gallego, los ideales y valores aristocráticos menguaron frente al modo de convivencia política de las *poleis* democráticas, no obstante su *ethos* y vocabulario se articularon a los ideales igualitarios de la democracia. Afirma Gallego: «El balance entre diversas oposiciones: libertad/consenso; soberanía del *dêmos*/imperio de la ley, etc., implicaba siempre el problema general de la relación entre masa y elite, y, tras esto, la cuestión de cuáles eran los límites de la colectividad sobre cualquier parte constitutiva. Los ciudadanos terminaron aceptando ambos conceptos contradictorios en una unidad complementaria, de modo que las tensiones derivadas de la existencia simultánea de las desigualdades sociales y la igualdad política fueron resueltas en el plano ideológico. Este control ideológico de la masa ciudadana ateniense sobre la elite, si bien no era un sistema perfecto, posibilitaba, sin embargo, que las tensiones encontraran canales de resolución por medio de figuras simbólicas. Todo ello coadyuvó en favor de un alto grado de armonía social y, en consecuencia, una falta de conflictos de clases abiertos» (Gallego, 2001: 17).

²⁰³ La creación de las circunscripciones demóticas permite ver uno de los tránsitos importantes que se opera desde la agrupación por lazos sanguíneos correspondientes a las tribus, hasta la agrupación por lugares geográficos y políticos más amplios. Con Clístenes, durante los años 508 y 509 a. C. se amplían las tribus jonias de cuatro a nueve. Así: «Cada tribu estaba dividida en tres partes, *tritís*, que se corresponden con las diferentes zonas: zona urbana (*ásty*), zona marítima (*paralia*) y zona central (*mesógeios*). Cada zona se divide en *demos*, y se cree que originariamente fueron cien. Tomando a suerte una *tritís* de cada zona se constituía cada tribu (*phylê*), es decir, tres *tritías* formaban una tribu. De este modo, la tribu agrupaba a gente de muy diferentes lugares y modos de vida» (Ríos Ramírez & Fuentes Vélez, 2018: 94). Con la inclusión del *dêmos* en la clasificación censitaria que Solón había establecido alrededor del 594 a. C., se habilitó a un mayor número de personas para participar en los cargos públicos. Al respecto de lo precedente, Aristóteles detalla el proceso que condujo a la creación de las circunscripciones demóticas en la primera parte de su *Constitución de los atenienses*, y en la segunda parte, a los cargos públicos a finales del siglo V a. C. Ver, respectivamente: (Aristóteles, 1984: 1-41; y 42-69).

²⁰⁴ Julián Gallego aborda el origen de las ciudades griegas, particularmente en lo relativo a la noción de ciudadanía que se tenía en la antigüedad clásica. Para el caso del sujeto con derechos de reconocimiento político y, por tanto, de participación en los asuntos públicos, Gallego afirma que las *poleis* democráticas mantuvieron con fuerza la base aldeana, campesina y agraria que las precedía (Gallego, 2012).

estructuración progresiva de un tipo de racionalidad política y legisladora en torno a un centro y un espacio físico propicio, distinto del modo como se ordenaban las poblaciones aldeanas más arcaicas en torno al palacio; lo cual permitió la creación de una percepción de semejanza ciudadana y simetría militar²⁰⁵. La *polis* se desarrolló como una comunidad política que consolidó un régimen de dominio participativo y masificado, sostenido en el ejercicio político de autoridad del ciudadano pleno, reconocido y estatuido como libre e igual (Vélez Upegui, 2021).

Para efectos de una explicación del concepto de poder nos interesa articular algunas interpretaciones que permiten comprender mejor el trasegar de la noción de un *krátos* guerrero a un *krátos* en sentido político-democrático. Esto porque puede parecer que la idea de dominio por la fuerza, como dijimos en el aparte anterior, no se distingue claramente de la pretensión del dominio por otras vías. Al fin y al cabo, la palabra *demokratía* refiere el poder del *dêmos*²⁰⁶, y ello puede verse permeado por la idea de que

²⁰⁵ Como hemos dicho, el *dêmos* surge como una categoría censitaria que permitió agrupar varias aldeas en un tipo de agrupación física y formal más amplia. Conviene recordar que «En los orígenes de la *pólis* griega (evento datado hacia el siglo VII), cuando fue destituido el rey (*basileús*), el poder quedó en manos de los nobles que se reconocieron entre sí como pares, y en calidad de tales lo ejercieron. No obstante, esta distribución del poder político, aunque necesaria en su momento, no fue suficiente después. Viajando en el tiempo, el ideal de *isonomía* pasó a ser, a finales del siglo VI, una exigencia de que el poder de la élite socioeconómica fuera prerrogativa también del *dêmos* en cuanto que capacitado para portar la panoplia del soldado y defender su ciudad. Según [Jean-Pierre] Vernant la exigencia de una *isonomía* que se reflejó en la participación en las magistraturas por parte de la mayoría excluida, tomó fuerza porque se asentaba en una tradición igualitaria antigua, la de los consejos de nobles guerreros» (Ríos Ramírez & Fuentes Vélez, 2018: 90).

²⁰⁶ Laura Sancho Rocher considera que debe establecerse una clara distinción entre el término *demokratía* y el de democracia, debido a que, aunque parezca obvio, de un lado, no es igual el proceso popular que supuso la demanda de apertura e igualdad sobre el poder político para el mundo griego del siglo V a. C., y el concepto que contemporáneamente se tiene de democracia. Por otro lado, es clave para la autora esclarecer el uso que se le dio en sus inicios al término *demokratía*, pues evidentemente, para muchos filósofos y políticos de la época clásica, la democracia no era sino una de las formas desviadas del gobierno mixto que se suponía el mejor (Sancho Rocher, 2009a, 2009b). Tal desviación de la democracia se encuentra mencionada por Platón y Aristóteles. El primero, ubicándola después de la oligarquía, dice mediante esta intervención de Sócrates: «Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo» (Platón, 1988: 557a). El segundo, emparentando la democracia de manera directa con la tiranía, dice: «Un pueblo de esta clase, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga a lo que la tiranía entre las monarquías. Por eso su carácter es el mismo: ambos regímenes ejercen

el *krátos* del *dêmos* es el que domina, como aspira a dominar todo *krátos* bélico. No obstante, en el tránsito del *krátos* guerrero al *krátos* en la *polis* se opera un cambio. Desde el primero el poder viene de arriba y se dirige hacia abajo, es vertical y asimétrico²⁰⁷, y, como tal, los humanos deberán ejercerlo a la manera de los dioses. Desde la perspectiva del segundo, el poder viene dado por una comprensión desacralizada de la naturaleza y del cosmos y, lo más importante, por una desacralización de la noción misma del poder que incluye una horizontalidad del mismo. Nos dice Jean-Pierre Vernant (Vernant, 1985) que el proceso de constitución de la *polis* democrática estuvo dinamizado, justamente, por la reflexión colectiva y profana sobre lo que es común a todos y a todos atañe; el rey-sacerdote ya no es quien ilumina la comprensión del universo, y, por tanto, ya no es guía única y suficiente para el intercambio humano. Dicho de otro modo, los griegos han construido una nueva imagen del mundo, acompañada de una intelectualización del origen del universo con forma esférica, cuyo centro se encuentra equidistante de todos los puntos de la esfera o la circunferencia. Afirmo al respecto Vernant:

Me parece que si la cosmología griega ha podido liberarse de la religión, si el saber concerniente a la naturaleza se ha desacralizado es porque, al mismo tiempo que la administración de la ciudad había llegado a ser una actividad, para la mayor parte, profana, la misma vida social se había racionalizado [...] Así pues, se debe constatar que el dominio de lo político aparece también dependiente de una

un poder despótico sobre los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulador son una misma cosa o análoga: unos y otros tienen una especial influencia en sus dueños respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de tal condición» (Aristóteles, 1988b: 1292a).

²⁰⁷ Según Jean-Pierre Vernant, la imagen mítica religiosa del universo de Homero y Hesíodo, aunque según sus peculiares narraciones, representa el universo conformado por niveles: primero el supramundo, luego el mundo, y por último, el inframundo, o de otro modo, el mundo de lo alto, el del medio y el mundo subterráneo. El espacio de lo alto «es el espacio de Zeus y de los dioses inmortales, el segundo el espacio de los hombres, el tercero el espacio de la muerte y de los hombres subterráneos. Mundo de niveles donde no puede pasarse, salvo en condiciones especiales, de un piso a otro» (Vernant, 1985: 187).

representación del espacio que recarga el acento, de forma deliberada, sobre el círculo y sobre el centro (Vernant, 1985: 191).

Con este proceso se asiste a una superación de las interpretaciones puramente míticas del universo, y, con ello, entra en escena una reflexión sobre lo que es de todos y a todos atañe, lo *koinón*, lo común. Ya no son los dioses el horizonte interpretativo y ordenador de la vida comunitaria, tampoco el jefe, el señor o los descendientes por linaje antiguo de las divinidades del olimpo, los llamados a comunicar las voces divinas mediante mandatos. Ahora se trata, como bien lo afirma Vélez, de que el conjunto de ciudadanos «toma conciencia de que no goza de una fuente extrasocial, de índole religiosa, que dicte las leyes con las cuales se estructura el orden de la ciudad, o que establezca la naturaleza, estructura y funcionamiento de los cargos de gobierno» (Vélez Upegui, 2021: 283). Estamos de acuerdo con Vélez con esta audaz mudanza política, porque, también con Vernant, vemos que, si ahora el círculo es la figura que sirve de modelo para pensar la ciudad y el modo como deben ubicarse los ciudadanos para discutir sobre la cosa de todos, el centro es la expresión de que cada uno de ellos está a igual distancia del centro del círculo. En palabras de Vernant:

Depositar el poder en el centro, es arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine a nadie. Fijado en el centro, el *kratos* escapa a la apropiación particular para llegar a ser común a todos los miembros de la colectividad. Cada uno manda y obedece, a sí y al mismo tiempo a los otros. Para los habitantes de una ciudad es una sola y misma cosa depositar el *kratos* en el centro y afirmarse libres de toda dominación (Vernant, 1985: 198).

Según lo anterior, la figura del círculo neutraliza el poder y lo remite a su espacio de aparición más propio: al *ágora*²⁰⁸. El *ágora* es un espacio físico y espiritual, es el centro de la *polis* alrededor del cual se reúnen los ciudadanos para hablar sobre lo que es de todos, lo *koinón*, como acabamos de afirmar. Eso común atañe a todos porque es puesto en el centro, y desde el centro hasta la periferia del círculo todos están en la misma posición. En ese sentido, las relaciones de todos y cada uno dentro del círculo son tanto simétricas como equidistantes, pero más importante aún, son reversibles. Esto es, mientras en la concepción jerárquica, de arriba hacia abajo, se establecen las relaciones de dominio en los pueblos orientales, en las ciudades griegas cada uno está, con respecto al otro, en situación de ir de la periferia al centro, y del centro a la periferia. Si lo común es de este modo, porque todos están en relación de igualdad frente al centro, el centro será la imagen del poder de todos. Lo común es el propio poder de la colectividad, ya no es el privilegio exclusivo de uno o de varios. Y en la medida en que cada uno puede ir y venir del centro a las márgenes, los sujetos que se ubican en el centro reversan su situación de nuevo al margen. Enfatizamos que la cosa a la que acceden los ciudadanos cuando llegan al centro es el *krátos* desacralizado, y, por tanto, objeto y asunto común, para acentuar que el *krátos* en el centro, está allí por la simple razón de que el centro indica el *locus* de recepción del poder al que todos pueden acceder en igualdad de condiciones y en simetría

²⁰⁸ El *ágora*, según Vernant, también tiene un precedente, pero no deja de resaltar que es en el propio mundo griego donde habremos de encontrarlo; por ejemplo, ni fenicios ni babilonios tienen rastros de un *ágora* o una plaza pública en la construcción que acogía sus asentamientos urbanos, ya que «para que haya un *ágora* es necesario un sistema de vida social que implique, para todos los asuntos comunes, un debate público. Esa es la razón por la que vemos aparecer la plaza pública solamente en las ciudades jónicas y griegas» (Vernant, 1985: 191-192). El precedente del *ágora* puede ubicarse en sociedades griegas indoeuropeas, en las cuales algunas de sus costumbres militares consistían en reunir a los miembros del ejército en círculo para debatir sobre cuestiones bélicas. De modo que uno de los soldados que ha terminado de expresarse libremente (*isegoría*), sobre el tema que los convoca, abandona el círculo, y otro miembro, su igual, pasa al centro a manifestar su parecer. Dice Vernant: «Esta asamblea de “iguales”, que constituye la reunión de los guerreros, dibuja un espacio circular y centrado [...] llegará a ser, después de una serie de transformaciones económicas y sociales, el *ágora* de la ciudad donde todos los ciudadanos (primeramente una minoría de aristócratas, luego el conjunto del *dēmos*) podrán discutir y decidir en común los asuntos que les conciernen colectivamente» (Vernant, 1985: 192).

ciudadana, irradiando el poder hacia las márgenes²⁰⁹. Para decirlo de otro modo, siguiendo a Vernant: «Este notable paralelismo en el vocabulario, los conceptos y la estructura del pensamiento, parece pues confirmar [...] que la nueva imagen esférica del mundo ha sido hecha posible por la elaboración de una nueva imagen de la sociedad humana dentro del cuadro de las instituciones de la *polis*» (Vernant, 1985: 195).

Existe otro hecho que viene a sumarse a la mutación intelectual de la comprensión del mundo político, la apreciación que los griegos tenían sobre el *logos*. Este es tanto razón como discurso, palabra como argumento²¹⁰. Y, como tal, es «el instrumento por

²⁰⁹ Respecto al ágora como círculo que abarca el ejercicio de participación ciudadana y su importancia para la estructura, funcionamiento y el sentido de las *poleis*, afirma Mauricio Vélez Upegui: «Como núcleo urbano, el ágora, concretamente en Atenas, llega a ser a la vez un espacio religioso y político. Religioso, puesto que una suerte de sanción sagrada lo protege. No en vano, la misma deidad que preserva la casa familiar, la Hestia doméstica, expresión cultural de las funciones que denotan el arraigo hogareño y la comunicación con el cielo a través de las plegarias y los sacrificios domésticos, será instalada en el ágora, con el nombre de Hestia *koiné*, una divinidad femenina, inviolable y poderosa. Dicha proclama implica que el ágora es considerada por los atenienses como “hogar común” y, por ende, que no puede ser intervenido arquitectónicamente por nadie y menos profanado con actos sacrílegos, impíos o injustos. Llega a ser también político, puesto que constituye la manifestación simbólica del acto por medio del cual los atenienses, en su condición de cultores y amantes de la palabra, de *filólogos* (Th. Hist. II, 40, 2-3), asocian la administración y gestión de los asuntos comunes con la existencia de un espacio común» (Vélez Upegui, 2021: 279).

²¹⁰ Existen diversas maneras de traducir esta palabra, no exentas de polémicas. Emilio Lledó Íñigo se refiere al *lóγος* como “lenguaje”, como “pensamiento”. Cito: «Aristóteles toma el lenguaje como objeto de su investigación. Si el hombre es un «animal que tiene *lógos*», y es la filosofía práctica, la filosofía del hombre, el objeto de su investigación, el lenguaje de ese hombre, será un elemento fundamental en esta búsqueda». Y poco más adelante: «El análisis de ese pensamiento, de ese *lógos* que expresa las tensiones de aquel que lo utiliza es, por consiguiente, previo a cualquier posible especulación, que levantara una teoría de la sustancia social sin tener en cuenta la extraña materia que la conforma» (Lledó, 1985: 49-50). Juan David García Bacca, por su parte, en su traducción de *Los presocráticos*, explica por qué traduce *lóγος* como “cuenta-y-razón” en los fragmentos de Heráclito: «“Cuenta-y-razón”; así traduzco la unitaria palabra griega *lóγος*, pues se verá por el sentido de los fragmentos 1, 45, 50, 72, entre otros, que no puede traducírsela por “palabra” ni por “razón” sola, si no se engloba en la palabra “razón” el significado matemático general de “razón” de dos términos o relación “racional” entre magnitudes y cosas. Por esto he reproducido con la frase castellana “según cuenta y razón” dos de los sentidos del *lóγος* griego. La palabra compuesta *ἀνάλογον* no puede tampoco traducirse por “según razón”, entendiendo por “razón” un tipo de dar razones de las cosas desligado de cuenta o número, sino que *ἀνάλογον* es “según cuenta y razón”. En virtud de esta fusión de razón-y-cuenta ciertos números que no admitían una expresión por cuentas finitas o por razones aritméticas corrientes se llamaron *ἄλογοι*, irracionales, no contra la Razón o Mente, sino contra o fuera de una razón numerante, contante. «Esta “Cuenta-y-razón” que ha engendrado (*γίγνεσθαι*) todas las cosas, se halla encarnada e incorporada en el Fuego siemprevivo (*ἀείζων*) que se enciende y apaga *μέτρα*, mesuradamente, conmensurando o midiendo según proporciones o razones sencillas, según números racionales, sus cambios cíclicos. Esta propiedad “métrica” autoriza a transcribir el término *λόγος* por “Cuenta-y-razón”» (García Bacca, 2002: 250).

excelencia de la vida política» (Vernant, 1985: 190)²¹¹. Y lo es porque la manera como se pueden mentar las cosas es justo, con el *logos*. Pero, además, es con la palabra, con el argumento, con que esas relaciones de equidistancia frente al centro se expresan desde distintos puntos de vista. No se trata de que cada uno ve un centro distinto, sino de que cada uno respecto a él puede describirlo desde su punto de vista. O como afirma Hannah Arendt, lo que se opera con la cosa común puesta en el centro, es tanto el conocer la realidad mediante el *logos* particular que da cuenta de ella mediante sus apreciaciones y palabras, como la narración que puede derivar del suceso de que todos, conjuntamente, aprecian el centro, pero del cual se expresan tantas facetas como perspectivas (Arendt, 2008).

Por ello puede decirse que el movimiento sofista fue un fenómeno que bien se correspondió con la idea de que el centro y lo común, de que el poder de todos debía ser puesto en discusión por todos; ello debido a que su método, como bien se sabe, entrañaba la idea de que cada problema, cada asunto cabía discutirlo, por lo menos, desde dos perspectivas. El *dia logoi* fue pues, un modo lógico, pero también ético y político de abordar los asuntos humanos (Arendt, 2008: 57). Arendt, tan crítica de las posturas platónicas y de algunas aristotélicas, sostuvo que la postura sofista frente a la crisis que suponía la preferencia por los asuntos eternos y divinos frente a los terrenales y mundanos, coadyuvaba a proteger la discusión sobre los asuntos propiamente humanos.

²¹¹ El *logos* es instrumento por excelencia de la vida política, porque, entre otras cosas, la escritura, que plasma lo que se decide como ley por todos, pasa a ser un modo de dar cuenta, para todos y para otros, de lo que en conjunto se ha deliberado y que ha devenido decisión. Por ello, la escritura no es, como en los reinos orientales, actividad, función y privilegio exclusivo de los escribas, sino que del estatuto privado de los reyes-sabios-sacerdotes, pasa a ser, en el mundo griego, estatuto social y político de todos. Dice Vernant: «Si la escritura permite manifestar públicamente, poner bajo los ojos de todos, lo que entre las civilizaciones orientales permanecía siempre más o menos secreto, resulta de ello que las reglas del juego político, es decir, el libre debate, la discusión pública, la argumentación contradictoria, van a llegar a ser también las reglas del juego intelectual. Como los asuntos políticos, los conocimientos, los descubrimientos, las teorías sobre la naturaleza de cada filósofo, van a ser puestas en común, van a devenir cosas de todos» (Vernant, 1985: 190).

Para mejor decir, la convivencia política, y la ética que le es aneja, se convirtió en un objeto de especulación, conocimiento, reflexión y prescripción colectiva. En defensa de este movimiento, la autora afirma, que cuando se hablaba de discutir desde un punto de vista particular sobre lo que estando en el centro concierne a todos,

No era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, «común a todos») u «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna) reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto de sus *doxai* (opiniones)– «tanto tú como yo somos humanos» (Arendt, 2008: 52).

Reiteramos que la posibilidad de hablar a favor o en contra de un mismo objeto, llámese centro o lo común, sugiere que el discurso y la argumentación son medios a través de los cuales se pueden reversar también las relaciones de poder. Ello no solo se ve en el sorteo de los cargos públicos, que entraña el convencimiento de que nadie puede estar en la cúspide ni en el centro por mucho tiempo, sino que el poder mismo, despojado de la fuerza y la violencia que supone el *krátos* guerrero, ahora es un *lógos kreittôn*, una palabra o discurso poderoso (Mas Torres, 2003a). El *logos* puede ser poderoso porque, justamente, permite persuadir (*pheito*) al conjunto de la Asamblea mediante el mejor argumento, sobre lo que es más conveniente para la ciudad sin recurrir a la fuerza o a la violencia de las armas; o de manera inversa, el poder se torna palabra cuando aquel que

ha sido capaz de ver las cosas desde las más diversas perspectivas, y ha podido con su discurso mostrar con más claridad cuál es el problema común que habrá de resolverse por los mejores medios, tomará el lugar del centro como aquel que puede ser el que toma las riendas de lo común, con la garantía de que, a su vez, otro ciudadano estará en su mismo lugar en otro turno²¹². Así, el siglo V a. C. ateniense viene a representar un modo de convivencia ético-político en el cual la *isonomía* –igualdad ante la ley– y la *isegoría* –el derecho igualitario a la palabra en el ágora– daban forma a un modo de gobierno en el cual los cargos públicos se ejercían de manera alterna²¹³ con el propósito de que nadie gobernase el tiempo suficiente como para abusar del poder que ofrecían los oficios políticos²¹⁴, pero tampoco el insuficiente para no dejar un testamento digno de merecer el elogio de los otros ciudadanos por su contribución a la *polis*.

No es de extrañar pues que el *logos* haya sido visto como un gran señor que, aunque pequeño e invisible, realiza obras divinas, tal como lo describe Gorgias en su *Encomio a Helena*²¹⁵. El poder divino, *krátos*, sigue siendo fuente de inspiración, al que se aspira,

²¹² Julián Gallego describe la manera como los ciudadanos se enfrentan en la Asamblea democrática de Atenas: «En el enfrentamiento de los ciudadanos en la asamblea democrática, la oratoria, conformada según el modelo del *logos* político, constituía el medio por el cual se hacían escuchar las diferentes voces que pretendían intervenir en el debate, poniéndose así de manifiesto de modo efectivo tanto la soberanía popular en acto como el derecho de cualquier ciudadano a dar su palabra si así lo deseaba. La pregunta que abría el debate: “¿Quién quiere tomar la palabra?” (*tis agoreuein bouletai*); o en una forma más literaria: «¿Quién teniendo algún consejo (*bouleuma*) útil para la ciudad quiere ponerlo en el centro (es *meson pherein*)?» (Gallego, 2001: 26).

²¹³ A manera de ejemplo, valga citar a Aristóteles cuando explica, por ejemplo, las designaciones al interior del Consejo: «El Consejo son quinientos, elegidos por la suerte, cincuenta de cada tribu. Desempeña la pritanía por turno cada una de las tribus, cuando le toca en suerte: las cuatro primeras durante treinta y seis días cada una, las seis últimas durante treinta y cinco días cada una pues computan el año por la luna. Los que de éstos son pritanes, primero comen juntos en la Tolo, recibiendo dinero para ello de la ciudad, después convocan al Consejo y al pueblo; al Consejo todos los días excepto los de vacación, al pueblo cuatro veces por cada pritanía» (Aristóteles, 1984: 43, 2-3)

²¹⁴ Para una presentación sobre el proceso de apertura del poder durante los siglos VI y V a. C. en Atenas, y sobre los mecanismos que, concomitantemente, buscaban controlar y distribuir el poder político en las *poleis* griegas, acudir al artículo “Democracia, control político y rendición de cuentas. El antecedente griego” (Ríos Ramírez & Fuentes Vélez, 2018).

²¹⁵ Hemos articulado algunas traducciones castellanas del *Encomio de Helena* para construir la frase que hemos propuesto sobre la idea que Gorgias tenía sobre el *logos*. Ello porque, al haber venido tratando el término *krátos* como poder de dominación, y en varias traducciones se dice que Gorgias afirma que la palabra es un “poderoso” soberano, –tal es el caso de las traducciones que referenciamos al final de esta

pero ahora despojado de la fuerza violenta que su hermana Bía le proporcionaba. La virtud del *logos* se canaliza a través de la persuasión humana, que, como tal, y a la manera de los dioses, está en capacidad de hacer grandes obras. Al fin y al cabo, en la comprensión del ser humano del siglo V a. C., no había atributo más digno del ser humano que las palabras y las acciones. El poder del logos, el *lógos kreittôn* se incrusta en un nuevo modo de comprender la gobernación y la convivencia democrática, de modo que las armas, la guerra y la fuerza pretenden ser conjuradas para dar paso a las discusiones y a la polémica, al *agôn* discursivo y a la lucha retórica. Ahora se trata de un poder hacer poderoso mediante el discurso, los argumentos y las justificaciones; un hacer que, en últimas, remite a las acciones y a las palabras actuadas en el espacio central de lo público. Parece que, por lo menos en el imaginario intelectual de los griegos del siglo V a. C., el poder no podía volver a existir sin una palabra que diera cuenta de él o que lo justificara.

De acuerdo con lo precedente, la constitución de una *polis* tiene sentido porque con ella se crea un espacio de convivencia en que *bía* queda por fuera de toda experiencia política, y en la que *krátos* se mediatiza o se dulcifica por el *logos* (Romilly, Jaqueline de, 2010). En este punto de nuestra investigación podemos decir que el movimiento democrático, que no es otra cosa que la búsqueda de la apertura del poder a un mayor número de personas²¹⁶, no pudo darse sin la influencia que el movimiento sofista tuvo en la

nota—, creemos que es importante hacer notar que en el griego original la expresión quiere decir, más bien, que el *logos* es un “gran señor”, que el *logos* “ejerce señorío” (*dynástis*), y no solo *krátos*. La frase en el griego original aparece de este modo: «λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ» (Gorgias, 2021: §8: 64). Se pueden consultar estas dos traducciones del *Encomio del Helena*: (Gorgias, 2021; Melero Bellido, 1996).

²¹⁶ Las reformas de apertura del poder en lo que va del siglo VI a. C. al V a. C., pueden ser caracterizadas como una búsqueda de desconcentración del poder aristocrático a favor de un dominio público y colectivo del poder de las instituciones políticas. Afirman al respecto Ríos & Fuentes: «La distribución del poder en una ciudadanía amplia, partícipe de un complejo institucional distinguido funcionalmente, respondió a la necesidad de poner coto a los conflictos entre la minoría aristocrática y el resto mayoritario que amenazaban con un conflicto civil a la *pólis* ateniense desde el siglo VII [...] Si mantenemos la lectura de la historia de la democracia ateniense como un proceso de apertura del poder, podríamos considerar las reformas adelantadas en la sexta y quinta centuria de dos modos: uno referido a *cómo* se ejerce el poder y otro referido a *quién* lo ejerce. Antes de detenernos en ellos, cabe explicitar que el *qué* de las reformas, es decir, el objeto

trayectoria de la idea de que el *logos* es el arma por condición de la que están dotados los seres humanos. Y no se trató de una simple perspectiva retórica como la que dice que el *krátos* del *logos* consiste en convertir el argumento más débil en el más fuerte (Mas Torres, 2003a; Melero Bellido, 1996; Plácido, 2014; Vernant, 1985); se trata, para nosotros, en definitiva, de que los sofistas pudieran conjugar la preocupación por la *polis* como objeto de reflexión, con la intención de pensar en el poder y la violencia como algo humano, no como algo meramente natural y necesario²¹⁷. Al decir de Arendt respecto a los sofistas:

Lo decisivo no es que se pudiera dar vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados [...] La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo, y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo espiritual, paralela a la que se da en el mundo físico (Arendt, 2008: 196).

de las mismas, fue el poder. La idea de que el poder debía hacerse de dominio común, puede rastrearse incluso en el temprano ideal de *isonomía* de las sociedades aristocráticas» (Ríos Ramírez & Fuentes Vélez, 2018: 89-90).

²¹⁷ En estos términos explica Emilio Lledó la importancia del movimiento sofista para este mismo momento histórico: «Con estos presupuestos aparece en la sofística y en el espacio de la democracia, al lado del aprendizaje de la *areté*, de la superación humana, el motor que hace posible esa superación. La *paideía* sofística imprime a los griegos el dinamismo adecuado a una sociedad que aspira a ser democrática, y que dispone de los instrumentos para serlo. Desde el momento en que la ideología de la tradición, que los conceptos transmitidos pueden no ser aceptados, la soledad de la conciencia se hace más aguda; pero también la esperanza de una compañía se hace más real» (Lledó, 1985: 40-41).

El advenimiento de la *polis* democrática no puede pensarse entonces sin las relaciones de reversibilidad del poder, y tampoco sin la idea de centro y deliberación pública. El poder del *logos*, justamente, se distingue de la fuerza porque es algo propiamente humano, y porque permite alternar la posibilidad de ver en conjunto los asuntos que atañen a todos, del mismo modo que permite mentar lo bueno, lo justo, lo incorrecto y lo malvado. Al decir de Jacquelin de Romilly, el *krátos*, la fuerza y la violencia se dulcifican²¹⁸, porque los griegos se dieron cuenta de que esa realidad preciosa y preciada que era la *polis* no podía subsistir como espacio de la libertad y de lo común si las fuerzas brutas y destructivas de la violencia no eran erradicadas de la comprensión y la práctica misma de la convivencia cívica (Romilly, Jaqueline de, 2010). Los hombres, antes amparados bajo el dominio del *krátos* divino, violento por condición, ahora toman el relevo para tomar en sus propias manos el curso y las consecuencias de sus propios actos y de sus propias palabras, con la advertencia clara de que la violencia siempre puede deslizarse en las instituciones humanas destinadas a evitarlas. Basados en su propia vulnerabilidad, los hombres deben procurarse por sus propios medios y mediante sus propias razones el modo de convivencia que les permita vivir libres de toda dominación y violencia²¹⁹.

²¹⁸ Por ello afirma Romilly que la fuerza y el poder se dulcifican, porque los hombres son los que cuentan ahora como actores de su propio destino, y porque con ello se percatan de que, en sus propios asuntos, lo que cuenta es la fragilidad compartida en su condición de mortales: «En razón de la fragilidad del hombre, nunca se puede estar seguro de no acabar padeciendo un desastre comparable [al del enemigo abatido]» (Romilly, Jaqueline de, 2010: 75). La reversibilidad refiere pues la idea de que, siguiendo a Heródoto, no hay nada entre las cosas humanas que sea estable, el poder siempre puede moverse de manos y volvernos víctimas, en cualquier momento, de aquel que lo ejerza por la fuerza de las armas. Tal el caso, por ejemplo, del momento en el que los atenienses vivieron bajo una tiranía, y, después, en una democracia: «cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban en beneficio de un amo; mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de los objetivos» (Heródoto, 1992: 78).

²¹⁹ Importa exponer brevemente el uso original del término libertad en el mundo griego antiguo y clásico, pues este es bien distinto al que refiere el libre albedrío, la libertad de la voluntad o la libertad de elección. En primer lugar, y según Emile Benveniste, «en Grecia, el hombre libre, *eleútheros* (ἐλεύθερος) se opone a *doûlos* (δούλος) [esclavo]», y continúa afirmando también, que ser “libre” refiere: «Tanto al hombre libre en la ciudad como libre de enfermedad, de sufrimiento» (Benveniste, 1983: 210). A lo que podemos añadir el análisis que Hannah Arendt refiere sobre la libertad, para ella divergente de la idea de voluntad libre que empieza a despuntar con la filosofía cristiana. Para esta autora, la libertad era «un estado objetivo del cuerpo y no un *datum* de la conciencia o el espíritu. La libertad significaba que uno podía hacer lo que le gustase, sin verse constreñido por las órdenes de un amo, ni por alguna necesidad física que exigiera trabajar por un salario con el fin de alimentar el cuerpo, ni por algún inconveniente somático tal como una enfermedad o

2.4. Poder, fuerza y violencia. Una escisión fructífera

La stirpe de Kratos y sus características hacen parte del lenguaje mitológico respecto a la organización del mundo griego, por lo menos desde el 900 a. C., de modo que su uso y significado han irrigado el imaginario occidental del pensamiento filosófico. Kratos como divinidad inseparable del dominio soberano, *krátos*, término indicativo de prevalencia sobre otros. Por ello en el lenguaje homérico, *krátos* es una cualidad divina que se otorga a un pueblo o a un héroe, a un ejército o a una hueste, a un guerrero, a un jefe o a un rey. La autoridad del rey proviene del *krátos* del que dispone, y mediante el cual ejerce dominio sobre extranjeros y enemigos, sobre territorios recién conquistados y a los que habrá de imponer el nuevo poder adquirido. Como decíamos anteriormente, desde la perspectiva mítica, la pretensión de dominio bélico iba acompañada de otros atributos divinos, de tal manera que para ganar la guerra se imploraba a los dioses fervor para usar la fuerza con el propósito de alcanzar la victoria que permitiese dominar a los vencidos. Este dispositivo de cualidades bélicas era, al tiempo, el *ethos* de las agrupaciones humanas de la Grecia antigua, a cuya cúspide cabía implorar el dominio, para no ser, a su vez, dominados o esclavizados por otros. El poder y la guerra como fenómenos de la exterioridad, suponen, pues, desde esta perspectiva, una noción de fuerza como fenómeno de la necesidad.

una parálisis. Según la etimología griega, es decir, de acuerdo con la interpretación que hacían los griegos, la raíz de la palabra «libertad», *eleutheria*, es *eleuthein hopōs erō*, ir al aire que se desee; no cabe duda que la libertad básica era entendida como libertad de movimiento» (Arendt, 2018b: 252). De allí que la *eleutheria* fuese la palabra mediante la cual se designaba el estado de las personas que, al interior de una *polis*, nacían no esclavas (Benveniste, 1983). Razón por la cual, se puede afirmar que *eleutheria* refería también la capacidad de moverse en ausencia de obstáculos. De modo que la libertad, como aquel estado en que un sujeto era libre de la dominación de un amo, libre de las penurias ligadas al mundo de la necesidad, libre de moverse, era la condición de posibilidad de la libertad en sentido político, es decir, de aquella forma de vida en la que los *polites*, iguales entre sí, dedicaban sus palabras y acciones a la construcción de la *koinonía*.

No obstante lo anterior, también encontramos un rasgo característico de *bía* frente a *krátos*. La primera se ejerce según la naturaleza compulsiva y coactiva, el segundo ofrece razones para el predominio. Como fenómeno de la necesidad, *bía* fuerza cuando *krátos* manda; o como dice Salvador Torres, si «la realidad es muda y hay que hacerla hablar» (Mas Torres, 2003a: 142), el poder traduce a la fuerza para que la pretensión de dominio tenga sentido. Por ello, cuando del lenguaje mítico-bélico se pasa a un lenguaje político, cual es el lenguaje de la *polis*, *krátos* mantiene su significancia de predominio, pero ahora mediatizado por la palabra, las justificaciones y los discursos en el ágora y la Asamblea. Esto ha sido un gran hallazgo, porque *krátos*, al ponerse en el centro de las discusiones públicas, nace a una segunda vida. Aunque el poder busque prevalecer mediante la fuerza, allí donde hay poder siempre está el recurso a las palabras, los discursos y las justificaciones, es decir, al mundo de los asuntos humanos, cuales son la ética y la política. Desacralizar el poder era ubicarlo en el plano del mundo que, como decía Aristóteles, no era otra cosa que aquello-que-puede ser-de-otro-modo, y lo que puede ser de otro modo es el mundo que los seres humanos pueden darse a sí mismos, independientemente de las realidades de la necesidad, de la fuerza o de la divinidad. En suma, del poder en la guerra podemos transitar a un poder político, en sentido estricto, si escindimos la fuerza del poder, y esa escisión se opera cuando se asume que el *logos* puede ser poderoso y ya no meramente forzoso. El *lógos kreittôn* separa la fuerza bruta del poder.

Los griegos nunca perdieron de vista que la fuerza acompaña al poder de manera originaria, y por ello se dieron a la tarea de traducir a palabras las pretensiones de dominio, de manera tal que fuese siempre una actividad constante y cuidada, el neutralizar la fuerza y el poder mediante el *logos*. El predominio necesita de una justificación que

haga plausible la obediencia al poder. De allí los innumerables mecanismos de control del poder político y la exigencia de apertura de la autoridad ciudadana. Muestra de ello es que los mecanismos democráticos de las *poleis* griegas, particularmente de la *polis* democrática ateniense, tuviesen por exigencia la distribución del poder político en el sentido de que cada vez un mayor número de personas tuvieran la posibilidad de gobernar a otros de manera alternada. El poder en el centro, como objeto de reflexión y conocimiento de todos y por todos, fue otro modo de profanar el poder divino, violento y forzoso. Decía Aristóteles que la democracia, al tener como una de sus características la aspiración a la libertad, primeramente entendida como la liberación del mundo de la necesidad, –recordemos el uso y el significado del término *eleutheros*–, y, en segunda instancia, como la posibilidad de que cada vez se otorgara el estatus de ciudadanos al mayor número de personas, hacía recaer la medida del mejor gobierno en el criterio del número. Y aunque el *krátos* del *dêmos* significa el poder que el pueblo tiene para prevalecer, lo innegable era que los griegos comprendían bien que la fuerza bruta y el poder sin justificaciones se puede colar en las instituciones que están destinadas a respetar el ideal político de la no-dominación. Por ello el *lógos kreittôn* se instaló como la medida de las discusiones sobre lo mejor para la *polis*.

Aún podría parecer, sin embargo, que el *krátos* es una experiencia anclada indisolublemente en la experiencia de la fuerza y de la guerra; no obstante, no puede colegirse que la dominación violenta sea el núcleo de las experiencias de la libertad y la igualdad, tal cual son los núcleos de la experiencia de lo político. El poder puede ser ejercido y mantenido mediante la fuerza, pero la violencia como todo aquello que intencionadamente busca hacer daño, no puede ser el *subjectum* de la política. Y creemos que la diferencia entre poder y fuerza así lo deja claro, porque, la segunda haciendo parte

del mundo de lo necesario, no puede ser el órgano rector de aquello que-puede-ser- de- otro-modo, tal cual es la constitución del mundo de los asuntos humanos. Porque si algo puede dejar de hacerse, la violencia como ejercicio de la fuerza y del poder de dominio para dañar a otros intencionadamente y someterlos a la propia voluntad, ya no pertenece a lo que *es*, y, como tal, no puede ser de otro modo. La violencia, así, aparece a medio camino entre la fuerza y el poder; aún más, podemos decir que la violencia es tanto un fracaso del poder como de la fuerza. La fuerza es necesaria, el poder es posible, y, por tanto, pueden o no, necesitar de la violencia.

En consonancia con lo anterior, y siguiendo la perspectiva de Arendt, se puede afirmar que ni el poder como dominación, ni la fuerza o la violencia, pueden ser origen o principio de una genuina experiencia política (Arendt, 1970). Esto porque, en primera instancia, fuerza (*bía*) y poder (*krátos*) son atributos divinos a los que los mortales no podemos aspirar, y los cuales no somos capaces de actuar sin la *hybris* que los implican. Además, porque «la aspiración hacia la omnipotencia siempre implica [...] la destrucción de la pluralidad» (Arendt, 2018a: 225). Pluralidad que, como vimos, viene dada por el hecho de que los ciudadanos, desde sus distintos y variados puntos de vista, son los que conforman la comunidad política, en un ir y venir de las márgenes al centro.

El dominio siempre se ejerce sobre algo, razón por la cual usa y dirige la violencia siempre como amenaza o acto efectivo *contra* ese algo; no obstante, en el ámbito de la política, la convivencia siempre se trata de un *entre* iguales. El ámbito del nosotros, del cual Aristóteles nos ha dejado su legado como el ámbito de lo propiamente humano, trata con las justificaciones que podemos ofrecer, por ejemplo, sobre el problema del dominio y la prevalencia sobre otros seres humanos mediante el uso de la fuerza. El poder de la

palabra, el *lógos kreittôn*, nunca es poderoso en soledad y en silencio, como sí lo pueden ser la fuerza y la violencia. Por ello seguimos a Arendt cuando afirma:

Allí donde la violencia es señora absoluta [...] no solo se callan las leyes [...], sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra (Arendt, 2017b: 26).

El poder, habiéndose escindido del acto violento y de la fuerza para ocupar el lugar de lo *koinón*, deja paso a la posibilidad de establecer relaciones humanas, propias de la vida en comunidad. El poder de la palabra puede crear nuevas realidades, pero también revertir las relaciones de dominio. Desde esta perspectiva, el poder es la cara opuesta de la violencia y de la fuerza. Esto debido a que, para subsistir como la herramienta por excelencia de la deliberación y la discusión, necesita de la pluralidad que se expresa mediante las palabras y las acciones en el mundo, con otros y ante otros. El poder y la violencia, acompañados de la fuerza, pueden crear sometimiento, pero nunca aquiescencia libre de las acciones concertadas.

Capítulo 3. El *ethos* en la ética

Es ineludible recurrir a la ética aristotélica cuando se aborda un problema de filosofía moral, por varias razones. La primera de ellas, de acuerdo con lo que se conoce sobre la historia de la ética, los tratados sobre filosofía práctica aristotélica son los primeros designados con la denominación común de Ἠθικὰ (*Ethiké*)²²⁰. Dejando de lado la discusión sobre la autenticidad de las tres *Éticas*, sobre el orden cronológico de su escritura, o sobre la robustez conceptual de cada una de ellas, lo cierto es que estos tratados han llegado hasta nosotros con el nombre de Ἠθικὰ Νικομάχεια (*Ética Nicomáquea*), Ἠθικὰ Εὐδήμεια (*Ética Eudemia*) y Ἠθικά Μεγάλα (*Gran Ética*)²²¹. Y aunque según varios estudiosos puede decirse que el mismo Aristóteles nunca escribió un tratado como la *Ética Nicomáquea* o *Ética Eudemia*, no obstante puede decirse que «lo que sí hizo Aristóteles fue escribir a lo largo de su vida [...] un conjunto de pequeños tratados sobre esta parte de la filosofía» (Calvo Martínez, J. L., 2006: 78). Lo que podemos relacionar con la segunda razón que nos lleva a afirmar la irrenunciable visita al pensamiento ético del estagirita. Si bien sabemos que el origen del término ética es la

²²⁰ Debe reiterarse que los tratados aristotélicos deben leerse, de un lado, en clave de bosquejos de esquemas elaborados para ser expuestos de manera oral ante un auditorio de discípulos, no como borradores de libros pensados para su posterior publicación. De otro lado, también debe quedar claro que, aunque Aristóteles mismo no nombró estos tratados como éticos, sí lo hicieron, al parecer, algunos de sus lectores y “editores” como Andrónico de Rodas o Eudemo de Rodas —maestro del joven Nicómaco, hijo de Aristóteles y muerto joven en batalla—, con el propósito de ordenar de manera cuidadosa y sistemática el conjunto de escritos dedicados a los problemas de la convivencia humana en la *polis*. Para un análisis más profundo de la historia de las *Éticas* aristotélicas, ver: (Calvo Martínez, J. L., 2001, 2006; Gómez Robledo, 1951, 1982; Lledó, 1985).

²²¹ Está comprobado por numerosos estudiosos del *corpus aristotélico*, que las traducciones de las expresiones idiomáticas Ἠθικὰ Εὐδήμεια y Ἠθικὰ Νικομάχεια como la *Ética* escrita, editada o destinada a Nicómaco o Eudemo son incorrectas; por ello, José Luis Calvo Martínez afirma que «hoy día pocos estudiosos admitirían estas posibilidades, aunque por supuesto no faltan excepciones a cada una de ellas. Es impensable que la *Nicomachea* sea del hijo de Aristóteles ni tampoco *dedicada* a él, ya que tal cosa no era costumbre en la época y ya era inadecuada para un escrito «esotérico»» (Calvo Martínez, J. L., 2001: 8). Interpretación que puede complementarse con lo que afirma Antonio Gómez Robledo: «Es absurdo creer que Aristóteles haya podido dedicar a persona alguna obras no destinadas a la publicidad, obras que no eran, una vez más, sino apuntes escolares o magistrales, pero apuntes al fin, aparte de que la costumbre de tales dedicatorias era desconocida en tiempos del Filósofo» (Gómez Robledo, 1951: 23).

expresión verbal ἦθος (*êthos*), y que esta aparece ya en *Iliada* para significar primariamente “establo”, “hábitat”, “morada” o “lugar habitual”²²², el estagirita utilizó el sustantivo ἦθος para crear a partir de él un nuevo uso calificativo de ciertas acciones humanas: ἠθικὴ (*ethiké*)²²³. De modo que Aristóteles, mediante la articulación del término *êthos* al de *ethiké*, hizo una gran contribución a la indagación²²⁴ sobre el modo como las comunidades políticas, a través de normas sociales y de disposiciones personales, pueden designar que una acción es ética o no lo es (Calvo Martínez, J. L., 2006).

Reiteramos que de los agudos análisis sobre la parte de la filosofía que se encarga de la comprensión de las acciones y de los asuntos humanos, nos ha llamado profundamente la atención el uso que Aristóteles le dio al término *ethiké*, pues, mientras el *êthos* señala el sustento temporal, espacial y espiritual que acoge a los seres humanos de una comunidad particular, lo ético sirve para calificar moralmente determinadas acciones humanas dentro de ese marco. En principio, lo *ethiké* se basa en el *êthos* por cuyo respaldo originario se

²²² Dos menciones en Homero, son las siguientes: en *Iliada*: «Como un caballo estabulado [guardado en un establo], ahíto de cebada en el pesebre, / cuando al romper el ronزال galopa golpeando la llanura, / habituado a bañarse en el río, de bella corriente, / lleno de ufanía, con la cabeza erguida y las crines a los lados / del cuello volteando; y fiado en su prestancia, las rodillas / lo transportan ágilmente conforme a sus instintos a la pradera» (Homero, 2020c: VI, 506-511); y en *Odisea*: «Así estos conversaban. Entretanto acercáronse los puercos con sus pastores, quienes encerraron las marranas en las pocilgas, para que durmiesen, y un gruñido inmenso se dejó oír mientras los puercos se acomodaban en los establos» (Homero, 2022: XIV, 409-413). Una mención de ἦθος, que se considera anterior, corresponde al fragmento 119 de Heráclito. Aquí dos traducciones. La de Juan David García Bacca, y que él mismo comenta: «119. La moral hace para el hombre de demonio». «He traducido ἦθος por moral o buena índole; porque, según lo dicho en la nota 30, la demoníaca es una manera de ser a que puede llegar el hombre por elevación de su estado mortal y superación del estado de sabio; y es precisamente la moral o la índole buena la que impele al hombre a superar su ser hacia el deber ser absoluto» (García Bacca, 2002: 273-274). La otra traducción ha sido preparada por el Archivo Digital de Humanidades “Ervin Said”, y contiene el texto griego: «[Ἡ. ἔφη ὥς] ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Dijo Heráclito que, para el hombre, el *ethos* (hábito, índole) es su *daímon* (genio divino)» (Archivo Digital de Humanidades Ervin Said, 2020).

²²³ En el aparte siguiente, «Sobre las raíces griegas del término ética», nos encargaremos más profundamente del origen, el significado y el uso del término ἠθικὴ.

²²⁴ Por las razones que hemos esgrimido, la ética aristotélica es nuestra fuente de indagación y curiosidad. Pero ello no puede desconocer que Aristóteles no puede pensarse por fuera de su contexto ni como un filósofo que se hizo a sí mismo sin el concurso de las enseñanzas recibidas en la Academia a través de su maestro Platón. Dice Julián Marías al respecto: «La filosofía de Aristóteles no se puede comprender más que desde el platonismo. Pero entiéndase bien: *desde* no quiere decir *dentro*. Es un caso eminente [...] de lo que llamo ‘filiación intelectual’, cuya fórmula adecuada es para mí esta: «inexplicable sin él, irreductible a él»» (Marías, 1970: XI).

pueden cualificar los actos. En palabras de José Luis Aranguren: «El *éthos* es el suelo firme, el fundamento de la *práxis*, la raíz de la que brotan todos los actos humanos» (Aranguren, 1998: 21).

De acuerdo con lo precedente, la Ética en Aristóteles puede ser comprendida tanto como una instancia de conocimiento práctico de las acciones humanas, como de una disciplina que busca establecer principios de valoración acerca de las acciones en comunidad (Gómez- Lobo, 2016; Gómez-Lobo, 1999); pero, por lo pronto, nos interesa dejar claro que de una indagación sobre el modo como razonamos acerca de los posibles principios de la acción en el marco de una comunidad política, no se deriva que la Ética aristotélica sea un conjunto de prescripciones universales sobre cómo se debe actuar; a la ética aristotélica no podemos pedirle que sea un manual sobre buenas acciones²²⁵. Si bien es cierto que en sus tratados éticos, especialmente en *Ética a Nicómaco* se trata el problema de las acciones incorrectas o inadecuadas en contraposición a las acciones virtuosas, también lo es que el núcleo de estos tratados no es el problema del bien o del mal²²⁶, sino el de la *eudaimonía*, es decir, el de la felicidad entendida como el bien supremo del ser humano, cuya definición más precisa sería: «cierta actividad del alma conforme a la más completa de las virtudes ejercida durante una vida completa» (Aristóteles, 2001: 59-60. 1098a). Razón por la cual habremos de esforzarnos por comprender que con Aristóteles

²²⁵ Siguiendo a algunos especialistas en el pensamiento aristotélico, nos encontramos con que fue Aristóteles, en el mundo de la Grecia clásica, quien acuñó y usó sistemáticamente el adjetivo ἠθικός para referir el atributo de ciertas actividades y acciones. Como lo afirma Emilio Lledó, lo ético no refiere un actuar bueno o malo, sino que «*êthos* «carácter», procede de *éthos* «hábito» por alargamiento de *e* en *é*». (Lledó, 1985: 437). De la misma manera, Antonio Gómez Robledo refiere que el término ético es usado por el estagirita «como calificativo de los actos y las acciones, no como un atributo sustancial o un modo de ser de los seres humanos», y continúa: «Este nombre de ética que hoy damos al tratado no se encuentra en parte alguna de él como sustantivo, y ni siquiera lo emplea así el primer editor» (Gómez Robledo, 1982: XLI). En el aparte que sigue nos encargaremos a profundidad de este asunto.

²²⁶ Para comprender la diferencia entre lo bueno y lo recto en Aristóteles, ver: (Gómez-Lobo, 2004). Para un abordaje de la noción de mal moral en Aristóteles como un posible precedente de la noción de pecado en la tradición judeo-cristiana, ver: (Oriol Salgado, 2024).

no se trata de un mero tratado de buenas maneras y de sus correspondientes intenciones morales, sino de una investigación sobre las actividades y los actos que conducirían a la felicidad en el marco de una *polis*²²⁷.

De modo que, siendo lo ético un calificativo de determinadas acciones, sostenemos por ello que la ética *no es un modo de ser sustancial y universal* de los seres humanos, sino más bien el modo como las acciones se califican atendiendo a las circunstancias de las virtudes. De suerte que podemos afirmar, que una acción ética, en palabras de Antonio Gómez Robledo, «se traduce en un lenguaje en el que no se habla a una supuesta esencia del hombre, sino a los modos de *engarce* de una individualidad con las formas históricas y sociales en los que esa individualidad se afirma» (Gómez Robledo, 1982: 30).

Lo anterior importa, porque hemos podido observar que el término ética se utiliza de manera equivalente al término moral. Por ejemplo, la entrada “Ética” del Diccionario de la Real Academia Española nos dice lo siguiente: «adj. Recto, conforme a la moral”; “adj. Perteneciente o relativo a la ética”; “f. Conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida. Ética profesional, cívica, deportiva» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2022). De la misma manera, la entrada “Éthique” del Dictionnaire de l’Académie Française, refiere:

²²⁷ El pensamiento aristotélico, como deudor de su propia tradición antigua, está más interesado en las circunstancias que rodean los actos, así como en las virtudes que realizan los actos tendientes a la felicidad de la *polis*. Podemos decir con Dodds que esta preocupación por los actos y sus efectos, y no por las intenciones, no es, de ningún modo, una preocupación inmoral, sino una manera como los griegos asumían las circunstancias de las acciones. Además, porque la noción de intención, tal como se conocerá a partir de la religión cristiana, no existía para los griegos. Afirma E.R. Doods: «La antigua justicia griega no se cuidaba para nada de la intención; era el acto lo que importaba» (Doods, 2019: 18).

I. Adjetivo. Relacionado con las conductas humanas y los valores en que se fundan. Los valores éticos. Los preceptos, los juicios éticos. **II. Nombre femenino.** 1. Reflexión relativa a las conductas humanas y a los valores que las fundan, llevada a cabo con el fin de establecer una doctrina, una ciencia de la moral. 2. Conjunto de principios morales que se imponen a las personas que ejercen una misma profesión o que practican una misma actividad. Ética profesional. La ética de la biología y la medicina²²⁸.

Mediante estos ejemplos, autorizados por lo menos en lo que se refiere al castellano y al francés, se hace claro que el uso cotidiano del término ética está sujeto a variadas significaciones, todas las cuales resultan correctas y claras respecto al objeto de su indagación, esto es, al fenómeno de la moralidad. Infortunadamente, este término es tan polisémico que su contenido conceptual se nos hace en ocasiones oscuro. Para su esclarecimiento, afirma Paul Ricœur:

Los especialistas de filosofía moral no se ponen de acuerdo sobre la repartición del sentido entre los términos moral y ética. La etimología es inútil a este respecto, en la medida en que uno de los términos procede del latín y el otro del griego, y ambos se refieren de un modo u otro al dominio común de las costumbres. Pero si no hay acuerdo sobre la relación, jerárquica o no, entre los dos términos, sí lo hay sobre la necesidad de disponer de dos términos (Ricœur, 2004: 689)²²⁹.

²²⁸ Cita original: «I. **Adjectif**. Qui a rapport aux conduites humaines et aux valeurs qui les fondent. Les valeurs éthiques. Les préceptes, les jugements éthiques. II. **Nom féminin**. 1. Réflexion relative aux conduites humaines et aux valeurs qui les fondent, menée en vue d'établir une doctrine, une science de la morale. 2. Ensemble des principes moraux qui s'imposent aux personnes qui exercent une même profession, qui pratiquent une même activité. Éthique professionnelle. L'éthique de la biologie et de la médecine» (Dictionnaire de l'Académie Française).

²²⁹ Cita original: «Les spécialistes de philosophie morale ne s'entendent pas sur la répartition du sens entre les termes morale et éthique. L'étymologie est à cet égard sans utilité, dans la mesure où l'un des termes vient du latin et l'autre du grec, et où tous deux se réfèrent d'une manière ou d'une autre au domaine

Por esta razón, preliminarmente creemos que es pertinente concentrarnos en el análisis de los fenómenos relativos a las acciones humanas, a los hábitos, las costumbres, el carácter o las virtudes desde la perspectiva de la ética aristotélica, para comprender que ambos términos –ética y moral– están ligados, cada uno, a contextos y realidades éticas y políticas distintas. Cuando usemos moral, pues, habrá de entenderse un uso relacionado justamente con el *êthos*, –el hábitat, la costumbre, el carácter y las virtudes–, con ese suelo firme en el que arraigan las actividades y los actos. Todo ello por fuera de términos como culpa, pecado o mal, todos estos provenientes de la tradición judeo-cristiana de la cual acá no nos encargamos. Y no nos encargaremos de la ética desde la perspectiva de la moral en el sentido de la conciencia del pecado originario en clave cristiana, porque, para nuestro propósito, al abordar lo ético desde su perspectiva más primigenia, se pone el acento en el sentido y el uso de la palabra *ethiké* anclada al término *êthos*, y, en ese sentido, se trata de esclarecer el rol que juega el *êthos* como sustrato de la violencia. Dicho de otro modo, nuestra indagación no se concentra en hablar de una moral, ni siquiera de una ética de la violencia, sino de esclarecer las consecuencias filosóficas de plantear que a la violencia le subyace un *êthos*.

Habiendo establecido lo anterior, podemos afirmar con Adela Cortina y Emilio Martínez, el marco desde el cual habremos de abordar las honduras, pero también los contornos de lo que entendemos por ética:

Aquella parte de la Filosofía que se dedica a la reflexión sobre la moral. Como *parte de la Filosofía*, la Ética es un tipo de saber que intenta construirse

commun des mœurs. Mais s'il n'a pas d'accord concernant le rapport, hiérarchique ou autre, entre les deux termes, il a accord sur la nécessité de disposer de deux termes» (Ricœur, 2004: 689).

racionalmente, utilizando para ello el rigor conceptual y los métodos de análisis y explicación propios de la Filosofía. Como *reflexión sobre las cuestiones morales*, la Ética pretende desplegar los conceptos y los argumentos que permitan comprender la dimensión moral de la persona humana en cuanto a la dimensión moral, es decir, sin reducirla a sus componentes psicológicos, sociológicos, económicos o de cualquier otro tipo (aunque, por supuesto, la Ética no ignora que tales factores condicionan de hecho el mundo moral) (Cortina & Martínez Navarro, 2015: 9).

De acuerdo con lo precedente, si a la Ética le corresponde «esclarecer reflexivamente el campo de lo moral» (Cortina & Martínez Navarro, 2015: 10), tendremos con ello que una indagación ética sobre la violencia, puede y debe «ser objeto de la ética práctica, que tiene necesariamente, además de una dimensión analítica (que estudia las *razones* de la violencia), una dimensión normativa (relativa a lo correcto/incorrecto, permitido/no permitido, justo/injusto)» (Roland Schramm, 2009: 15).

En tal perspectiva, si, de manera general, la ética como disciplina de la filosofía se encarga de describir y comprender las causas de las acciones humanas y de su justificación, entonces podemos aspirar a comprender qué clase de mirada ética corresponde a una mirada de la violencia como fenómeno de la moralidad, y, con ello en mente, a indagar en la diferencia entre un *ethos* de la violencia y una mirada ética de la misma. Para lograr lo anterior, nos encargaremos de hacer una indagación pormenorizada del origen del término *ética*, acudiendo también a sus usos y significados conceptuales. Luego de esta pesquisa, abordaremos, desde la óptica aristotélica, cómo se opera el tránsito desde una noción de *êthos* entendida como hábitat y costumbre, a una significación de la misma

como carácter. Posteriormente nos referiremos a las actividades y los placeres que le son aledaños, en el entendido de que las actividades que los seres humanos realizan siempre se hacen en un entorno colectivo, pero, sobre todo, que a estas le son anejas los placeres que la convierten, la mayoría de las veces, en hábitos. Luego de establecer la anterior relación, abordamos el tema de las virtudes éticas, y con ello exploramos el asunto de si toda virtud es ética y qué relación tiene con las disposiciones del alma que conducen a las actividades y a los actos. Para finalizar, dedicamos el último apartado a la relación que posiblemente se pueda establecer entre los actos forzados con los actos violentos, en el entendido de que los primeros tienen como causa la mera fuerza física, mientras los segundos están trazados por la deliberación del agente.

3.1. Sobre las raíces griegas de la noción de ética: ἦθος y ἔθος

Tal como hemos indagado por el origen griego de los términos fuerza y poder, *bía* y *krátos*, respectivamente, creemos fructífero explorar las raíces etimológicas del término ética. Es de nuestro parecer que ello contribuye a comprender algunas variaciones semánticas a las que ha estado sujeto este término, y, en ese sentido, a atender sus distintos horizontes interpretativos. Como vimos en el aparte anterior, el uso del sustantivo ἦθος²³⁰ (ους), *êthos*, se identifica desde Homero en *Iliada* para significar primariamente hábitat,

²³⁰ En su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Émile Benveniste refiere el radical indoeuropeo del que proviene el término *êthos*: **swe-dh-*, que a su vez está anclado al radical **swe* que indica “hábito”, en el sentido de un carácter distintivo y manera de ser de un individuo. Pero quizá lo más importante de **swe-dh-* no es que indique una cierta individualidad del carácter, sino que abarca un conjunto de palabras que ofrecen dos líneas conceptuales muy interesantes para comprender el uso social del término *êthos*. Afirma Benveniste: «Por un lado, **swe* implica la pertenencia a un grupo de los «suyos propios»; de otro, especializa el «suyo» como individualidad. El interés de semejante noción es evidente, tanto para la lingüística general como para la filosofía. Aquí se deriva la noción de «soi» [sí mismo] del *reflexivo*. Es la expresión que usa la persona para delimitarse como individuo y para remitirse «a sí mismo». Pero al mismo tiempo esta subjetividad se anuncia como pertenencia. La noción de **swe* no se limita a la persona misma, plantea en origen un grupo tan estrecho como cerrado en torno a sí mismo». Y continúa más adelante: «La confrontación y análisis de estas familias léxicas ponen de manifiesto la unidad primera y revelan los fundamentos sociales del «uno mismo» y el «entre sí»» (Benveniste, 1983: 214-215).

morada o lugar habitual; incluso ἦθος refería, arcaicamente, la granja edificada dentro de la cual se guardan los animales, lo que hoy podemos denominar como establo. Con el transcurrir del tiempo, siguió designando la habitación o morada de algunos seres vivos, incluidos los humanos; morada que promueve estabilidad y protección, y a la que siempre se regresa²³¹. Convive este término con otro que, en proximidad de significado como sustantivo neutro, significa costumbre, hábito o uso: ἔθος, (οὐς), *éthos*. El parentesco se observa a primera vista. Mientras ἦθος (*êthos*) –cuyo vocablo inicial es ἦ, *êta*– designa la estancia o el hábitat de los seres humanos, *éthos* –cuyo vocablo inicial es ε, *épsilon*– refiere las costumbres que pertenecen y se forman en esa estancia. Parentesco este que Aristóteles no dejó de señalar afirmando que la virtud ética «se origina a partir de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre [ἔθος] ha tomado el nombre con una pequeña variación [ἦθος]» (Aristóteles, 2001: 75. 1103a). Importa para nosotros esta pequeña variación, pues, aunque para algunos autores como José Luis Calvo Martínez, Aristóteles comete un error al emparentar ambas expresiones²³², nosotros creemos importante la indagación por la relación entre *êthos*, hábitat –incluso la relación entre su expresión plural más antigua que designa «the abodes of men», (Liddell & Scott, 1958)–, y *éthos*, costumbre –que en plural designa los usos habituales mediante los cuales una congregación humana regula sus relaciones–. De tal modo que, el lugar físico o espiritual de los seres humanos está fuertemente vinculado a la configuración de las costumbres y los hábitos humanos que llegan a, y son acogidos por ese entorno. Esto es, el *êthos* funge como entorno para las costumbres que allí se despliegan, es decir, para el *éthos*; y, a su

²³¹ Afirma al respecto Juliana González: «Se sabe que en su origen más arcaico *ethos* (*êthos*) significó “morada” o “guarida” de los animales, y que sólo más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de “lugar de resguardo”, de refugio o protección; de “espacio” vital seguro, al cubierto de la “intemperie” y en el cual se acostumbra “habitar”» (González, 2007: 10).

²³² Al respecto de este error de Aristóteles, afirma José Luis Calvo Martínez: «Una nueva etimología errónea por parte del estagirita: confunde *êthos* (ἦθος) con *éthos* (ἔθος)» (Calvo Martínez, J. L., 1996: 75).

vez, el *éthos* de un grupo humano modela los contornos del entorno, es decir, del *êthos*. El hábitat, no obstante, no remite a un mero habitar mediante costumbres el entorno, a la manera de un comportamiento automático que habrá de darse como destino ineludible del hombre (González, 2007). El *ethos* —y aquí podemos unificar la expresión que incluye hábitat y costumbre eliminando los acentos para imbricar los dos significados—, no es mero mundo orgánico dado; por ello se presenta, al decir de Gómez Robledo, como el engarce de un individuo al entorno que lo recibe como su hogar, y desde el cual despliega su carácter. Para reforzar esta imbricación primaria entre *êthos* y *éthos*, podemos referir las palabras de Emilio Lledó respecto a lo que considera la naturaleza del *êthos/éthos*:

Aunque el *êthos* ha solidificado las formas del comportamiento humano y ha creado, sobre el nivel de los instintos y de la vida animal, una superestructura que constituye el plasma en el que esta vida se desarrolla, su *sustancia* está hecha, esencialmente, de engarces *lingüísticos*, de gestos verbales, de tensiones semánticas, que rompen o amenazan la solidez y monotonía de la animalidad. Es cierto, también, que el *éthos*, se configura en objetos, en técnicas, en cosas. Sin embargo, nada de ello sería posible sin la previa comunicación, sin el carácter de signos o de usos, cuyos fundamentales sentidos se basan, principalmente, en un juego abstracto de significaciones aprendido en el lenguaje (Lledó, 1985: 51).

Por el engarce mediante el cual el individuo mienta su forma de habitar con otros y entre otros el mundo que comparte, y mediante los usos y las costumbres que le dan contorno a su entorno, es que merece resaltarse el uso que Aristóteles dio al término ἠθικὴ (*ethiké*). Y reiteramos que actualmente sigue siendo valioso este análisis para comprender los asuntos de la moralidad, si por moralidad entendemos en este contexto lo concerniente a

las acciones humanas relativas a los hábitos, las costumbres y las acciones de los seres humanos en el marco de una comunidad, y también lo relativo a las palabras que a modo de calificativos justifican o descalifican esas acciones. En *Gran Moral*, se afirma que:

Lo [*ethiké*], que en la lengua griega se llama *êthos* con *e* larga [ἦθος], tiene también la denominación del hábito, que también se dice *êthos* con *e* breve [ἔθος]; y lo *ethiké* [ἠθικὴ] se llama así en griego, porque resulta de los hábitos y las costumbres, *ethidzesthai* [ἐθίζεσθαι] (Aristóteles, 1972: 37. Para hacer más homogéneo y claro el texto, las inclusiones en corchetes son mías).

La contribución que Aristóteles le hizo al estudio de las acciones humanas tuvo que ver, pues, con el tránsito del uso prefilosófico del término sustantivo *êthos* al uso calificativo de la expresión verbal *ethiké* (ἠθικὴ). Con esta “pequeña variación”, Aristóteles viró a un nuevo uso sistemático del término, contribuyendo con ello al análisis filosófico de las acciones humanas al calificar algunas de ellas como ἠθικὴ ἀρετή (*ethiké areté*), en la cual ἠθικός (ético) pasaría a adjetivar ciertas acciones según las costumbres, ahora dentro del marco de la *polis*. De allí que ἠθικὴ ἀρετή (*ethiké areté*) significara nada más, pero tampoco nada menos que virtud ética, del mismo modo que ἦθους ἀρετὴν (*êthous aretén*) refiriere un *carácter virtuoso* o la *virtud del carácter*²³³ (Calvo Martínez, J. L., 1996). Vemos pues cómo se relacionan tanto el lugar habitual en su acepción de morada o

²³³ En el texto original usado por Julián Marías para su traducción a la *Ética*, ἦθους ἀρετὴν es traducido, en efecto, como “la virtud de su carácter”. Ver: (Aristóteles, 1985a: 157. 1172b 15). Lo mismo pasa con la traducción que hace José Luis Calvo de esa expresión. Ver: (Aristóteles, 2001: 287. 1172b). En A English-Greek Lexicon, los autores señalan el uso posterior del sustantivo ἦθος (*êthos*) como “carácter”, aunque aún vinculado con la acepción de hábitat (Liddell & Scott, 1958).

estancia, con las costumbres que forjan *le caractère habituel* de un *individu* ou de une *collectivité* (Canto-Sperber, 2004).

De acuerdo con lo anterior, no se trata de una simple novedad terminológica que el estagirita hubo de incluir en el sistema verbal griego, se trata de un enfoque de fondo mediante el cual, y a partir del cual, Aristóteles sostuvo que lo *êthiké* no es lo sustantivo de las acciones humanas, sino lo relativo a un atributo de las mismas. Tal cualidad, no resulta sino de las acciones que derivan de ciertas costumbres y hábitos; dicha derivación es producida por el acostumbramiento, *ethidzesthai* [ἐθίζεσθαι], y lo que resulta de las costumbres, no puede darse sino mediante el ejercicio constante de una actividad o de una acción determinada. El sustrato de los actos es, pues, el *ethos* mismo.

Lo ético es entonces un modo de la acción humana o una cualificación de ciertas virtudes, no cualquier tipo de acción o de actividad. En el lenguaje de la Ética aristotélica se dice lo ético de algunas virtudes debido al carácter mediante el que un individuo es capaz de elegir lo más excelente, y actuarlo en conformidad y con miras al ejercicio de la *eudaimonía*²³⁴. Este concepto, a su vez, no se entiende como un medrar individual, sino como una actividad en medio de otros y con otros. Por ello, estamos de acuerdo con Juliana González cuando afirma que ahora el *ethos* confirma la condición “intermedia” del hombre (González, 2007): el *ethos* no es solo el lugar de resguardo frente al mundo de la naturaleza, ni tampoco el indicador de un carácter que se forja a sí mismo sin el

²³⁴ El término *areté* tiene origen homérico, y su uso, por supuesto, refería las virtudes guerreras propias de la visión aristocrática de la sociedad bélica. Dice José Luis Calvo: «En Homero, y de éste en adelante, se refiere a una condición en virtud de la cual alguien realiza de forma sobresaliente una actividad que le es propia. Normalmente, en el contexto heroico, esta *areté* es la del guerrero y consiste en destacar en el combate. Pero la amplitud de su significado se revela en que incluso se puede referir a los animales: las yeguas de Aquiles ganarían la carrera en los juegos en honor de Patroclo porque sobresalen en *areté* al ser inmortales» (Calvo Martínez, J. L., 2006: 90).

concurso de los otros (*idíon*)²³⁵. El *éthos* arcaico, ahora teorizado por Aristóteles, constituye «el suelo sobre el que, irremediablemente, tiene que alzarse un nuevo *éthos*, aquel que se construye con ese *lógos* al que se oye, no en la abstracción de una idea sino en la presencia de otro que lo utiliza y que, así, se convierte en diálogo» (Lledó, 1985: 108).

Establecer la diferencia entre las dos raíces del término Ética, nos permite comprender que existe una dimensión de fundamentación de la ética que ejerce una importante función descriptiva de las conductas humanas y que está arraigada en lo que, como dijimos anteriormente con Aranguren, constituye el suelo firme o la raíz de la que germinan las acciones humanas (Aranguren, 1998: 21). También, que existe una dimensión normativa de la ética en la cual lo relevante es su dimensión justificativa, en tanto prescribe o proscribire determinadas maneras del actuar humano en un determinado hábitat o en una particular morada. Si, de manera general, la Ética como disciplina de la filosofía²³⁶, se encarga tanto de describir y comprender los bienes a los que aspiran los seres humanos, como los fines a los que estos tienden, también trata de las palabras que, a modo de *logoi* o justificaciones, pretenden dar cuenta de las razones de los actos. Así, se hace claro que podemos aspirar a comprender a qué clase de ética corresponde una mirada de la violencia como fenómeno de la moralidad: lo violento se dice de un acto que ya se ha realizado y, en ese sentido, se da cuenta de él por parte de otros agentes que lo cualifican como contrario a la virtud.

²³⁵ Emile Benveniste afirma que el adjetivo griego *ídios* (ἴδιος) refiere lo que es propio de alguien o que es privado, lo que por oposición es común a todos o público; lo *ídios* es «la designación griega del «particular», del «ciudadano privado» opuesto al hombre público, a aquel que ostenta el poder o ejerce cargos» (Benveniste, 1983: 212).

²³⁶ En este punto valga una clarificación. Nótese que usamos la “E” mayúscula para referir las investigaciones y sus consecuentes sistematizaciones sobre las costumbres, los usos o la moralidad humana, es decir, para referir la Ética como una disciplina de la filosofía; distinto del uso que hacemos de la ética o de lo ético con “e” minúscula para señalar su uso como calificativo de ciertas acciones.

3.2. Del hábitat y la costumbre (*êthos*) al carácter (*éthos*)

Recordemos que *êthos* (ἦθος) refiere primariamente el hábitat de los seres humanos, y *éthos* (ἔθος), las costumbres, los usos o los hábitos. También, que *ethidzesthai* (ἐθίζεσθαι) refiere una actividad mediante la cual las personas pueden habituar-se o acostumbrar-se a ciertas actividades y prácticas de su entorno, de tal modo que la habituación o el acostumbramiento a ciertos usos colectivos de la vida en común refuerzan el carácter (*êthos*) del grupo, y del individuo (*éthos*) perteneciente a ese colectivo. En palabras de Jean Paul Margot: «es innegable la relación que existe entre la costumbre y el carácter, es decir, toda disposición del carácter proviene de la costumbre» (Margot, 2003: 17)²³⁷.

Como nuestra lectura sobre los asuntos que atañen a las acciones humanas proviene fundamentalmente de la Ética aristotélica, atendemos a la afirmación de Ernst Tugendhat respecto a los estudios del estagirita: «Aristóteles había denominado a sus investigaciones sobre teoría moral —a las que luego se dio el nombre de ética— como investigaciones «sobre los *êthei*»: sobre las cualidades del carácter» (Tugendhat, 1997: 35). De allí que en una indagación ética como la que nos proponemos desde la perspectiva aristotélica, deba considerarse seriamente el movimiento circular que del *êthos* se dirige hacia el *éthos*, y que, en cada caso, debe dar cuenta mediante palabras o razones de las cualidades del carácter. Como afirma Roger-Pol Droit, con la Ética se trata de

²³⁷ La reunión de los términos *êthos* y *éthos* aparece consignada por Roger-Pol Droit en *La ética explicada a todo el mundo*, en los términos siguientes: «*Êthos* significaba, en primer lugar, el «hábitat», exactamente la manera cómo una especie animal «habitaba el mundo». ¿Cuál sería el *éthos* de los pájaros? Volar, cantar, picotear, construir nidos, poner huevos, trasladarse por el aire de una región o de un continente a otro. Hoy existe una disciplina científica llamada «etología», que estudia el comportamiento de los animales en su medio natural. Esta disciplina difiere de la ética, aunque su nombre se ha formado a partir de la misma palabra, *èthos*» (Droit, 2010: 2).

averiguar desde qué punto de vista son mejores estos comportamientos y no aquéllos. Se trata, por lo tanto, de emitir juicios morales sobre los comportamientos; de discernir aquellos que son portadores de valores positivos y aquellos otros que, por el contrario, son inmorales o antimorales, que entrañan peligros o valores destructivos (Droit, 2010: 16).

Dicho de otro modo, la Ética se pregunta e indaga por el tipo de vida que, mediante acciones y deliberaciones excelentes, puede conformar un tipo de cualidades del carácter que hacen que la vida humana en la *polis* sea algo bello y valioso de ser vivido. De hecho, cuando Aristóteles define la retórica como «la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer» (Aristóteles, 2022: 1355b)²³⁸, emprende el establecimiento de tres especies de pruebas mediante las cuales se podría saber lo que es convincente en el orden del discurso. Dice el estagirita: «unas residen en el talante [*ēthe*] del que habla, otras en predisponer [*pathos*] al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo [*logos*], merced a lo que éste demuestra o parece demostrar» (Aristóteles, 2022: 1356a). La preocupación por el talante, la índole o el carácter del sujeto que pronuncia un discurso no solo se lo plantea Aristóteles en términos de la palabra correcta o la emoción adecuada, sino que recae también en el ἔθει (*ēthe*) del orador que pertenece a un ἦθος (*ēthos*) particular, cual es el caso de Aristóteles, a la *polis* democrática ateniense del siglo V a. C.²³⁹. Si bien se puede persuadir convincentemente por medio de argumentos,

²³⁸ Afirma Quintín Racionero en su Introducción a la Retórica, que esta definición ofrecida por Aristóteles en el capítulo 2 del libro I «pertenece a la última redacción de la *Retórica* elaborada por Aristóteles, de modo que debe considerarse como una definición definitiva de su *Téchne rhethoriké*» (Racionero, 2022: pie de página 30 al Libro I: 173-174).

²³⁹ Para ahondar un poco más en la relación entre la *polis* democrática ateniense y el problema de la retórica, ver: (Ortiz Escobar, 2015; Plácido, 1997, 2014; Romilly, Jacquelin de, 1997; Romilly, Jaqueline de, 2010; Vélez Upegui y Laura Fuentes Vélez, 2015; Vélez Upegui, 2021).

y también mediante la afectación emocional adecuada a la meta del orador, lo cierto es que su carácter proviene de un *êthos* que lo ha moldeado a él, tanto como al carácter de los ciudadanos que integran el auditorio²⁴⁰. La retórica, de un lado, como *technê*, puede lograr la persuasión sobre lo mejor o sobre lo peor de las cosas que se deliberan en la Asamblea, aun cuando para Aristóteles sin el análisis de los *êthe* la filosofía práctica no comprendería suficientemente la función y la utilidad de la retórica, pero tampoco de la ética y de la política²⁴¹. De otro lado, los *êthe* de las personas que conforman el auditorio también importan en el momento de preguntarse qué disposiciones anímicas son las que el orador debe tener en cuenta para desplegar su discurso y su arte (*technê*) retórico²⁴². Aristóteles viene a reforzar el sentido del *êthos* (ἦθος) como carácter, cuando afirma en *Poética* que por el carácter y por el pensamiento decimos que las personas son de un modo o de otro, y añade: «dos son las causas naturales de las acciones: el pensamiento y el carácter, y a consecuencia éstas tienen éxito o fracasan todos» (Aristóteles, 2018a: 1450a). El carácter, desde la perspectiva de la *Poética*, es definido por el estagirita de la siguiente manera: «Carácter es aquello que manifiesta la decisión, es decir, qué cosas, en las situaciones en que no está claro, uno prefiere o evita; por eso no tienen carácter los

²⁴⁰ Para una exposición detallada de los usos del término *ethos* desde una perspectiva sociológica y teórico política, y no meramente retórica, ver: (Montero, 2012).

²⁴¹ Afirma Quintín Racionero, que la introducción del *êthos* como uno de los materiales de prueba de la persuasión de la *Retórica* deja ver la imbricación entre ética, política y retórica en el planteamiento general del estagirita: «La elaboración de la retórica de enunciados propios debe estar relacionada, efectivamente, con exigencias específicas del análisis ético y político, para el que la heterogeneidad de carácter propia de los distintos auditorios posibles resulta un dato de primer orden con vistas a establecer el modelo influyente de deliberación» (Racionero, 2022: 237).

²⁴² A la exposición de los caracteres de las personas que forman el auditorio del orador, dedica Aristóteles el libro II de *Retórica*. Al inicio de este, el estagirita justifica de este modo la importancia de abordar los *êthe*: «Puesto que la retórica tiene por objeto <formar> un juicio [...], resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a como <ha de presentarse> uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga. Porque es muy importante para la persuasión –sobre todo en las deliberaciones y, después, en los procesos judiciales– el modo como se presente el orador y el que se pueda suponer que él está en una cierta actitud respecto de los <oyentes>, así como, en lo que se refiere a estos, el que se logre que también ellos estén en una determinada actitud <ante el orador>» (Aristóteles, 2022: 1377b).

razonamientos en que no hay absolutamente nada que prefiera o evite el que habla» (Aristóteles, 2018a: 1450b).

El carácter está, de este modo, acompañado de las palabras que se requieren para pronunciar lo adecuado de las acciones que tienden a un fin, y también de aquellas acciones que, aunque tengan un fin incorrecto, no obstante, se dirigen a él como a una verdad que sirve de principio para la acción²⁴³. Dicho de otro modo, el carácter es relativo a las disposiciones que nos vienen por costumbre pero que no podemos actuar sin la intermediación del *logos* en el sentido de la razón, esto es, de la facultad que encuentra el sentido de las cosas humanas y que al tiempo sabe mentarlo. Ello es así porque, como afirma Aristóteles en *Ética Nicomáquea*:

No es posible –o no es fácil– desalojar lo que desde antiguo está bien amarrado al carácter. Y quizá haya que contentarse si alcanzáramos una parte de virtud porque se dé en nosotros aquello por lo que parece que los hombres somos buenos. Y creemos que unos son buenos por naturaleza, otros por hábito y otros por enseñanza. Pues bien, lo que atañe a la naturaleza obviamente no depende de nosotros, sino que se da en los verdaderamente felices gracias a ciertas causas divinas. La razón y la enseñanza puede que no siempre tengan fuerza en todos, sino que hay que «trabajar» previamente, mediante los hábitos, el alma del oyente con vistas a gozar y odiar rectamente, como a la tierra que va a hacer germinar la semilla. El que vive de acuerdo a la pasión no prestaría atención –ni

²⁴³ La verdad en sentido práctico difiere de la verdad en sentido teórico, pero comparten ambas aspirar a decir un sentido verdadero sobre algo, y, en ese sentido, se instalan como principios que guían, en el primer caso las actividades del saber, y en el segundo las acciones de los seres humanos. Para ver de manera más clara este aspecto de la distinción entre verdad según *episteme* y según *práxis*, pero también sus evoluciones y apertura de horizontes hermenéuticos, ver: (Conill, 2009).

comprendería— al que trata de exhortarle. Y a quien tiene tal disposición ¿cómo va a ser posible persuadirlo a que cambie? En general no parece que la pasión ceda a la razón sino a la fuerza. Conque parece necesario que exista previamente un carácter de alguna manera familiar a la virtud, que ama lo bueno y se disgusta con lo malo (Aristóteles, 2001: 1179).

Y aunque según el estagirita no es fácil desvincular las actividades y los hábitos que por estar arraigados a una práctica antigua y constante son los que configuran la forma del carácter, lo cierto es que el carácter desde la perspectiva del *êthos* puede modificarse si, en su lugar, se ubican otros hábitos y otras actividades que dispongan a gustar de lo mejor, de lo correcto y de lo más bello (*kalos kai agathos*). Por ello estamos de acuerdo con este movimiento circular que va desde el carácter del grupo hasta el carácter del individuo, y de este al hábitat del que surgió, en el cual el *ethos* aparece como una «realidad intermedia» (Racionero, 2022: 237.), entre las costumbres que vienen dadas por la *polis* y aquellas deliberaciones particulares que movilizan nuevas alternativas del modo de ser de los ciudadanos al interior de ella. Las costumbres del *êthos* son respetadas en tanto carácter previo, pero el *êthos* individual²⁴⁴, que se expone mediante la deliberación pública sobre los asuntos comunes, da espacio tanto para que cada carácter se exponga ante todos, como para que el carácter de todos decida, colectivamente, sobre lo mejor y

²⁴⁴ El carácter (*χαρακτήρ*), en sentido estricto, refiere la señal que una cosa deja en algo, y en ese sentido le imprime su sello o marca distintiva; por ello el carácter está vinculado al *êthos* personal, pues el carácter de una persona es un modo de ser particular, aunque no desvinculado del *êthos* grupal del cual emerge. De hecho, John Didier Anaya propone leer el *êthos* desde la perspectiva, uso y significado del *pegé* que refiere, a su vez, fuente, manantial, origen de algo. Dice el autor: «el *êthos* puede ser estudiado como *pegé*. El *êthos* como *pegé* es una fuente o manantial de actos singulares, lo que equivale a decir que *pegé* es una disposición para elegir que se yergue desde la *phýsis*. Tomado como *pegé*, el *êthos* es semejante a una fuente de un canal en el que el agua fluye y sale a la superficie, en pocas palabras, un manantial que es principio de algo. Lo que fluye en la *pegé* son actos singulares que salen a relucir en un determinado hombre, a través de un determinado carácter» (Anaya, 2011: 13).

los más conveniente para la ciudad²⁴⁵. Aristóteles toma nota de que existen algunas disposiciones previas, tanto en el carácter de la comunidad como en el carácter de individuo, que pueden llevarlo a gustar de lo peor, tal son, por ejemplo, los actos mediante los cuales se pretende forzar a otro a hacer la voluntad del agente que lo fuerza para sus propios beneficios, y, de manera contraria, a una disposición del carácter mala (*kakós*), a una disposición mala respecto a la mejor, es decir, a la *areté*. Por ello, cuando se habla de lo más conveniente y lo mejor para la ciudad, también hablamos de lo mejor y lo más conveniente para el ciudadano. En el primer caso se dice ἥθους ἀρετὴν (*êthous aretén*), algo así como el *carácter virtuoso* del grupo humano; en el segundo se dice ἠθικὴ ἀρετή (*ethiké areté*), virtud del carácter de la persona. De nuevo la imbricación entre ambos términos se hace clara. El lugar habitual en su acepción de morada o estancia se imbrica con las costumbres de ese hábitat que a su vez forja el carácter habitual de un individuo. El carácter virtuoso, o como suele denominarse, el “carácter moral”, es más bien un carácter ético en el sentido de una cierta disposición del individuo para actuar frente a la virtud, esto es, frente a lo mejor, lo más excelente o lo óptimo. Afirman al respecto Monique Canto-Sperber y Anne Fagot-Largeault:

El carácter representa entonces una unidad de composición que no es ni arbitraria ni transitoria, cualificada a partir de un rasgo dominante, positivo o negativo, de importancia moral inmediata. Aunque esta integración de cualidades morales sea propia a cada individuo, no deja de presentar una cierta conmensurabilidad que permite atribuir las mismas cualidades de carácter a personas diferentes. En fin, estas características no son en modo alguno particularidades de las personas, sino

²⁴⁵ La explicación sobre la realidad intermedia que ocupa el *êthos* desde la perspectiva de la retórica política es referida por Quintín Racionero en estos términos: «El *êthos* constituye una realidad intermedia, que modela la naturaleza del alma de conformidad con las formas de gobierno o constituciones (*politeíai*) de la ciudad. El *êthos* del auditorio queda así decidido por la constitución política» (Racionero, 2022: 237).

realidades humanamente deseables, que todos deben buscar desarrollar por la educación y el esfuerzo (Canto-Sperber & Fagot-Largeault, 2004: 237)²⁴⁶.

De acuerdo con lo precedente, tanto el hábitat como las costumbres y el carácter son relativas al modo de ser habitual, al hábito o *héxis*, que por ser una actividad reiterativa se despliega en el *continuum* del tiempo y refuerza el *ethos* –del individuo y del grupo–. Los hábitos del carácter reproducen las costumbres, y estas, en su despliegue, refuerzan el estar habitual del individuo²⁴⁷. No obstante, habremos de decir que tanto hábito como costumbre, todos ellos términos ligados al carácter, habrán de comprenderse, en primera instancia, como desprovistos de cualquier cualificación en el sentido de lo bueno o lo malo, de lo justo o injusto; aunque se puedan ligar a la *areté*, como lo acabamos de mostrar. En *Ética Eudemia* se afirma:

La virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es también la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; y, de alguna manera, *es producida y destruida por las mismas causas*, y su uso se extiende a las cosas que producen su crecimiento y su destrucción y para las cuales ella nos dispone de la mejor manera. He aquí una señal de que tanto la virtud como el vicio tienen que ver con las cosas agradables y penosas: los tratamientos, en

²⁴⁶ Cita original: «Le caractère représente donc une unité de composition qui n'est ni arbitraire ni transitoire, qualifiée à partir d'un trait dominant, positif ou négatif, à portée morale immédiate. Bien que cette intégration des qualités morales soit propre à chaque individu, elle ne laisse pas de présenter une certaine commensurabilité qui permet d'attribuer les mêmes qualités de caractère à des personnes différents. Enfin, ces caractéristiques ne sont aucunement des particularités des personnes, mais de réalités humainement désirables, que chacun doit chercher à développer par l'éducation et l'effort» (Canto-Sperber & Fagot-Largeault, 2004: 237).

²⁴⁷ Conjugando la dimensión espaciotemporal del *ethos*, afirma Juliana González: «Y en tanto que “hábito”, acción continuada o reiteración de una conducta (“habituarse”), el *ethos* remite, no ya a un lugar o espacio sino más bien al tiempo, a la continuidad temporal. Es un modo habitual, continuo, de comportarse, de *ser* en el tiempo; forma de estabilidad y persistencia temporal. Aunque quizá sea más preciso decir que en el *ethos*, en particular, se expresa de manera eminente la condición *espacio-temporal* del hombre» (González, 2007: 10).

efecto, que son remedios y que operan por medio de sus contrarios, como en los otros casos, existen en razón del placer y del dolor (Aristóteles, 1985b: 1220a. *Cursivas nuestras*).

De acuerdo con lo que acabamos de presentar, creemos que tiene sentido limpiar el término ética de las adherencias que se han formado alrededor suyo en la historia de su devenir como concepto moral, porque con ello ganamos en sentido y en comprensión crítica de una palabra que tiene tantas definiciones como diccionarios y manuales se consulten²⁴⁸. Como afirma Calvo Martínez, parece que algunas palabras se han estabilizado en nuestro lenguaje, de tal manera que, en el caso del término ética, entendemos la mayoría de las veces lo que refiere una buena acción o una decisión justa, incluso una acción que se corresponde con un alma esencialmente buena. Sin embargo, también es cierto que, al heredar ciertos términos, no necesariamente heredamos su sentido original, pero aun así los seguimos utilizando con significados muchas veces diversos (Calvo Martínez, J. L., 2006), lo que conlleva a una confusión profunda y no pocas veces beligerante sobre lo que creemos que es lo mejor o lo bueno para nosotros.

Si comprendemos que el carácter arraiga en el hábito mediante la repetición de las costumbres del hábitat, arribamos a una comprensión de la Ética en la cual se reúne una función descriptiva de los actos, las actividades y las acciones humanas, y una dimensión

²⁴⁸ Al estudiar los tratados de ética aristotélicos, José Luis Calvo Martínez tiene como propósito ubicar al estagirita en su contexto político y social para expresar un sentido lo más genuino posible del planteamiento filosófico del estagirita. Dice el autor: «Pues bien en el caso de un filósofo como Aristóteles, tan trabajado a lo largo de la historia, tan expropiado y falseado, la primera tarea que se impone, en mi opinión, es contextualizarlo. Ello significa, para empezar, limpiarlo de adherencias, como hacen los arqueólogos con las estatuas de bronce que recuperan del fondo del Egeo: a Aristóteles hay que quitarle el alzacuellos y la sotanilla de neotomista de los años treinta, y más hacia atrás, el ropón dominicano que le impuso la Sorbona en el siglo XIII. En fin, ironías aparte, contextualizarlo significa situarlo en su época, en su círculo personal y vital. Y luego indagar qué escribió de verdad, de qué manera, con qué fin, partiendo de quiénes y pensando en quiénes» (Calvo Martínez, J. L., 2006: 77).

justificativa de las mismas. Y si bien para Aristóteles lo *ethiké* es un calificativo de las acciones humanas desplegadas en el ámbito del *êthos*, en principio no son todavía *areté*. De manera adicional, en Aristóteles es posible, de un lado, equiparar *areté* y *ethiké*, –relación en la que *areté ethiké* corresponde a la descripción de una acción que se realiza mediante una actividad con una disposición del carácter adecuada y respetuosa de lo que es elogiable y loable, y que convencionalmente se ha dado en llamar el comportamiento bueno–; y, de otro lado, separar *areté* de *ethiké* –relación en la que lo ético puede ser un atributo de cierto tipo de virtudes y no de todas las actividades, sin que lo ético refiriera necesariamente lo virtuoso o lo excelente–, para comprobar con ello que una *areté* puede no ser ética, sino también epistemológica o de conocimiento. En palabras del propio Aristóteles: «Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la «costumbre», como lo indica el nombre que varía ligeramente del de costumbre» (Aristóteles, 1985b: 1103a).

Por lo precedente, nos parece relevante resaltar que la Ética, como una indagación filosófica sobre la dimensión práctica de los seres humanos, ejerce una importante función descriptiva de las acciones humanas, pero también una clara función justificativa de lo ético de las acciones, es decir, de las acciones que se corresponden con un *êthos* peculiar. Recordemos que para Aristóteles, cuando tratamos con las virtudes del carácter humano, debemos enfrentar la realidad de que esos actos ligados al carácter y al hábito pueden ser producidos por una buena disposición del alma respecto a la virtud, a lo más excelente, pero no olvidemos también que esa misma virtud puede ser *destruida por las mismas causas*, razón por la cual el *ethos* en su dimensión justificativa y en la del carácter juega un fundamental papel para promover y justificar determinadas acciones. La ética

no solo califica, también justifica, o no, mediante esa cualificación, el sentido y la importancia de una acción determinada para un *êthos* particular.

En la perspectiva de lo anterior, que una acción pueda calificarse de ética indica que no es el individuo con sus códigos morales privados quien califica su propia acción; más bien habremos de entender, que decir que alguien actúa éticamente, es, en principio, que actúa dentro de un *êthos* colectivo mediante su *êthos* individual, y que estos, como vimos, se retroalimentan. En términos del lenguaje contemporáneo, podemos decir que las costumbres ya existentes en una sociedad son las guías morales para los individuos que llegan a ella y se hacen en ella como actores. Con otras palabras, las costumbres modelan el carácter de los individuos de tal manera que el actor, habiendo aprendido las costumbres y actuándolas, contribuye a fortalecer el carácter de la sociedad y sus normas, reglas e instituciones, al tiempo que las justifica cualificándolas.

3.3. De las actividades y sus placeres

En el aparte anterior nos ubicamos frente a la Ética desde varias perspectivas. En primer lugar, la asumimos como una indagación filosófica sobre la dimensión práctica de los seres humanos, esto es, sobre sus acciones y palabras. En ese sentido, afirmamos que, como disciplina de conocimiento, la Ética ejerce tanto una función descriptiva de las acciones humanas como una función justificativa de las mismas en lo referente a las cualidades con las cuales puede calificarse el carácter de los individuos, y del grupo de los que estos hacen parte. En dicha perspectiva, lo ético es un modo de ser universal de los seres humanos, si y solo si se entiende por ético todo aquello que indaga por las acciones y sus características en el mundo de los asuntos humanos. También, si y solo si

se entiende que los seres humanos comparten un *êthos* colectivo, y que poseen un *êthos* particular. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, afirmamos que lo ético no es un universal sustancial en el sentido de un modo de ser que designe la maldad o bondad de un ser humano en términos absolutos. Ello porque una acción puede o no ser virtuosa, es decir, puede ser *aretén* o no *aretén*. Más aún, una acción, aunque no sea virtuosa, sigue siendo una acción que se origina de un carácter particular, es *ethiké*, porque proviene de la índole del individuo mismo. A su vez, del hecho de que una acción pueda calificarse como ética no se deriva que sea virtuosa. Por ello seguimos a Aristóteles, y afirmamos que para hablar desde la filosofía moral debemos enfrentar el hecho de que los actos ligados al carácter y al hábito pueden ser producidos por una buena disposición del alma respecto de la virtud, pero también, que hay disposiciones y acciones derivadas de ella que pueden destruir la virtud misma. Es decir, puede haber acciones que, aunque éticas, sean incorrectas, “malvadas” o peores frente a las mejores, esto es, acciones de las que puede afirmarse que son *aretén* porque derivan de un *ethiké aretén*, de un carácter virtuoso, pero también, acciones que pueden producir lo contrario.

En relación con lo anterior, nos encontramos aún con más precisiones relevantes al tener en cuenta el planteamiento ético de Aristóteles, y que resultan fundamentales para una investigación como la nuestra que indaga por el *ethos* de la violencia. Una de ellas es la relativa a la noción de actividad en el planteamiento del estagirita. Esto, debido a que cuando se habla de felicidad o de *eudaimonía* se suele decir que esta es la actividad propiamente humana por fuera de la cual solo hay actos infelices o malvados. Más aún, no toda actividad humana, aunque aspire al fin que tenga como propio, alcanza por ello el bien supremo que la caracteriza como tal o cual actividad; tampoco toda acción

conduce necesariamente al bien humano, cual es la *eudaimonía*, aunque no por ello deja de ser un acto humano.

Emprendemos nuestra indagación de las distinciones arriba planteadas a través de la afirmación, extensa, que hace Aristóteles en el Libro VIII de *Ética Nicomachea*, particularmente en 1098a, sobre las actividades, la felicidad y la virtud:

Si, pues, el acto (*ergon*) del hombre es la actividad del alma (*psyjes energeias*) según la razón, o al menos no sin ella (*kata logon e me aneu logou*); y si decimos de ordinario que un acto (*ergon*) cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, como es el mismo, por ejemplo, el acto del citarista y el del buen citarista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la perfección (*kat'areten*) al acto (*ergon*) mismo (diciéndose así que es propio del citarista tañer la cítara, y del buen citarista tañerla bien); si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto (*ergon*) propio del hombre es una cierta vida y que ella consiste en la actividad (*energeia*) y obras (*praxeis*)²⁴⁹ del alma en consorcio con el principio racional (*meta logou*), y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia (*kata ten oikeian areten*), de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección

²⁴⁹ En un artículo, Gómez-Lobo define esta noción en los términos siguientes: «Praxis (de πράττειν, Lat. agere, Ingl. to do, obrar) es aquella acción que no tiene un fin fuera de sí: su fin es el estar-a-la-obra: (ἐνέργεια) y el mismo buen-actuar (Εὐπραξία), i.e. el fin de la praxis es la praxis misma» (Gómez-Lobo, 1964: 69).

(*kat'areten*); y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta (*kata ten aristen kai teleiotaten*)²⁵⁰.

En primer lugar, habremos de notar que la noción de *ergon* (ἔργον) puede comprenderse de diversas maneras: como función, tarea o actividad específica, peculiar o típica de los seres que tienen la *physis* como principio (Gómez- Lobo, 2016; Gómez-Lobo, 1999)²⁵¹. El camino que conduce a Aristóteles a preguntarse por la especificidad del *ergon* del hombre, es que otros seres vivos también poseen su propio *ergon*. De hecho, vivir es una actividad en tanto está concernida en el principio de la *physis* que es movimiento. Por ello, según Aristóteles, la vida como actividad no es exclusiva del ser humano; con las plantas comparte el ser humano la vida de nutrición y crecimiento; con los animales la vida sensitiva, en virtud de lo cual si «la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, mas parece también que ésta es común al caballo y al buey y a todo animal» (Aristóteles, 2001: 1098 a). Con lo anterior, es legítimo preguntarse: si el hombre comparte con las plantas y los animales las actividades propias de la vida de la nutrición y de la sensibilidad, ¿qué hace que su *ergon* no solo lo distinga de esos otros seres sino que le sea propio como *anthropos*? Y respondemos con y desde Aristóteles: «el acto (*ergon*) del hombre es la actividad del alma (*psyjes energeias*) según la razón, o al menos no sin ella (*kata logon e me aneu logou*)». Esto es, lo que caracteriza

²⁵⁰ Hemos extraído el párrafo que Alfonso Gómez-Lobo usa de la traducción de la *Ética Nicomáquea* elaborada por Antonio Gómez Robledo, porque Gómez-Lobo incluye entre paréntesis los términos transliterados al castellano desde el propio griego. Nos parece que de este modo se hace más claro el sentido de las distinciones que queremos expresar. El texto de Alfonso Gómez-Lobo se denomina “La fundamentación de la ética aristotélica” (Gómez-Lobo, 1999). Para ver la versión al castellano de la *Ética Nicomáquea* de Antonio Gómez Robledo, ver (Aristóteles, 2012).

²⁵¹ Se puede explorar esta variedad de significados en las distintas traducciones de la *Ética Nicomáquea* a las que hemos recurrido en este trabajo: (Aristóteles, 1982, 1985a, 2001, 2012, 2014).

la actividad del ser humano es actuar conforme a la razón, o, al menos, no sin ella; lo cual no quiere decir que al actuar de manera no racional se esté actuando irracionalmente²⁵².

Continuando con el argumento de Gómez-Lobo, este afirma que la habitual inferencia que se hace desde el *ergon* hasta la felicidad es incorrecta, porque no podemos inferir que de un examen de las actividades propias del hombre se pase lógica y naturalmente a una noción particular del bien humano. Dice este autor:

Aristóteles no llega a una definición de la felicidad partiendo exclusivamente de las facultades específicas del hombre, que un estudio del *ergon* del hombre por sí mismo no puede decirnos qué es ser un hombre bueno, que el *ergon* propio del hombre no es aquel por el que se mide la excelencia humana y que el bien para los humanos no consiste en el ejercicio no cualificado del *ergon* (Gómez-Lobo, 1989: 172)²⁵³.

Lo precedente es relevante para nuestra pesquisa, pues encontramos que el *ergon* del ser humano no contiene, primariamente, una tendencia hacia las actividades éticamente buenas ni hacia las malas; lo que tiene es una tendencia a actuar en uno u otro sentido. Recordemos que el propio Aristóteles advierte que *un acto (ergon) cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente*, y paso seguido refiere la actividad del citarista, que por tener por actividad propia tañer la cítara

²⁵² Para comprender de manera profunda la cuestión de que el *ergon* consiste en realizarse “con razón o no sin ella”, es decir, *kata logon e me aneu logou*, ver los textos en los cuales Alfonso Gómez-Lobo analiza la importancia de traducir textualmente esta expresión, y no, por el contrario, interpretar que una actividad humana exclusivamente se realiza de acuerdo con la razón (Gómez-Lobo, 1989, 1999, 2004).

²⁵³ Cita original: « Aristotle does not arrive at a definition of happiness starting exclusively from the powers specific to man, that a study of man's *ergon* by itself cannot tell us what it is to be a good man, that the proper *ergon* of man is not that by which human excellence is measured and that the good for humans does not consist in the unqualified exercise of the *ergon*» (Gómez-Lobo, 1989: 172).

no está automáticamente capacitado para tañerla de manera excelente. Y propone Gómez-Lobo al respecto:

Esta generalización implica que la noción de *ergon* es una noción descriptiva y, por lo tanto, neutral. Por sí misma la mención de la actividad característica de algo no incluye ningún tipo de valoración. La buena y la mala ejecución no son, por cierto, estrictamente idénticas, de lo contrario no las juzgaríamos en forma diferente, pero son [...] “genéricamente idénticas” en cuanto ambas son ejecuciones de un mismo tipo de actividad (Gómez-Lobo, 1999: 8).

Esto no debe verse como un problema, antes bien, es una oportunidad para comprender el papel que las actividades humanas juegan en la vida ética. Dicho de otro modo, no encontramos en Aristóteles una concepción del *ergon* bueno del hombre, aunque sí esté presente en toda su obra sobre filosofía práctica la pregunta de por qué existen acciones que pueden realizarse de acuerdo con la virtud ética, es decir, con las virtudes prácticas mejores y óptimas. Esta distinción nos permite esclarecer que para descubrir qué sea un ser humano bueno y feliz en el marco de la *polis* que le es connatural, debemos primero establecer su actividad más propia, y, a partir de este establecimiento, calificar o emitir un juicio valorativo y relativo a si esa actividad práctica y racional se conduce de acuerdo con un carácter virtuoso. En definitiva, esto significa que:

Dado que para Aristóteles lo bueno para el ser humano es ser un buen ser humano, un individuo humano de buena calidad, se sigue que en la búsqueda del bien humano debemos identificar primero la actividad característica de los seres humanos. De lo contrario no podremos emitir el juicio valorativo previo sobre el

cual descansa el juicio sobre el bien humano propiamente tal. Esto no significa que la mera identificación del *ergon* humano complete la tarea. Solo significa que sabremos hacia dónde dirigir la mirada al tratar de establecer condiciones necesarias y suficientes para decidir cuando una vida humana es una buena vida (Gómez-Lobo, 1999: 6).

Pareciera que el paso siguiente sería abordar el asunto de las virtudes, y, especialmente, el de la virtud o las virtudes éticas. No obstante, para efectos de nuestra investigación, interesa indagar previamente por la relación que existe entre las actividades y el placer²⁵⁴, pues recordamos que, según Aristóteles, «No es posible –o no es fácil– desalojar lo que desde antiguo está bien amarrado al carácter» (Aristóteles, 2001: 1179). Y ¿qué es lo que está *amarrado al carácter*? Nos parece que es algo fundamental, el placer está ligado a las actividades de un *éthos* como carácter personal, y también al *éthos* grupal²⁵⁵. No quiere decir esto que sólo nos comportamos de determinada manera porque la actividad ligada a este comportamiento porte placer, también actuamos de determinada manera al ejercer la actividad de la felicidad, tanto práctica como teórica²⁵⁶. El punto que queremos resaltar

²⁵⁴ No es nuestro interés detallar aquí el orden como pueden presentarse los planteamientos de Aristóteles en torno al placer en las distintas *Éticas*, ni las críticas que él mismo le dirigió a Platón, Eudoxo, Espeusipo y Jenócrates, como bien lo han hecho otros comentaristas e intérpretes. Al respecto, ver: (Martos Montiel, 1998; Solano-Fallas, 2017). Nos interesa, más bien, lo que puede especificarse del placer en relación con las actividades.

²⁵⁵ Lo dicho, por supuesto, como dice Lledó, teniendo «en cuenta que vivir es una función de equilibrio, de «mediación» y «mesura» (*mesótes*). Este equilibrio hay que establecerlo entre dos orillas, la del «placer» y la del «dolor»» (Lledó, 1985: 61).

²⁵⁶ Al respecto, refiere Martos Martiel: «La *eὐδαιμονία*, pues, es el fin último de la ética, el sumo bien al que todos tienden por sí mismos y que confiere a la vida el máximo valor. No obstante, a la hora de ver en qué consiste realmente esta felicidad, nos encontramos con que unos dicen que en el goce, otros que en una actividad práctica que nos confiera honores y riquezas, otros, en fin, que en una vida dedicada al estudio y la contemplación. Aristóteles, ya lo hemos visto, aboga por ésta última, distinguiendo actividad racional y actividad moral (por tanto virtudes dianoéticas y virtudes éticas) como elementos esenciales de la felicidad. Pero, aunque le parece despreciable una vida dedicada sólo al goce, sin embargo afirma que el placer es también un elemento de la felicidad, y por tanto un bien, y lo defenderá de los ataques que le habían dirigido pensadores anteriores, fundamentalmente Platón y Espeusipo, demostrando comprender como ninguno de ellos el valor del placer en la existencia humana, por el cual, aunque al de la contemplación le corresponda el primer puesto, no se deben desatender los otros» (Martos Montiel, 1998: 47).

tiene entonces dos aspectos. El primero, que toda actividad está ligada a un placer; el segundo, que las virtudes éticas, para ser ciertas actividades del alma conforme a la virtud, no pueden eludir el placer. En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles afirma:

A esto quizá le sigue el disertar acerca del placer. Ello es que parece ser especialmente connatural a nuestra especie, razón por la que se educa a los niños sirviéndose del placer y del dolor como timón. Por otra parte, parece que también en relación con la virtud ética es de importancia máxima gozar con lo que es debido y odiar lo que se debe: ello se extiende a lo largo de toda la vida y tiene peso y fuerza con vistas a la virtud y a la vida feliz (Aristóteles, 2001: 1172a).

Más aún, al afirmar el estagirita que «sin actividad no se produce placer y el placer hace perfecta toda actividad» (Aristóteles, 2001: 1175a), el placer parece ser el bien, pero no puede serlo porque no es completo y autosuficiente, a la manera como lo es la *eudaimonía*. A ninguna actividad humana, sea la que corresponda a la vida apetitiva o a la sensitiva, se le escapa el placer que le corresponde a su ejercicio. Cada actividad está concernida en el movimiento repetitivo de un hábito, o de una destreza, o de una *techné*, y le corresponde un tipo de placer²⁵⁷. Como lo afirma el estagirita, la vida como actividad comporta placer en su despliegue y realización, y ello porque toda vida tiende al fin de su propia realización. En síntesis, el placer hace perfectas las actividades, porque toda actividad, independiente de su especificidad, tiende al fin que la impulsa a su realización.

²⁵⁷ Importa subrayar que es en este punto donde el placer es sugerido por Aristóteles como completo en la realización de algunas actividades humanas: «La forma del placer [...] es completa en cada intervalo de tiempo. Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas. Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que ocurre en el presente es un todo» (Aristóteles, 1985b: 1174b).

«Sin actividad no se produce placer y el placer hace perfecta toda actividad» (Aristóteles, 2001: 1175a).

Con lo anterior, el placer pertenece a los bienes en tanto procura satisfacción, aunque no es mera satisfacción si no va acompañado de una actividad específica. Dicho de otra manera, las actividades van acompañadas de placer de acuerdo con el fin propio de cada actividad, pero, al tiempo, como hay actividades subsidiarias de un placer mejor, se pueden realizar otras actividades que no traen como consecuencia el mejor placer. El placer hace más perfecta la actividad porque le añade a esta la satisfacción que acompaña el objeto sensible que le sirve de deseo para obtener, y, en ese sentido, no existe un único objeto de deseos sino múltiples, razón por la cual el placer puede darse en múltiples actividades dirigidas a obtener ese único objeto de deseo²⁵⁸. «El placer hace perfecta la actividad, no como la disposición que ya se encuentra presente, sino como un cierto fin que se superpone» (Aristóteles, 2001: 1174b).

De acuerdo con lo precedente, no podemos pensar ningún *ergon*, incluido el más importante para nosotros, el *ergon* propio de la virtud humana, sin el placer que le es anejo a la excelencia propia del *anthropos*. Esto, nos parece, trae grandes rendimientos comprensivos relativos al modo como entendemos las actividades y las virtudes humanas. A manera de ejemplo, dice el estagirita que, aunque el placer no pertenece a las cualidades o a los atributos mediante los cuales puede mentarse el ser, sin embargo, pertenece a los

²⁵⁸ Sobre el deseo en Aristóteles, explica María Bueno acudiendo a Martha Nussbaum: «Según Martha Nussbaum es un término que crea el propio Aristóteles; la traducción mejor sería “deseo”, porque implica referencia a un objeto, algo que se quiere: siempre hay un objeto de deseo, pues no cabe desear en el vacío. Pero este deseo o inclinación no es propio y exclusivo del hombre, sino que el hombre lo tiene en común con los animales; también los animales desean, y por eso existe en ellos el principio del movimiento. Lo que no poseen es la capacidad de elección inteligente, que define propiamente al ser humano. El uso del término *orexis* tiene la ventaja de hacer hincapié en la intencionalidad del movimiento animal; este aparece siempre con referencia a un objeto, al cual se dirige de tal forma que implica una respuesta a la visión propia del mundo, es decir, un movimiento desde dentro del sujeto y según su modo de ser» (Bueno, 2016: 38).

bienes; por ello, las actividades mediante las cuales la virtud se realiza no son meros atributos del ser, pero no obstante son necesarias para la actividad de vivir una vida propiamente humana. Dicho de otra manera por el propio Aristóteles: «Cada uno de los placeres está íntimamente ligado a la actividad a la cual perfecciona, puesto que el placer propio colabora con el incremento de la actividad» (Aristóteles, 2001: 1175a). Y si la actividad necesariamente comporta un placer porque toda actividad aspira a un bien, pues habremos de encargarnos de la actividad y del placer que le es consustancial a los seres humanos en cuanto aspiran a la virtud.

3.4. Las virtudes éticas

Referimos anteriormente que para Aristóteles el placer es consustancial al hombre, porque este, como otros seres vivos, actúa, y esta actuación, al modo de las actividades, es el *ergon*. Si cada actividad está acompañada de un placer específico según el ser que la tiene como capacidad propia, se pregunta el estagirita si no serán lo mismo el placer y el *ergon*. No son lo mismo las actividades que el placer, porque las primeras son actuaciones que se dirigen a un fin para alcanzar el objeto del placer, mientras el segundo es una «afección que colorea nuestra vida» y produce la experiencia que está ligada a la satisfacción inmediata que produce lo agradable (Aristóteles, 2012: 1105a). Dicho de otro modo, el placer como afección de lo agradable acompaña a todas las actividades a las que nos volcamos para alcanzar la experiencia de lo que agrada, mientras que la actividad es un tipo de movimiento que se dirige a un fin²⁵⁹.

²⁵⁹ El placer es un bien porque agrada, pero a él no pertenecen las cualidades, en tanto no se puede determinar, ya que el placer permite el más o el menos. Para Aristóteles, el placer no es movimiento, como las actividades que hacen parte de este, porque la duración no hace parte del placer. El placer es una afección que como un todo se da en un momento particular y cuya duración es limitada al “ahora”. Las actividades se pueden guiar por un objeto sensible del deseo, y por ello la mejor actividad será la que alcance el objeto

Existen tantos placeres como actividades, pero para el caso de las actividades humanas, afirma Aristóteles, quienes gustan de la geometría se dedicarán a ser geómetras, lo mismo que aquellos que gustan de la música, de la arquitectura o de otras actividades se dedicarán a esos oficios por el placer que produce su ejercicio²⁶⁰. Ahora bien, no son las actividades productivas o reproductivas como las del arte, los oficios y las técnicas las que nos dicen propiamente cuál es el carácter virtuoso de las personas. Sobre ello es propio indagar en lo relativo a la actividad propia del ser humano que aspira al bien²⁶¹, es decir, a la *eudaimonía*: fin supremo, completo y último que no se escoge por otra finalidad sino por sí misma, contraria a las actividades que son medios para fines ulteriores como los productos del arte o la técnica²⁶². Que la actividad propiamente humana se aboque a la búsqueda y al ejercicio de la felicidad no quiere decir que el *ergon* mismo sea bueno o malo, ya lo hemos mostrado. No es buena la felicidad porque sea *ergon*, sino que la *eudaimonía* como actividad completa y autosuficiente es el fin supremo que ejercita la

y se plazca con él. El placer sigue a la actividad, pero termina cuando la obra está realizada. Para comprender mejor la relación entre el movimiento y el placer, ver: (Aristóteles, 2012: 1174a).

²⁶⁰ Dirá el estagirita que un dolor y un placer no pueden darse simultáneamente; incluso, que un placer mayor puede desplazar a un placer menor, y a esto lo nombra Aristóteles como el más o el menos del dolor y del placer. En *Ética Nicomáquea*, afirma: en las pasiones y acciones «hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud» (Aristóteles, 1985b: 1106b).

²⁶¹ Según Aristóteles, los bienes están divididos en tres clases: «los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma» (Aristóteles, 2012: 1098b). Con ello se evidencia lo paradójal de las actividades, a saber, que pueden ser entendidas separadas de las acciones –como lo ratifican la vida, la felicidad y la razón, por ejemplo, como actividades independientes de las acciones mismas que conducen a ellas–, y las actividades unidas a las acciones en el momento en que están inmersas en un mismo movimiento de esclarecimiento.

²⁶² Y, sin embargo, no son lo mismo las actividades técnicas o artísticas que, a la manera de la *poiesis*, ejecutan una actividad y un acto con vistas a un fin, y las actividades de los seres humanos que tienen como fin las acciones mismas. En el primer caso, la actividad es un medio para un fin que vendrá como producto de la actividad –como en el caso del arte en el que se producen obras, por ejemplo–, distintas de, en el segundo caso, las actividades que son fines en sí mismas. Dicha distinción es acentuada por el estagirita cuando distingue entre actividades principales y subordinadas, entre las cuales subrayará la ciencia principal a la que le sirven las demás, la política, que se encarga de establecer «qué se debe hacer y qué se debe evitar» (Aristóteles, 1985b: 1094b), que tiene como fin la acción y no el conocimiento, y que tiene como meta máxima la felicidad, por considerarla un bien supremo.

virtud más completa, y, en ese sentido, es aspiración y logro posible exclusivamente humano. Adicionalmente, la *eudaimonía*, por estar impregnada del placer más alto, comporta no solo goce sino realización plena durante una vida completa, y aquí reside uno de los matices más importantes entre las actividades humanas y la felicidad.

Como bien nos lo señala Aristóteles, para saber en qué consiste el fin final, el fin último y supremo del ser humano, «es preciso considerar, en lo que atañe a las acciones, la manera de practicarlas, pues los actos, según dijimos, son señores y la causa de que sean tales o cuales hábitos» (Aristóteles, 2012: 1103b). Más aún, como las actividades, los actos y las acciones humanas²⁶³ están ligadas íntimamente con los placeres y los dolores, no existe algo así como una ciencia de la Ética²⁶⁴. Esto es: «Todo lo que concierne a las acciones y a su conveniencia nada tiene de estable» (Aristóteles, 2012: 1104a). Y ello es así porque carecemos de un saber preciso sobre cómo habremos de conducirnos, por ejemplo, frente al placer o al dolor, frente a los deseos o a la felicidad; esta última, como bien sabemos, una actividad del alma conforme a la virtud, pero entendida y buscada de diversas maneras por agentes distintos.

²⁶³ Hemos visto que la virtud es una cierta actividad del alma de acuerdo con las acciones razonables, o no sin razón. La distinción entre *actividad* y *acción* suele escabullirse en muchos tratados de Aristóteles en los que se traduce el término *energeia* [ἐνέργεια] de manera indistinta por “acto”, “actividad” e, incluso, “actualización”, aún más, por “obras” o “acciones”. Más aún, al decir Aristóteles que “la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables”, la conjunción “y” explicita que son dos los movimientos que pueden advertirse en el ser humano de cierta vida: la actividad del alma y las acciones razonables. A este tipo de distinciones en el pensamiento griego se aboca Hannah Arendt, sobre todo en su obra *Human Condition*, en la cual distingue las actividades propias de la *poiesis* que derivan en un producto, y las de la *praxis*, que, según la pensadora, no tienen el fin más allá de ellas mismas. Por ello, la verdadera esfera de la acción política es la de la *praxis* y no la de la *poiesis*, cuyo despliegue no se da en la soledad del artista o del artesano, sino a la luz y en la compañía de los otros (Arendt, 1998a).

²⁶⁴ Que la Ética para Aristóteles concierna al mundo de las pasiones, los sentimientos, los apetitos y las actividades no quiere decir que pertenezca solamente al mundo de lo contingente; al contrario, mediante el abordaje filosófico de las palabras y las acciones que mientan lo virtuoso o lo corrupto, intenta el estagirita encontrar un elemento de estabilidad que haga posible sostener que la felicidad no depende del azar, de los dioses o de la fortuna (Aristóteles, 1985b: 1099b-1101a).

Pero, ¿cómo ahonda Aristóteles en el alma desde la perspectiva de la Ética? Con las definiciones de la investigación que se dice inmersa en el esclarecimiento mismo de la virtud –qué es la virtud–, y del ejercicio de la virtud misma –cómo ser excelente–. Aquí se puede ver un punto de llegada: los *modos de ser* de los seres humanos, que se encuentran en estrecha relación con la *disposición* y la *inclinación* de los mismos:

Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás (Aristóteles, 2012: 1105b).

Consecuente con lo anterior, es fácil seguir a Aristóteles cuando deduce que los vicios y las virtudes no son pasiones –porque decir que alguien es malo o bueno no resulta de afecciones como lo son el placer o el dolor–, ni tampoco facultades –en tanto las afectaciones ocasionadas por las pasiones no cuentan con una elección deliberada–, sino más bien *disposiciones* –provenientes de las virtudes y vicios mismos–, e incluso, *modos de ser*. *Modos de ser* o maneras de estar dispuestos hacia la mejor de las acciones que

acompañan al carácter, las costumbres y los hábitos. Sobre esto, afirma Aristóteles en *Ética Eudemia*:

La virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es también la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; y, de alguna manera, es producida y destruida por las mismas causas, y su uso se extiende a las cosas que producen su crecimiento y su destrucción y para las cuales ella nos dispone de la mejor manera. He aquí una señal de que tanto la virtud como el vicio tienen que ver con las cosas agradables y penosas [con el placer y el dolor] (Aristóteles, 1985b: 1220a).

Las *disposiciones* son entonces aquello de donde proviene que nuestro carácter se conforme o sea contradictorio con la virtud. Más aún, así como «la salud es la mejor disposición del cuerpo», la *areté* será la mejor disposición del carácter. *Disposición*, no acto o acción misma, pues recordemos que «las acciones son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser» (Aristóteles, 1985b: 1103b). Pero, ¿cómo realizamos la excelencia? Actuando de la mejor manera nuestra disposición y nuestro carácter respecto de la virtud. Por ello nos parece enfática la siguiente afirmación del estagirita:

Resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna

otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera (Aristóteles, 1985b: 1103a).

Así, dado que las virtudes pertenecen a la categoría de las actividades y de las acciones realizadas en conformidad o no con la recta razón en concordancia con los mejores o peores hábitos, para orientarnos en el mundo de las virtudes del carácter habremos de tener presente que «los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso» (Aristóteles, 2012: 1104a). De ello se deduce que, siendo la excelencia del carácter (*areté ethiké*) un tipo de actividad conforme al alma, y a la parte racional y mejor del alma, habrá de ejercitarse de tal manera que mantenga una relación adecuada y activa con lo que pueda tornarla más excelente, y evitar aquello que pueda volverla peor o malvada. Lo anterior, por supuesto sin perder de vista que siendo la virtud una actividad relativa al placer y al dolor, existen *disposiciones* que pueden hacer a un ser humano malo o peor²⁶⁵.

En este abordaje de la virtud ética, de la excelencia del carácter, hemos tenido en cuenta los placeres y los dolores, los *modos de ser* y las *disposiciones* del alma frente a la actividad mejor del carácter, pero no podemos dejar de lado un aspecto igual de importante para nuestro abordaje, a saber, que lo mejor o lo excelente es una palabra para decir el carácter y las acciones de alguien. El carácter se dice virtuoso con elogios, y se dice peor con reproches. La pregunta por lo ético no se puede completar entonces de

²⁶⁵ Es por esto por lo que Aristóteles comprende que, aunque la felicidad se quiera por sí misma, como bien y como ejercicio de la parte mejor del alma del ser humano, no obstante, sin el placer que proporcionan otros bienes carecerían de sentido las actividades que se realizan por amor de la virtud. Aún más, como la elección de la virtud no es lo mismo que su práctica, los seres humanos necesitamos muchos bienes materiales, pues de estos también dependen las mejores acciones: «El hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos» (Aristóteles, 2018b: 1153b).

manera satisfactoria si no incluimos en esta pesquisa el asunto del *logos* en el ámbito de la ética. Por ello, a una descripción del *ethos* que sirve como soporte de las costumbres, los hábitos, las actividades y las acciones humanas, le sigue la pregunta por el rol que cumplen las palabras en el juego y la dinámica de las virtudes de un *ethos*. Sin *logos* no tenemos cómo mentar las cosas. Y quizá más importante, sin palabras no tenemos cómo cualificar las acciones, y, en ese sentido, carecemos de poder para juzgarlas respecto a la mejor de las virtudes, la *eudaimonia*. Como dice Emilio Lledó: «Si la abstracta retícula de comunicación que es el *lógos* no se convierte en el promotor, explicador, justificador del vivir, desaparece la cultura, la humanidad» (Lledó, 1985: 50-51); en la cual, en definitiva, puede distinguirse al ser viviente del ser actuante y hablante que es el *anthropos*.

Dice Aristóteles: «el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación» (Aristóteles, 1985b: 1140b)²⁶⁶. No es mediante el razonamiento científico de la matemática o la geometría que podemos decidir qué acciones, en el marco de la *polis*, habrán de ser cualificadas y juzgadas como reprochables o elogiables. La cualificación de las acciones requiere de un saber, nunca completo y siempre precario, relativo a la percepción de los sentidos, a los placeres y dolores, y, sobre todo, a la idea de lo mejor, de la excelencia, del bien, que está ligado indisolublemente a los casos particulares²⁶⁷.

²⁶⁶ Respecto a la investigación sobre el *logos*, desde la perspectiva de la Ética, afirma Lledó: «Aristóteles toma el lenguaje como objeto de su investigación. Si el hombre es un «animal que tiene *lógos*», y es la filosofía práctica, la filosofía del hombre, el objeto de su investigación, el lenguaje de ese hombre será un elemento fundamental en esta búsqueda. Estos términos que Aristóteles analiza y que constituyen los puntos de inflexión en su teoría ética son, pues, la referencia más inmediata a los posibles problemas que plantea el descubrimiento de la *praxis* [acción]» (Lledó, 1985: 45).

²⁶⁷ Dice Lledó que Aristóteles, con su planteamiento sobre la diversidad de los bienes relativos, frente a las ideas absolutas del “Bien”, la “Justicia” o la “Belleza”, opera un viraje mediante el cual se pregunta no por el modo de la trascendencia del Bien, sino de dónde se origina. Esta pregunta conduce la indagación por

En *Política*, Aristóteles afirma:

Por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza —según hemos dicho— no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad (Aristóteles, 2018c: 1253a).

El *ethos*, —con las virtudes o los vicios que surgen de su movimiento—, no puede darse sin el *logos*, sin la palabra, la cual, yendo más allá de la mera voz (*phoné*) que expresa las sensaciones producidas por las afecciones del placer o del dolor, remonta al mundo de los asuntos humanos y mienta las cualidades de las acciones y los actos. El medio relativo y típico del *nosotros*, es el de las palabras y las acciones; pues, al fin y al cabo, decimos virtud cuanto señalamos la excelencia de una acción y una disposición del alma respecto a otras. Lo mejor o lo peor no se encuentra entonces en las cosas, sino en la disposición que nos lleva a actuar la virtud o su defecto. En ese sentido, es con el *logos* que

las acciones humanas al suelo del que había sido arrancada por Platón: el *ethos*. Un *ethos* que, mediante el *logos*, está hecho de engarces lingüísticos y de significados que permiten mentar el bien de variadas maneras. Ver: (Lledó, 1985: 52).

aprehendemos el vicio o la virtud, y con el *ethos* que aprendemos a gustar de ciertas actividades. No debe olvidarse que, según Aristóteles, el Ser se dice de muchas maneras, y que se lo cualifica mediante categorías que puedan dar cuenta de sus modos de realizarse. También, que muchos son los modos como se mienta el bien, varios los modos como se mienta su perversión o corrupción. Con el *logos*, por tanto, damos cuenta y razón de la índole buena o mala de los caracteres humanos, de sus acciones y actos.

En la perspectiva de lo anterior, articular la noción de actividad a la noción de virtud, y esta a la noción del *logos* como aquello que da cuenta de las acciones, permite mostrar, de un lado, que existen acciones que no son virtuosas, pero no por eso dejan de ser acciones: lo “bueno” es una acción correcta en el sentido de lo mejor, y una acción es mala y reprochable, no virtuosa, en el sentido de que realiza cosas que no son “correctas”. De otro lado, podemos ver claramente, que designar una *areté* como *éthiké* supone que la actividad y las disposiciones son lo primero, y que las actividades pueden no corresponderse con la *areté*, con lo mejor.

Así, las virtudes éticas, entendidas como aquellas acciones que calificamos como derivadas de una correcta disposición del alma frente a la excelencia humana, refieren un espectro reducido y particular de los asuntos humanos, que no por ello deja de ser de crucial importancia. En la perspectiva de lo anterior, estamos de acuerdo con Gómez Robledo cuando afirma que el *ergon* no incluye ningún tipo de valoración, y que es una verdad parcial afirmar que lo típicamente humano consiste en actuar conforme a la virtud, siempre y cuando lo virtuoso no haya sido demarcado de manera posterior. Lo posterior son las cualificaciones que le otorgamos a los actos mediante las palabras²⁶⁸, y esto no es

²⁶⁸ Ya hemos dicho que suscribimos la lectura que Gómez-Lobo hace de la Ética aristotélica. No solamente por ésta encuentra su fundamento más propio en los tratados sobre filosofía práctica al margen de su

un asunto menor. La posterioridad que refiere Aristóteles, los mejores y más excelentes actos, son los objetos de su indagación en la filosofía de los asuntos humanos, a los cuales, dice, cualquier conocimiento de la ética aspira. De allí que cuando hablamos de *ethiké areté* o de *areté ethiké*, es decir, del modo como se debe ser excelente o actuar la virtud en el peculiar y reducido ámbito de la ética, debemos tener claro que la virtud moral es una suerte de hazaña moral. Y lo es porque la virtud es una condición media entre dos vicios, aquellos que se originan por exceso, y aquellos que se originan por defecto, respecto de las pasiones y las acciones. Dice el estagirita:

Alcanzar el término medio en cada caso es un hazaña; por ejemplo dar con el centro del círculo no es propio de cualquiera, sino del entendido; de igual manera, también es propio de cualquiera y fácil el encolerizarse y el dar dinero y gastarlo, pero con quién, y en qué medida, y cuándo y para qué, y cómo, ya no es propio de cualquiera ni tampoco fácil; por lo cual el bien es escaso, elogiado y bello (Aristóteles, 2001: 1109a).

Para remarcar lo anterior, dice Salvador Mas Torres:

La teoría aristotélica del término medio no ofrece un criterio para distinguir entre acciones éticamente buenas y malas, sino para diferenciar entre disposiciones estables buenas y malas, o sea, entre virtudes y vicios. La teoría del término medio

pensamiento físico o metafísico; sino porque la Ética, como es abordada por el estagirita, tampoco necesita de un Bien absoluto y trascendente al hombre. En la huella de ello, afirma el autor: «de acuerdo con la ética aristotélica algo debe hacerse no porque sea natural o esté en conformidad con la naturaleza humana, sino porque es virtuoso, es decir, es bueno, hacerlo». A manera de ejemplificación, continúa: «Que la valentía esté ligada a la noción normativa de naturaleza humana y que no lo esté la cobardía se explica ahora como una noción fundada y no fundante. Es porque es bueno ser valiente y malo ser cobarde que concebimos a la valentía como un atributo que un ser humano debería poseer. Primero tenemos que decidir qué constituye un atributo valorativamente positivo y luego podremos considerarlo como parte de la noción de naturaleza humana» (Gómez-Lobo, 1999: 15).

determina el aspecto objetivo de la acción virtuosa: elegimos correctamente cuando se forma en nosotros el hábito de elegir lo mejor conforme a regla (i. e. cuando elegimos racionalmente –dianoéticamente– pues el conocimiento de lo mejor procede de la razón: es «según razón» (Mas Torres, 2003b: 173).

Vemos que la excelencia del carácter depende de un conjunto de circunstancias más complejo que la mera tendencia a actuar de la virtud; el carácter de la acción, buena o mala, está relacionado con las disposiciones previas del carácter de la comunidad y de las personas, con las palabras de las que disponga el *ethos* para nombrar lo inadecuado de las acciones, y con las razones que, a manera de sentido ético, se ofrecen para dar razón de tales acciones.

3.5. Los actos forzados y los actos violentos

Decíamos que la virtud ética, esto es, la excelencia del carácter es una hazaña moral, pues lograr que nuestras disposiciones actúen conforme a la virtud no es fácil para los seres humanos. No lo es porque a cada acción corresponden unas circunstancias que las hacen más propicias hacia la virtud, pero también, porque la misma disposición de los deseos, placeres y dolores debe estar correctamente dispuesta hacia lo mejor. Esta disposición del carácter debe estar siempre en una suerte de tensión moral adecuada hacia lo excelente. Al decir de Alejandro Vigo, para que haya una correcta actuación respecto de la virtud debe producirse una articulación en el *éthos* del individuo y el ideal de vida del mismo, todo ello, por supuesto, en el marco de la *polis* (Vigo, 1999).

A las acciones que tienen como causa una adecuada disposición del alma las llamamos virtudes éticas; y llamamos carácter virtuoso, a aquella índole de la persona que actúa la virtud con las características mejores y más racionales de su alma. Por ello, decíamos que una correcta disposición del alma frente a la excelencia humana que busca como fin y consecuencia una acción virtuosa hace parte de un espectro reducido y particular de los asuntos humanos, el cual, no obstante, es el *coeur* de toda indagación que pretenda dar cuenta de los acciones humanas y de las virtudes mediante las cuales puedan cualificarse. Así, la virtud ética más completa y mejor es para Aristóteles una hazaña moral. Y lo es porque no nos es posible determinar de manera definitiva el qué, el cómo, el quién, el con qué medios o el para qué de cada acto durante toda la vida. Actuar el término medio no es posible ni común a todos los seres humanos durante una vida completa. Afirma el estagirita:

No toda acción ni toda afección admiten el término medio: en efecto, algunas han tomado su nombre directamente por estar envueltas en la vileza: por ejemplo, la malevolencia, la desvergüenza, el rencor, y, entre las acciones, el adulterio, el robo, el asesinato. En efecto, todas estas acciones y otras tales son censuradas por el hecho de ser malas en sí mismas, y no se censuran sus excesos o sus defectos. No es posible, efectivamente, acertar nunca con ellas, sino siempre errar (Aristóteles, 2001: 1107a).

De lo precedente resulta que no todos estamos en capacidad de alcanzar el blanco de la diana moral durante toda una vida; que no estamos en capacidad, ni todas las veces, tenemos el conocimiento correcto del bien, y que es posible que no hayamos tenido a nuestro alcance las costumbres o los hábitos que adecúan nuestra alma hacia la mejor

disposición del alma respecto del bien final o *eudaimonía*. La mayoría de las veces, nuestros yerros éticos consisten en no saber qué es lo mejor y lo excelente, o que, sabiéndolo, no somos capaces de actuarlos. Tales son los casos que se hacen por fuerza (*bía*), por ignorancia o por incontinencia, en el planteamiento del estagirita (Vigo, 2012, 1999). Y, no obstante, si atendemos a lo que Aristóteles comunica, aunque perversos y malignos, los actos violentos, tal como él los nombra, y tal como los calificamos, no dejan por ello de ser actos provenientes de actividades que, como tales, están ligadas al placer que parece pueden perfeccionarlas. Los actos violentos, aunque moralmente incorrectos y dañinos, están indisolublemente ligados a un *ethos* colectivo e individual que los hace posibles.

Hemos visto anteriormente que el acto forzado se corresponde con la imposición que un agente ejerce sobre un paciente. Ello trae como consecuencia que la cosa que está siendo forzada actúa forzadamente, y su resultado conduce a ir contra su propia tendencia. Lo forzoso (*tò biaíon*) refiere un movimiento que se ejerce contra la tendencia de la cosa sobre la cual se ha ejercido, y, en ese sentido, estorba u obstaculiza el movimiento por el cual la cosa puede desarrollar su finalidad. Recordemos lo que nos dice Aristóteles al respecto: «lo forzoso quiere decir hacer o padecer necesariamente, cuando no es posible seguir la misma tendencia a causa de lo que impone su fuerza» (Aristóteles, 1987: 1015b).

Tanto como el ser se dice mediante categorías que indican las maneras como este se realiza, el ser actúa según su finalidad mediante grados. Potencia y acto, son, pues, los grados mediante los cuales el ser se acerca a su acto, de lo cual la potencia es un estadio distinto. Potencia y acto son, de alguna manera, los indicadores del grado en que el ser puede realizarse mediante sus actividades. Desde la perspectiva aristotélica, podemos

afirmar que cada acto humano tiene como su potencia lo adecuado a la virtud o lo adecuado al vicio. Para el caso de un acto violento, desgraciadamente la potencia de lo peor, es decir, la inadecuada disposición del alma se hace acto mediante el daño que se le inflige a otros. La inadecuada disposición ética hace que el grado de adecuación entre el agente y su fin como ser humano sea muy alta; o, dicho de otra manera, el grado de adecuación entre la virtud del agente y el acto que comete parece ser abismal²⁶⁹.

Y si a la perspectiva del movimiento forzoso se le añade el grado de realización de la cosa en términos de su potencia y su acto, tenemos que un acto forzado es un modo de actuar de la cosa en correspondencia con la fuerza que se ejerce sobre ella y que la obliga a alejarse de la realización de su fin. Un acto forzado (*biaíos*) es la manera como la cosa responde al estorbo que le supone un objeto externo en términos del grado de realización potencial al que puede aspirar mediante sus actos. Actuar forzadamente es ser actuado por un agente externo que a su vez actúa su propio fin al margen del fin de la cosa movida (Aristóteles, 1987: 1110a). A lo anterior habrá de articularse la idea de que lo forzado se realiza como un movimiento-acto en el cual el fin del ser o la cosa se encuentra por fuera del acto mismo. El movimiento-acto forzado es un acto que carece de finalidad propia (*ατελής*)²⁷⁰. Y que un ser o cosa realice un acto *ateles*, es decir, que se vea privado del

²⁶⁹ Mediante la potencia y el acto se puede comprender el grado de adecuación entre la cosa y su fin, su *telos*. Dicho de otro modo, mediante el par categorial acto/potencia se puede acceder a la comprensión del modo como algo puede alcanzar el-aquello-para-lo-cual tiene como tendencia, es decir, su *telos* (Aristóteles, 1996b). Y si la adecuación de la cosa a su *telos* solo es posible mediante las actividades y las acciones que le corresponden a la cosa según su forma, también habremos de entender que el movimiento ofrece la posibilidad de comprender el grado de realización del ser o de las cosas. En *Física*, establece Aristóteles que el movimiento es «la actualización de lo movable en cuanto movable» (Aristóteles, 1996b: 202a), o que el movimiento indica «la actualización de lo que puede moverse en tanto que puede moverse» (Aristóteles, 1996b: 251a 5). Desde esta perspectiva, la potencia es lo que todavía no es acto, y acto lo que no es potencia, de tal manera que el movimiento parece ser un acto de la potencia, o «la actualización de lo que es en potencia» (Aristóteles, 1996b: 201a).

²⁷⁰ En su análisis del acto energético en Aristóteles, Fernando Cubells afirma que el acto imperfecto se corresponde con la expresión *ἀτελής ἐνέργεια*. Con el término *ἀτελής* justamente el estagirita califica una de las especies de acto carente de fin en sí mismo. Calificación de *ἀτελής* para contrastar con el acto que «tiene en sí su perfección», es decir, con el *acto entelequial*, tal como lo nombra Cubells (Cubells, 1961: 28).

telos que le es propio como cosa natural que es, a causa del movimiento forzado que le imprime un *agente* externo, indica que la cosa movida de manera forzada se convierte en el medio para la realización de la finalidad del *agente*. Este acto que actúa la finalidad del *agente* externo se convierte en un acto sin forma, y si un acto carece de la forma que le da su finalidad, pues parece mantenerse en el grado de la mera potencia y en la relación de la pura fuerza.

La fuerza en el sistema aristotélico de las relaciones naturales refiere entonces un modo de darse el movimiento en las cosas o seres que, al entrar en contigüidad, producen relaciones de forzamiento. De allí que se pueda hablar tanto de la fuerza del fuego como de la fuerza de un caballo, o de la fuerza que una tormenta ejerce sobre un árbol. Además, cuando se afirma que la fuerza obliga a desplegar un acto forzado en razón de un movimiento exterior, por ejemplo, para el caso del caballo o del árbol, se dice que esos seres se mueven y por tanto actúan contra su naturaleza, y que actúen de esa manera quiere decir que «estos seres hacen por fuerza lo que hacen» (Aristóteles, 1972: 44).

Regresando pues al tema del carácter y de las disposiciones éticas que le subyacen a un acto violento, no puede perderse de vista que cuando una piedra ha rodado por fuera de su lugar, o cuando una tormenta se desata, no cabe preguntar lo que para el estagirita es la pregunta fundamental que permite diferenciar los actos meramente físicos de la fuerza, de los actos forzosos y forzados que se pueden dar en el ámbito de los seres humanos, a saber, ¿por qué has actuado de esta manera?, cuya única respuesta por parte de un ser racional como lo es el ser humano, sería porque se ha visto forzado a ello. Esta pregunta no cabe dirigirla, ni siquiera en el caso del mejor refinamiento filosófico, a una piedra, a un árbol, a un río o a un rayo. Puedo preguntar, ¿por qué me ha hecho a mí daño la cosa

natural que en su movimiento me obstaculiza o me daña? Y la única respuesta para esta pregunta será el silencio.

Que no quepa siquiera dirigir este tipo de preguntas a los seres inanimados o animados de la naturaleza, no quiere decir que las relaciones de fuerza no se den en las relaciones humanas, a causa de que los seres humanos también son *physis* y parte de la *physis*. La cuestión fundamental es más bien que la fuerza, lo forzoso y lo forzado como fenómenos de la *physis* no pueden ser trasladados al ámbito de los asuntos humanos sin las preguntas y precauciones correspondientes al ámbito de la *polis*, del cual es parte imprescindible la ética. Expresado de manera más clara, la pregunta por la causa de un acto forzado en el ámbito de lo humano se formula no solo a la vista del agente que fuerza y al paciente que es forzado, en cuyo caso ya no se preguntaría por el *qué* de la relación de fuerza, sino a la luz de la pregunta por las razones que el agente y el paciente ofrecen para dar razón de la relación de forzamiento, esto es, se plantea la pregunta bajo el modo del *por qué* y el *quién*: *¿Por qué me he visto forzado, y por quién?*

Dejando de lado algunos problemas de traducción sobre la noción de βία en Aristóteles²⁷¹, debemos tener presente que un acto es forzado cuando desde el exterior se aplica una

²⁷¹ En la mayoría de los tratados aristotélicos, cuando se usan los términos βία (bía), βίαιος (bíaíos), τὸ βίαιον (tò biaíon) o βιάζομαι (biázomai) deberán entenderse, siempre, como significando “fuerza”, “forzado”, “lo forzoso” o “forzar”, respectivamente. Estas expresiones griegas, al latinizarse, han sido traducidas al castellano como “violencia”, “violentado”, “lo violento” o “violentar”, respectivamente. Incluso en algunos casos se ha optado por hacer equivalentes ambas expresiones, es decir, “violencia y fuerza”, “violento y forzoso” o “forzar y violentar”. Esto son los casos de las traducciones de la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, la de María Araújo y Julián Marías (Aristóteles, 1985a) y la de Julio Pallí Bonet, tanto en su edición de 1985 como en la de 2014 (Aristóteles, 1985b, 2014). También la traducción de *Política* elaborada por Julián Marías y María Araújo (Aristóteles, 1970) y la de Carlos García Gual (Aristóteles, 2018b). Del mismo modo ocurre en la traducción de *Física* hecha por Guillermo R. De Echandía (Aristóteles, 1995), y en la *Metafísica* traducida por Tomás Martínez Calvo (Aristóteles, 1997). Hemos visto que incluso desde la perspectiva mitológica la diosa Bía es la personificación de la fuerza divina; fuerza necesaria, indomable, muda y que se despliega sin mediación alguna. Lo que no es claro, sin embargo, es que βία sea equiparable a la violencia entendida como el acto deliberado de dañar y hacer sufrir a otros. Proponemos la comparación de dos párrafos en los cuales se traduce βία por violencia, con el propósito de refutar la validez de tal equiparación. El primer párrafo lo hemos tomado de la traducción

fuerza que hace que el sujeto vaya en contra de su finalidad. No obstante, el acto forzado no es lo mismo que un acto que se realiza, deliberadamente, por medio de fuerza, y que tiene como propósito dañar o hacer sufrir físicamente a otros. En este aspecto, la fuerza no es suficiente para hacer violencia. Como afirma Sergio Cotta, emparentar la fuerza con la violencia nos permite observar algunos rasgos en común, pero no es suficiente para hablar de violencia, porque esta no se reduce a la mera fuerza (Cotta, 1987). Podemos usar la fuerza física para salvar a alguien que está en peligro de verse gravemente dañado por un fenómeno natural, por accidente físico o, incluso, por la violencia de otros seres

de *Metafísica* realizada por Valentín García Yebra —basada en la traducción que el profesor W. D Ross hizo en 1924 del texto griego original—, particularmente en 1015a 25-30; en él se traduce al castellano la versión latina del ejemplar griego. De modo que en la expresión *vis* se consigue de la transliteración de βία y pasa al castellano como violencia: «ἐτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον κωλυτικόν, τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν (ὥσπερ καὶ Εὐηνός φησι «πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἄνιαρὸν ἔφυ», καὶ ἡ βία ἀνάγκη τις (ὥσπερ καὶ Σοφοκλῆς λέγει «ἀλλ' ἡ βία με ταῦτ' ἀναγκάζει ποιεῖν»)), καὶ δοκεῖ ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι, ὀρθῶς· ἐναντίον γὰρ τῇ κατὰ τὴν προαίρεσιν κινήσει καὶ κατὰ τὸν λογισμὸν (Aristóteles, 1987: 1015a). La versión latina sobre la que García Yebra soporta su traducción al castellano es la que sigue, y está basada en la versión de Guillermo de Moerbeke de los libros I-XII; y para los libros XVIII-XIV que reproduce la de Basilio Besarión: «Amplius **vim** faciens et **vis**. Sed hoc est praeter impetum et praevoluntatem impediens et prohibens. **Vim enim** faciens necessarium dicitur. Quapropter triste etiam, sicut Evenus ait: «Omins enim res necessaria lamentabilis est facta». Et **vis** necessitas quaedam, ut Sophocles dicit: «Sed **vis** ea me facere cogit». Et videtur necessitas aliquid inculpabile esse recte. Contrarium enim est motui secundum praevoluntatem et secundum excogitationem» (Aristóteles, 1987: 1015a). Ahora presentamos la traducción al castellano que García Yebra elabora del mismo párrafo luego de cotejar la versión griega con la latina: «Además, **lo forzoso y la violencia**, es decir, lo que, contra la tendencia y el designio, estorba e impide; **lo forzoso**, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también afflictivo (como dice Eveno: «Pues toda acción necesaria es molesta por naturaleza»), y la **violencia** es cierta necesidad (como dice también Sófocles: «Pero la **violencia** me pone en la necesidad de hacer estas cosas»), y con razón se cree que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento conforme con el designio y con la reflexión» (Aristóteles, 1987: 1015a). No obstante la anterior, si mantuviéramos el significado y el sentido original de la noción de βία y de sus variaciones, tendríamos el mismo párrafo como sigue: «Además, **lo forzoso y la fuerza**, es decir, lo que contra la tendencia y la elección, estorba e impide; **lo forzoso**, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también penoso (como dice Eveno: «Pues toda acción necesaria es penosa por naturaleza»), y la **fuerza** es cierta necesidad (como dice también Sófocles: «Pero la **fuerza** me pone en la necesidad de hacer estas cosas»), y parece que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento conforme con la tendencia y la reflexión». Tenemos un segundo ejemplo de traducción de βία por *vis* y a su vez de esta por violencia, aparece en el párrafo 215a 5 de *Física* y en el que Aristóteles afirma: «ἐπειθ' ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βία κατὰ φύσιν. ἀνάγκη δὲ ἂν περ ἢ βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν (ἢ μὲν γὰρ βίαιος παρὰ φύσιν, ἢ δὲ παρὰ φύσιν ὕστερα τῆς κατὰ φύσιν)» (Aristóteles, 1996b: 215a. Negrillas nuestras). Una de las versionas castellanas, esta vez la de Guillermo R. De Echandía, traduce el texto anterior de la siguiente manera: «Todo movimiento es o por **violencia** o por naturaleza. Pero si hay un movimiento **violento**, tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento **violento** es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza)» (Aristóteles, 1995). El mismo párrafo 215a de *Física*, bajo la traducción de José Luis Calvo Martínez nos ofrece una versión más fiel del sentido original griego: «Todo movimiento es forzado o por naturaleza; y precisamente si existe el forzado, necesariamente habrá el natural; el forzado es contrario a la naturaleza y el contrario a la naturaleza es posterior al natural» (Aristóteles, 1996b: 215a).

humanos. Esto es, y siguiendo el lenguaje aristotélico, la cualidad forzosa de una acción que refiere la mera índole física de la fuerza no es suficiente para caracterizar un acto como violento, pero lo es la aplicación de la fuerza física para dañar y lograr el efecto que desea: dañar en efecto.

De acuerdo con lo anterior, es decir, si para hablar de violencia tenemos que preguntar *por qué razón y quién* puede dar razón de ese acto, la idea de la fuerza, tanto a la manera del movimiento como a la del acto, parece ser insuficiente para comprender los actos violentos. Podemos sostener que *bía* (βία), como fuerza, está desligada de la violencia como acto expreso y deliberado de dañar a otros; y que la violencia, de este modo, no puede ser entendida como mera fuerza física. Esta afirmación, aunque problemática, es un hallazgo que nos parece de fundamental relevancia en nuestra pesquisa. En principio, el acto forzoso describe una movimiento-acto de la *physis*, pero en sí mismo no puede ser, como el *ergon*, calificado como malo o bueno, como correcto o incorrecto. Para que así sea, sólo lo será en el momento en que la fuerza se convierta en violenta, es decir, en que la índole de la disposición del carácter del ser humano pueda calificarse como incorrecta, y, peor, yendo en contra de las mejores disposiciones del alma respecto de la virtud propia, e, incluso, en contra del ser humano que se quiere dañar o eliminar.

Que en las traducciones de las obras de Aristóteles la noción de fuerza se traduzca indistintamente como violencia, nos lleva a ponernos en guardia frente a la “naturalización” de la violencia, esto es, a la idea según la cual, tanto la violencia como la fuerza hacen parte, originariamente, de la constitución de las relaciones humanas. De hecho, como hemos podido observar en las diversas traducciones de Aristóteles, *bía* no solo se equipara con la violencia, sino que, como fuerza natural, desaparece por completo

del sentido de los textos del estagirita. A este asunto crucial queremos apuntar en este lugar, puesto que, si el sentido del vocablo βία ha desaparecido por completo de los textos y ha sido reemplazado por el de violencia, creemos que tenemos no solo un problema filológico de traducción, sino un problema filosófico de fundamentación. Con ello, nos enfrentamos a un planteamiento filosófico según el cual lo que existe en la naturaleza no es la fuerza sino la violencia, y el hecho de que se repita este error, que en el mejor de los casos parece una ambigüedad, plantea un aprieto interpretativo para la comprensión filosófica de las nociones de fuerza y violencia; de las cuales, como sabemos, existen interpretaciones políticas y éticas que basan sus modelos teóricos y prácticos en la idea de que lo que le subyace a la naturaleza –incluida la naturaleza humana– es la violencia originaria y no un tipo particular de fuerza física. Adicionalmente, podemos decir que el problema de fundamentación se vuelve más profundo, porque no debe olvidarse que la violencia, tal cual la significamos y la usamos, refiere el acto expreso, deliberado e intencionado de dañar o producir sufrimiento.

Que βία sea traducido por violencia no tendría ningún problema si fuese cierto que todos entendemos por violencia la fuerza que desde el exterior se ejerce sobre objetos o personas; incluso si *violentus* se siguiera utilizando como aquello que lleva una abundancia de fuerza hacia algo o a alguien. Pero lo cierto es que, como hemos visto, ni la fuerza se toma por violencia, ni la violencia se entiende como un mero fenómeno de la *physis*. La violencia la entendemos como todo acto deliberado que, mediante fuerza desmedida o con herramientas mortíferas, daña a otras personas para satisfacer las demandas de alcanzar las expectativas propias, las del individuo o las del grupo. Aún más, en esta indiferenciación del término violencia en el que la fuerza pierde todo

significado, hasta se puede hablar de violencia simbólica²⁷². Razón por la cual, equiparar fuerza con violencia, en cuyo caso pierde sentido tanto el término de fuerza como el de violencia, o usar la noción de violencia exenta de su denotación de fuerza física, conduce a hacer más oscura la comprensión tanto de la violencia como de la fuerza. Podemos convenir entonces que no tienen el mismo significado ni se usan de la misma manera las nociones de fuerza o de violencia cuando se trata, por ejemplo, de cualificar la fuerza de un río que todo lo arrastra a su paso, o de describir las acciones de alguien que tortura o asesina a otra persona. De hecho nos parece adecuado, por el momento, mantener la precaución de abordar la noción de fuerza (*bía*) proveniente del trasfondo histórico griego en su carácter meramente descriptivo, como cualquier movimiento o acto que se da de manera obligada a causa del movimiento forzoso, pues en línea con pensadores como Hannah Arendt y Alasdair McIntyre, creemos que leer conceptos pasados con nuestras ideas actuales oscurece no solo las discusiones filosóficas sino las respuestas prácticas que queramos ofrecer con ellas²⁷³.

²⁷² Harry Pross está convencido, en su texto *La violencia de los símbolos sociales*, que los seres humanos no simplemente nos comunicamos sino que estamos presos en una red de símbolos, de tal manera que la realidad solo puede ser interpretada como «un medio de dirección de los hombres por los hombres a través de signos». Aún más, sostiene Pross, que en virtud de ese sometimiento originario a los símbolos, el lenguaje es, por sí mismo, violento. La violencia simbólica es definida «como el poder hacer que la validez de significados mediante *signos* sea tan efectiva que otra gente se *identifique* con ellos» (Pross, 1983. Cursivas en el original). Nada más alejado de nuestra lectura de la violencia, porque, como hemos visto, si le sustraemos a la violencia la noción de fuerza, parece que cualquier afrenta verbal, cualquier gesto que no nos guste, e, incluso, cualquier expresión que contradiga nuestras convicciones debe ser asumido como violencia. Estas son el tipo de lecturas de la violencia que consideramos oscurecen más que aclaran los fundamentos de la violencia tanto como sus posibles soluciones prácticas, pues si la función del lenguaje, los signos y los símbolos son la opresión del hombre por el hombre, más vale silenciar al mundo entero, y con ello hacer que desaparezca el mundo de los asuntos humanos, que, por ser mundo, está hecho de palabras, discursos, pretensiones de validez y búsqueda de identificaciones éticas, sociales y políticas. Silenciar el mundo bajo el supuesto de que el lenguaje es violento por condición, nos llevaría, indefectiblemente, al mundo de la pura fuerza, de la *Bía* muda y sin razones.

²⁷³ Al respecto, afirma Alasdair McIntyre que el término *moralidad* y el *debe* de la obligación moral cristiana eran inexistentes para el pensamiento griego antiguo. Por lo menos en Aristóteles habría de entenderse el deber como la acción derivada de un razonamiento que indica que lo mejor es el bien, tanto de la persona como de la *polis* (MacIntyre, 1992). Por su parte, Hannah Arendt indica en varias partes de su obra el asombro que le produce esa característica falta de moralismo de los griegos; naturalmente asigna la categoría de moralismo a la historia de las religiones judeo-cristianas (Arendt, 1998b, 2015).

Lo anterior importa, pues, si vamos a entender la violencia fundamentalmente como dijimos anteriormente, a saber, como un hecho o un acto *moralement negatif*, (Pontara, 2004), mediante el cual deliberadamente se hace daño a otros y se les causa sufrimiento, y puede ser que la fuerza a la que se refiere Aristóteles no refiera, de ninguna manera, un sentido moralmente negativo, tal como estamos acostumbrados a leer en las traducciones habituales de la obra del estagirita. Puede que el movimiento que fuerce a la cosa o al agente a ir contra la tendencia que le es propia pueda ser lo peor frente a la disposición del agente, o que la fuerza refiera una inadecuada disposición de las pasiones frente a la búsqueda del ejercicio de la virtud; pero un acto forzado puede ser el producto de un acto violento solo en la medida en que lo violento lo entendamos por fuerza que estorba o impide pasar de la finalidad al acto que está en finalización según la propia disposición. En estos casos, solo hablaremos propiamente de actos violentos cuando puedan ser puestos, para su análisis, en el ámbito de los asuntos humanos; en aquel que, como dice Aristóteles, pueda-ser-de-otro-modo.

Se puede decir que un acto es violento si y solo si es un acto hecho por los seres humanos que ya tienen como antecedencia una idea ética (*êthos*) de lo mejor y lo peor respecto de las virtudes del carácter; si y solo si ese acto fuerza a otros de manera física y deliberada a hacer contra la voluntad del agente lo que este tiene por finalidad propia. Tal estorbo no es mera amenaza, influencia psicológica o emocional, es el acto expreso de dañar, mediante las herramientas propias de los seres humanos, con el fin de eliminar el “problema” que supone un obstáculo a la voluntad que pretende lo que el otro estorba con su mera existencia. Y reiteramos que la mera fuerza física no es suficiente para calificar un acto como violento, mientras sí lo puede ser para calificar la índole forzosa del acto. Para calificar un acto como violento deben concurrir en él, además de la fuerza, la

intención de hacer de este acto uno violento, de tal manera que le impida al paciente usar tanto su propia fuerza como su propia voluntad. Decimos pues que un acto es violento, porque a él le subyacen como principios los deseos y las pasiones del agente, de un modo que su disposición habitual, su carácter, lo mueve a actuar en virtud del yerro ético que supone usar la violencia como medio para alcanzar sus fines. El *ethos* que subyace a ese acto violento es uno de tal índole que las justificaciones, mediante los juicios de lo útil, lo óptimo o lo necesario le viene dado por el contexto inmediato en que el agente que actúa está inserto de una manera primaria. Recordemos la antecendencia de la que hablamos anteriormente respecto de la virtud: las nociones de lo mejor o de lo adecuado de ciertas acciones. Pues bien, el agente que actúa violentamente sabe de ellas, pero, sin embargo, el *ethos* que lo acoge, parece darle más peso a las valoraciones positivas sobre lo adecuado de actuar de ese modo. Un último aspecto que nos interesa remarcar: lo bueno, lo útil y lo justo son modos de elogiar ciertas acciones, pero parece que cuando las disposiciones *éticas* están desde antiguo tan amarradas al carácter, hasta lo útil, lo válido y lo necesario puede ser otorgado como cualidad de los actos violentos.

Este es el gran problema de la ética y de su relación con las acciones que no son virtuosas, y que, aunque no virtuosas, no por ello dejan de ser actos, ni productos de actividades que, por la pura repetición, ofrecen, hasta en las palabras, un gusto por justificar el hecho de que la violencia se necesita. Así, y siguiendo a Aristóteles, podemos afirmar que «lo último en el análisis parece que es lo primero en el origen» (Aristóteles, 2001: 1112b). Dicho de otro modo, que el aquello-de-lo-cual proviene la violencia es el *ethos* que le sirve de fundamento. De modo que la violencia no es sustancia; la violencia es una cualidad de algunos actos que, teniendo como precedencia ética las justificaciones de la violencia, actúa según tal precedencia. La violencia, a diferencia de la mera fuerza, no es

una necesidad; es, como ya hemos dicho, un acto que por ser parte de la índole de un *ethos* hace parte de-lo-que-puede-ser-de-otro-modo. De tal manera que, como afirmara Hannah Arendt, si hemos de hablar de actos y no de meros comportamientos, hay acciones que pueden haberse dejado sin hacer porque hacen parte de lo que no es automático sino propiamente humano. Los actos y la violencia, en definitiva, hacen parte de ese ámbito donde pueden no ser realizados ni justificados, y allí sigue estando el reto de nuestra comprensión ética sobre la violencia.

Chapter 4. Conclusions

In this work we have affirmed that the experience of violence in Colombia has been the source that has irrigated this research due to the *ethos* that underlies it. Although a persistent and broad phenomenon in our context, we believed it relevant to problematize the idea that our violence is natural, original or substantive, and we set ourselves the task of finding out whether it has a more general and universal significance than the idiosyncratic explanations that are usually offered.

With Ethics, on the other hand, we find that we believe we understand the same thing, namely, a set of moral codes with which individuals dictate to themselves rules of good moral acting, and that, as a natural or anthropological condition, they must exclude violence.

Both the concept of violence and that of ethics, due to the consecration of their use, appeared to us as obscure terms for our research. Therefore, our approach to violence and ethics was proposed in a reflexive and critical way, that is, from a general and not an idiosyncratic point of view, and from a critical perspective of the concepts that would clean the adherences of the meanings that did not clarify, but rather obscured our research on violence and its *ethos*.

In order to achieve a clarification of the term violence and its possible ethical foundation, we undertook the analysis of some disciplinary approaches that would allow us to understand the explanations and interpretations they offered on violence. This in order to observe what philosophical yields could bring us the understanding of violence from other

scientific disciplines, which, by their own methods and epistemological assumptions, offer a peculiar description of the causes of violent acts

From biology, and particularly from ethology, we saw that the human animal has at the base of its fundamental constitution a hard core of urgency and unrenounceable biological need that it shares with other species in the natural world: sexual reproduction and aggression. As part of the biological repertoire of the human animal, we have seen that aggression is an inalienable behavioral pattern, since it is used to defend territory, maintain survival resources, and protect reproductive means. Aggression produces behavioral patterns that, despite the hard core from which they originate, involve intra- and interspecific relationship controls. Aggression is a mechanism that allows the defense and survival of the species within its own species, and also with respect to other species, but it never overflows. And it does not overflow because alongside aggression behaviors there are appeasement behaviors; the latter, as an animal biological repertoire, fulfill the important function of avoiding unnecessary fighting and bloodshed. From this approach, animals and, therefore, the human animal, are endowed with the necessary faculties to display aggressive behaviors in the face of specific threatening stimuli, but once in the absence of these stimuli, aggression ceases. Due to the above, we can conclude that violence does not respond to the biological mechanisms of aggression. If violence needs aggression, it is not the cause of human beings acting expressly and deliberately to harm others, when even the stimulus that inflames aggression has been stifled or has already disappeared. Moreover, aggression cannot be equated with violence, nor can violence be placed as a human substitute for aggression, for the potent reason that animals have extensive mechanisms and systems of avoidance of fighting and needless bloodshed. Thus, violent acts, although they may be informed by the biological repertoire that

corresponds to us as an animal species, go beyond aggression itself, and respond to other causes that are not directly related to the biological mechanisms of aggression.

In line with the above, we wondered whether we should look for other explanations for violent acts; since, noticing that the biological mechanisms of aggression in the animal world did not explain them satisfactorily, we set ourselves the task of investigating whether perhaps, in the biological-social component of the human species, we could find some clues for the explanation of violence. Thus, with the sociobiology approach we found new clues to approach violence, since its presupposition is that aggression is concerned at the level of biological predisposition, in the requirements that the environment directs to human beings in relation to the behaviors necessary for survival and reproduction, and, most interestingly, that aggression cannot be thought of without some of the accidental details that make human existence something more than mere genetic biology or evolutionary adaptation. That is, while aggression is a human genetic trait as well as an adaptive behavior, it cannot be ignored that culture and its practices turn human behavior in one direction or another. The channels of aggression are inscribed in the genetic constitution of human beings, but their depth and breadth mutate depending on the demands that the environment dictates to individuals. In other words, societies and their individuals are strongly influenced to act through aggression if the idiosyncratic features of their culture reinforce the genetic channels of aggression as pathways for ecological and environmental interrelationship.

The sociobiological approach thus offered us new perspectives to understand that the channels of aggression can be reinforced or modified by the sociocultural environment, and that the fundamental question is not whether genetics determines our behaviors, but

to what extent it does. The answer was compelling. Human aggression, framed in the social relationships to which human beings are committed as social animals, is a trait that cannot be avoided, that we cannot do without. We agree with this approach when it states that aggression is not a satanic trait or a bestial instinct, but a set of genetic, evolutionary and cultural predispositions through which we try to survive as a species. However, it is not clear to us that violence is defined from this approach as a genetic trait or as an adaptive behavioral pattern. If violence rests on the possibility of meaning that we give it, if it is underlain by an *ethos* as a dwelling place that accommodates it through peculiar acts and customs, and through the character of the community that serves as a dispositional environment for people, we do not see that violence can be inescapable. That violence may become an act is understandable, but like any act, it may not be done. In this sense, human aggression is not equated with violent acts, and it is not for the simple reason that violence is not a genetic trait of the human animal species, but that violent acts are concerned with deliberation about the most appropriate means of harming others by means of physical force and the instruments that may be attached to it. Violence is not genetic, as is aggression. Aggression has a character of necessity; violence an ethical character, that is, a component that must rely on the provisions of *ethos*, which, equipped with customs, words and deeds, makes violence a possible, not a necessary, thing. What can be otherwise cannot at the same time be necessary. We need the mechanisms of aggression to survive, but violent acts can always be left undone. In short, there is a big difference between the pattern of aggression and the human capacities and abilities to learn violence and reproduce it, either through the justifications we give to violence, or through the very acts that serve as a model for other individuals.

Disregarding the genetic trait of aggression, we then asked ourselves whether we could find the origin of violence in the purely social character of human beings. This is because, in contrast to the genetic mechanisms of aggression, it seems that human beings have a peculiar capacity to learn violence and thus respond to situations of social conflict. With the sociological approach to violence, we understood that violence can be equated with the notions of social conflict and struggle, simultaneously we found that in both cases we interpret social relations traced by the impetus to impose one's own will -individual or collective- on others, with a view to the achievement of particular interests. Social conflict and violent struggle, from this perspective, can be interpreted as anti-functional sociological mechanisms with respect to the equilibrium of social structures, and as the means to achieve the maintenance of the great economic, political or religious structures of society. Based on the above, we undertook the task of understanding another perspective of the sociological approach that attributes to violence more individual than collective traits, with which we understood that a sociological reading of violence can be oriented to the questioning of the meaning that violence offers in the processes of subjectivation of people. Equally interesting for the objectives of this research was that where violence emerges, conflict declines, because while conflict still deals with reasons, violence is concerned with physical force without contours. In other words, we agree that violence does not resolve conflicts, but rather eliminates them, but we disagree with a notion of violence that installs the individual as its *raison d'être*, because we find it problematic that violence loses all connection with its *ethos*. This loss of connection between violence and *ethos* occurs, it seems to us, because violence, from this sociological perspective, serves as a source of meaning for individuals who, by identifying with it, become agents of action and change, despite the damage they can do. Violence and subjectivity, subsisting by their mutual imbrication, caused us to move

away from the approach that at first seemed to explain violence in relation to social uses, because at the moment when violent acts of individuals became the cause of meaning and subjectivity itself, violence emerged as a metaphysical and theological category equated with Evil. Violence thus loses its ethical character - which refers to the kind of the uses, habits, dispositions of character and justifications offered by *ethos* - and becomes a configuring part of the individual, as if an individual were capable of making himself and his own trajectory without the help of the *ethos* that has served as the contour of the process of subjectivation. And since we believe that violence is neither substance nor essence, but an attribute of the actions that are carried out according to a given *ethos*, this type of analysis of violence is no longer satisfactory for our ethical view of violence.

Moving away from the interpretation of violence as a social fact or as a process of subjectivation, and with the discovery that human beings have the capacity to learn violence, we took another step by asking ourselves what relationship violence might have with criminal activities that use violence to achieve certain ends. The first thing we arrived at was the idea that violence, however irrational it may seem, is nonetheless an activity that requires human rationality. The assumption of the criminal economics approach is not that human beings always act selfishly or violently, but that people unfailingly act in a self-interested manner, that is, all actions seek to maximize utility and minimize the costs of their acts. In the case of criminals, and of those who use violence, from this approach we have three major contributions to our theory of the *ethos* of violence. The first is its definition of violence, which helps us to understand that every violent act - not necessary for survival - involves physical harm through the deliberate use of certain means and instruments in evident physical superiority over others. With this it can be said that an insult is not a violent act, even if it involves moral and

psychological damage, and that an act may well be intended to undermine someone's self-esteem, but that someone still maintains a wide margin of action or decision to avoid the situation. The violent act is so because it involves the desire and the means of physical force that damage the physical integrity or eliminate the life of a person. The second contribution consists in making it possible to see that the violent act proper to criminal activities - although immoral because it harms others, it does not for that reason cease to be rational or to be an act. Although crime is not socially desirable, it exists, and, as a fact of life, we will have to face its study in the least valiative way possible; the above with the purpose of knowing the causes of crime, and the possible ways out of criminal activity and violence. The third, and possibly the one that most clarifies our question about the *ethos* of violence from this approach, is that crime is a properly human activity, which, aimed at achieving specific ends, requires constant learning and meticulous execution to achieve the expected success. As rational strategies, crime and delinquency require experience and the observation of successful behaviors in order to achieve previously planned objectives. Thus, on the one hand, whoever wants to learn needs someone who has more experience, and on the other hand, whoever needs to pass on his knowledge so that the trade is maintained, needs a student or a disciple. Crime, understood as an activity that requires violent acts and practices, is, as much as we may not want it to be, one more trade in our societies, a job option. And to be good at the trade requires volitional, cognitive and emotional components that make the student one who can become successful in the trade, as required by the business or criminal enterprise. In addition, and as an element that sustains the need to learn criminal activity, is the fact that the idea of the lone bandit is more a fiction than a real possibility: to learn the craft of crime requires a group in which the activities can be transmitted and practiced. In other words, violence as a craft requires a high degree of collective action and a human capital that serves as a

basis for the values that refer to the appreciation of the craft to reinforce the process of learning violence. However, it may be that rationality as a simple calculation of costs and benefits in the economic theory of crime is the basis for explaining the violent acts linked to the world of crime, and that criminals are attributed only the expectation of economic success, social recognition or prestige; however, for the theory of the *ethos* of violence that we propose, this allows us to understand that wanting to commit crime, knowing how to commit crime and directing one's life towards obtaining economic success, recognition and prestige, indicates, above all, the *ethos* that underlies the violent act, namely, the existence of prior ethical values that support and justify, legitimize and promote violence as a means to achieve what is considered economic success, recognition and prestige.

After mentioning the treatment of violence in some disciplinary approaches, and understanding its meaning and use, we analyze some terms that have been equated with the concept of violence. Without claiming to find a single meaning of violence, we wondered whether the notions of force, aggressiveness and power could clarify the concept of violence, in the understanding that they are often placed in a relationship of synonymy or equivalence.

We then undertook the initial task of identifying the etymological root of the term violence, finding that it comes from the Latin word *violentia*, which in turn indicates *violentus*, that is, the personal quality of carrying an abundance of *vis* - of force over another person. Violent emerged for those who act through the deliberate use of force on another person, to achieve particular advantages, and producing physical, moral or psychological damage. However, when we ask ourselves about the origin of the term *vis*, we find that this is the Latin transliteration of the Greek concept of βία (*bía*), which, in

turn, means force. In the Greek verbal system, the word *bía* and its derivatives refer to any movement of nature that forces an object from the outside, and with such forcing, the thing is prevented from performing the movement that is proper to it by nature. We complement this etymological inquiry with its mythical use, in which *Bía* is one of the deities of Olympus whose function, through the compulsion of force, is to enforce the orders of Zeus. We looked for her characterizations in some ancient Greek texts, and we realized that *Bía* appears impassive, voiceless, mute, but always ready to display her qualities of irreducible compulsion. Force, thus seen, is ineluctable and cannot be dissuaded by reasons, because of which, *Bía* is related to *Ananké*, necessity. Force compels as much as necessity.

After this approach to force in its mythological personification, we reviewed whether the same meaning and use was maintained by Aristotle in his treatises on nature. We noticed that, in order to understand the notion of force, or that which forces something else, it should be understood that the natural or nature in the thought of the Stagirite is everything that contains in itself the principle of movement. Expressed in precise terms, movement is the actualization of that which can move by itself, or that which moves from outside another object because of the contiguity proper to the things that exist in nature. Force, then, is a principle of movement that causes other things upon which it is exerted to move, in accordance with their proper nature, or against it. And by “against”, it is not meant an unnatural or out-of-natural movement, but a movement which, by forcing from the outside, causes the thing forced to move to fail to reach the end which by its own nature corresponds to it. A forced movement is so because it always encounters an obstacle or a resistance to its own movement; therefore, the forced refers to a necessary movement by which it is being forced to undergo an action from which it is impossible for it to escape.

The agent that forces the thing is placed before that thing as before an agent that causes the necessity for the patient to move or act in an irrevocable way. Hence, *bía* takes the form of what cannot be otherwise, and what cannot be otherwise seems not to be part of the ethical and political world according to Aristotle. This is because it is in the human world that one can and should deliberate on the best means to achieve the highest ends for the *polis*. In short, our finding in this regard is relevant, since force (*bía*), like any *physiké* movement, is part of natural movements, and at any time does it appear as an express, voluntary and deliberate act that seeks to harm others. With this we were able to affirm that the notion of force, at least in the system of Aristotelian thought, is devoid of any morally negative nuance, it corresponds to a movement that comes from the exchanges of objects in their physical dynamics. Violence, in this way, is not equated with force.

After discovering that the notion of force is not equated with that of violence, and that the latter, although it needs the former, is not defined by it, we went on to analyze the notion of aggressiveness, on the understanding that, although force is one of the conditions of violence, other conditions or dispositions are necessary for force and violence to be combined in the express and deliberate act of harming or physically eliminating others. We undertook this analysis because, after searching for biological, sociobiological, sociological and economic reasons, we found that some approaches assume human aggressiveness as a violent disposition foreseen by nature. In these approaches, we saw that aggression, aggressiveness and violence are used interchangeably to refer to the act of attacking, as an aggressive tendency that seeks to harm others. In trying to establish differences between aggression, aggressiveness and violence, we were able to find that, if the former is a reactive mechanism in the face of situations that threaten survival and

reproduction resources, it cannot be equated with human aggressiveness, given that the latter rarely responds to biological efficiency mandates. Thus, we approached the notion of aggressiveness in the understanding that it is a psychic disposition.

When speaking of psychism, we arrive at the psychoanalytic reading of violence and aggressiveness, and we find that from this approach it is affirmed that in the human psyche some original and biological mechanisms remain invariable, which allow the individual, as well as the species, to persevere in its conservation, and, at the same time, to maintain the equilibrium between the motions of life and death, which are invariable also in the species. Such maintenance is not a simple transposition of the biologic life to the psychic life, it is, above all, the observation of a process of continuity between both spheres of human life, interrupted, however, by the process of culturization of humanity. And culture, for the human being, consists of all those processes by means of which it attempts to overcome the need for the biological mandates of survival and reproduction that require aggression. With the above, culture seeks to render harmless the aggressive and destructive drives, which, as an immemorial atavism, push for violence and the return to the world of the inorganic, that is, to death. The psyche is thus shaped by the cultural modulation of aggressiveness, which attempts to create libidinal bonds where the biological mandates of the maintenance of the species through sexual reproduction pre-exist. Culture puts at the service of the libidinal bonds of communal union moral, social and religious dikes, with the purpose of postponing the death drive that takes shape as an aggressive tendency in the subjects. And since culture, by jugulating the death drive, does not make it disappear, the aggression contained or repressed by the cultural dikes, returns to the ego as to its original source. Hence, violence, in the form of aggressiveness, supposes, more often than not, a biological and psychic patrimony with which culture

must rely on and from which it cannot flee. Aggressiveness, from the most classical perspective of psychoanalysis, is therefore an original disposition of the human being and, in this sense, explains violence as an autonomous disposition.

In the same way as in several of the approaches we have seen, aggression appears as a mechanism at the service of survival, from this point of view of psychoanalysis, aggression becomes aggressiveness in the sense of a psychic tendency that responds to the necessity. However, and for the same reason that destructive tendencies have their indelible imprint in the human psyche, violence seems to be a birthmark in people. And if aggressiveness and violence are primordial psychic dispositions of the subject, the latter plays only a secondary role in the deployment of aggressiveness. Such a conception leads us to doubt that violence comes from an *ethos*, and simultaneously leads us to consider that, if we subscribe to this approach, violence appears as independent of the *ethos*, and, therefore, as autonomous and independent of individuals. Nothing could be further from our perspective. Even if we agree that violence is as much about pleasures as about pains, as much about dispositions as about channels through which violence can flow, violence itself is supported by an *ethos*, which, besides making it possible because it validates it as a practice for resolving conflicts, justifies it through words that give it meaning. Moreover, it seems to us that, since the collective *êthos* and the individual *éthos* are so intertwined, pleasures and pains, customs and words are what serve as channels that give contour and form to the violence that the *ethos* endorses. Violence is neither autonomous nor originary; it is not atavistic or radical, it is a mode of human relating, and, as such a mode, it is also the way we qualify and justify acts that aim to physically harm or hurt others.

Routed by the previous approach, we wonder if perhaps aggressiveness as one of the names given to violence might not have to do with atavistic and indomitable impulses in the human species, and if possibly, we could understand violence from a properly human perspective through the idea of frustration. This is because, although we continue to believe that violent acts require certain dispositions, the perspective of frustration offers us a close look at the psychic disposition and tendency required to harm others. Wanting to harm others is a type of destructive behavior that has as its presupposition the potentiality for violence that underlies human behavior. And this potential for violence is explained by the psychological category of frustration, since human beings, whenever their expectations are frustrated, react aggressively or violently. From the approaches discussed, frustration leads to aggression, and aggression is a consequence of frustration. We said earlier that aggressiveness or aggression is the response to unmet or frustrated expectations. Well, for the theorists of the frustration-aggressiveness duo, expectations can correspond to ideas, images or motives, and also to beliefs, symbols or feelings, all of which, upon being desired by individuals and not being achieved or fulfilled, cause human beings to turn to violent or aggressive behaviors as mechanisms to escape from the emotional tension of frustration. The instigators of frustration can be varied and profuse, with which, it seems that the subjects are irremediably headed to a constant frustration as a potential for violence. And since the violent reaction can be directed against something other than a human being, even if the latter had been the direct source of the interference between the subject and his desire, from this approach two types of aggression are proposed: one hot and reactive, and the other cold and calculated. Hot aggressiveness has a clear potential for immediate violence, which needs to get rid of the immediate stimulus produced by frustration, and can be directed, as an aggressive act, against objects and not against people. Cold aggressiveness, on the other hand, although

it is also activated by frustration, nevertheless, has the characteristics of a reaction mediated by rationality that allows cooling the emotions, in such a way that the subject who reacts in a cold and calculated way, defers the emotion of the rage produced by the frustration, and thinks and plans subsequent violent acts to harm or make suffer the one who has provoked him, not only the frustration, but what seems to him a greater vexation. It is this last mode of aggressiveness that seems to us to be more concerned with the potential for violence because it may be closer to ideas such as power, dominance or desires for revenge. In other words, we do not believe that impulsive aggressiveness is the only one that can be equated with violence; although, of course, it also contains it. We believe that the frustration-aggressiveness duo can explain many violent acts, which, in fact, harm or physically eliminate others; but it seems to us that violence is not only a matter of impulsivity, it must also have, like cold aggressiveness, a deliberative component that seeks, in a planned manner, to harm others and make them suffer physically. Such a deliberative component, of planning and rationality, is also offered by the *ethos*, on which the future violent act rests.

We can be offered powerful arguments to justify violent reactions to, for example, a verbal affront; the *ethos* may agree that it is right to avenge a robbery with a death, or that the best way to solve a family tension is to react violently so that it is clear who has the strength to impose his or her perspective on the tension. The *ethos* offers us reasons, words and justifications for acting violently, and violent acts, concerned in the *ethos*, can be naturalized and normalized by the words with which we qualify them: necessity, rightness, deservedness, appropriateness, usefulness.

After having investigated violence from the perspective of aggressiveness and having concluded that not every violent act comes from immediate stimuli that provoke aggressive mechanisms, we approached the notion of power with the aim of understanding what elements of this concept can be put in relation to the notion of violence. In the same way that we set out to search for the origin, meaning and use of the notion of force, we asked ourselves whether in the Greek vocabulary the notion of power could provide us with clues to better understand the *ethos* of violence, or whether both terms, in the end, were comparable. The precedent of the term power is the Greek word *krátos*.

In the mythical perspective we find that Kratos is the brother of Bía. Both, guardians of Olympus, have the function of enforcing the orders of the chronid. However, when reviewing *Theogony* and *Prometheus in Chains*, two of the texts where these characters are best characterized, we find, as we indicated above with respect to Bía, that she is mute and exercises her forcible nature without issuing any reason for her acts of compulsion, while Kratos imposes dominion by resorting to words. So, although both are necessary for the exercise of Zeus' sovereignty, Kratos intends to maintain it by resorting to justifications for a better dominion than that of Cronus. Thus Kratos as divinity is seen as the power of dominion over others, and Zeus is entreated to grant *krátos*, whether to chiefs, gods or warriors, for Zeus is the most powerful of all.

Kratos and Bía are the inseparable weapon of sovereign power. And while the latter is seen as a movement that is applied to something to force it against its will, and cannot be endless, the former seeks to make dominion durable by means of discourse, which seeks to legitimize the claim of prevalence. With this mythical characterization of power, we

have its etymological meaning, namely, to prevail, to dominate and to rule. Therefore, it seems to us another relevant finding of this research, that force and power are different in nature, and, even more, that the indiscriminate and not very rigorous use that has been given to the characters of Bía and Kratos in some Spanish and English translations, -using Bía as power, and Kratos as violence; or simply, without using Bía in the translations, and/or appearing personified as violence-.

In line with the question of how Greek language and terminology could serve us to understand, not only the distinction between force and power, but also between the latter and violence, we continue with the question of whether the warrior *kratos* was compatible with violence and its acts. In the first instance, we find an indissoluble link between war and power. In the Greek understanding, war is made on others to dominate them or to prevent, in turn, foreign domination; so that war made Greek culture one of a warlike character. War was seen as one of the many human activities, and, therefore, concerned in the search for the excellence of the trades linked to it. With war, and with the dominion that could derive from war campaigns, recognition and honors were sought. For this reason, there existed in Greek culture an *areté* of the *pólemos* that referred, by the same token, to an ethics and an aesthetics of the power of domination through war. Moreover, between the power of domination and war there was an intimate link that expressed a conception of political power over others. This presented us with a very interesting turning point for our research, since war, which is waged with weapons and force, and which aims at the power of domination over other territories and people, was for the Greeks an experience of exteriority, inasmuch as it was waged against those who were unlike and unequal, and not against citizens and compatriots. The experience of force, war and violence was then deployed outside the borders of the *polis*, and, therefore, these

activities were seen as extra-political experiences, as activities belonging to the register of force, nature and, even, of the necessity. Politics, strictly speaking, took place within the *poleis*, where, through acts and speeches in the Assembly, citizens were free to express their particular vision of what they considered the best for the *polis*. It is even important to emphasize that the Greeks did not have a name for what we contemporaries call civil war, since it was expected that within the *polis* symbiotic relations would develop, that is, of concord among the citizens among themselves. *Stasis* was the name the Greeks gave to describe the state in which citizens were placed in a relationship of warlike enmity, one against the other. An experience that the Greeks considered terrifying because it seemed that the place of equality and freedom was taken by force and the pure tendency to dominate without legitimacy and without any justification. Civil war appeared then, not only as a contradiction in terms, -in the sense that where there is civility there is no war and violence-, but because from the common good embodied by the *polis*, it became the private affair of the tyrant, who only had recourse to brute force to prevail.

In accordance with the above, we could see that the democratic movements of the fifth century B.C., offer a compression of war, in which this, assumed as a phenomenon of the extra-boundary, maintains the aspiration to a political *krátos* that cannot elude the pretension of dominion. From which we move on to the analysis of the concept of *demokratia*, a form of government that aspired to be the power of the *demos*. Such power, although it found its ancestral roots in the ethics of the *pólemos*, sought to justify itself by means of other appreciations and values detached from the heroic and religious values of war. The *demos*, as the source and recipient of the political power of the institutions of the *polis*, expresses then a new way of understanding the *krátos* as a claim to dominion, and a type of political rationality and legislator around the center and the physical space

propitious to exercise power in common and among all, which brings as a consequence the assumption of power relations as something reversible. Placed at the center, *krátos* is no longer the domain of pure force, nor an exclusive quality of the gods; power is not only desacralized but mediatized by the understanding that it is now up to men to take charge of their ethical and political existences. This taking charge of the power of all as a whole means that each one is responsible for taking part in the deliberations on what is common or beneficial to all with respect to the good life within the *polis*. Power is desacralized, but it also becomes horizontal, to the extent that each one goes to the center and returns to the margin of the circle, whose most outstanding figures are the agora and the Assembly. These, places of free words and great acts.

It is clear then, with the preceding, the passage from the warrior *krátos* to the political *krátos* when we no longer speak only of domination and the prevalence of force, but of the prevalence of the word, the *lógos kreittôn*. The logos can now claim dominion without force and weapons because it makes persuasion possible, and its dignity is inscribed in the very activity of detaching itself from brute force and connecting with the most properly human imprint: the word.

Let us remember that force is mute, and that power is concerned in the words that seek justifications for its pretension. Therefore, in the idea of democracy, the truly valuable and appreciable power is that which is deployed through the exercise of putting at the center of collective discussions what each free being and equal to the others perceives to be the best for *koinonia*. In turn, that citizen with the capacity and power to put his *logos* in common, expects his peers to put at the center their own appreciations of the good life

and the common good. In this way, force and power are differentiated in a clear-cut way: force can create subjugation, but the power of *logos* propitiates great collective acts.

From a perspective that seeks to attend to the *ethos* of violence, we can say that Greek language offers great possibilities for making distinctions between force and power; this, for the reasons we have already given, and among them, one of which has to do with the dumbness, immediacy and transience of force. And although power can pretend to maintain and stabilize itself, and therefore requires words through which the pretension of dominion or governance appears before the eyes and ears of others as valid and legitimate, in this system of understanding force, war and violence, what is decisive is that power, unlike mere force, constructs for itself an *ethos* that pretends to support it. In other words, force can create subjugation, but power needs justifications to maintain itself, that is, it needs an *ethos* that sustains and promotes it. Therefore, as *ethos*, as we have seen with the Aristotelian perspective, constitutes the sphere of what-can-be-otherwise, it will be words, meanings, customs and discourses that will be concerned in the ways we have to name and seek to achieve what seems best for all. A violent act can cease to be done, and this is possible because it is not a mere automatic reaction, but because violent acts can be subtracted from reasons of appropriateness, goodness and/or usefulness.

To conclude, allow us to raise one of the consequences that derives from the interpretative proposal of the *ethos* of violence, namely, that both violence and ethics can go hand in hand. We argue this by refuting the assumptions that violence is unethical, or that ethics is opposed to violence.

It is a convention to affirm that the most ethical thing to do is to proscribe violence from human affairs. Where there is violence, there is no ethics, and where ethics is present, violence is excluded from human relations. The problem with such a convention, which is otherwise always automatic and uncritical, is that we may be losing the ability to turn to other ways of approaching such a relationship, and, at the same time, the opportunity to respond to it in different ways. We propose, then, that these two terms should be thought of in a bidirectional relationship, and not in a relationship of exclusion, at least in conceptual terms. This is for the following reasons.

In the first place, in arguing that ethics and ethics derive from the meaning and use of the terminological duo *êthos/éthos*, we argued that violence is a human problem, because it is in that sphere that violent acts are deployed and justified. If we were to do the opposite, namely, to exclude violence from human affairs and place it in a natural or metaphysical place, we would give it an autonomous and independent existence, and, with that, we would place its solution in the behavioral straightening techniques proper to the disciplines of animal behaviorism, or in the hope of escaping it by the grace of salvation or destiny. In such ways, violence would not be part of what we are given to deliberate, think, discourse and remedy. It is important to think of violence as a matter of ethics and meaning, because, no matter how many reinforcements or behavioral stimuli set in motion to change society in terms of justice, customs or habits, these will not be transformed, they will not move one iota, for the simple reason that the psycho-socio-biological aspect of behaviors is not involved in the narrative and normative sense that is present in the actions and the words that express the acceptance of the norm as just, or of violence as necessary. People will not stop behaving violently if they continue to see in violence, and living through violence, a meaning that resolves into utility, necessity, or justice.

Second, we argue that the *ethos* of violence indicates a promotion of practices, activities and justifications of violence. To say promotion of violence and justification of violence refers to words and acts, activities and characters, not substance or essence, not necessity or fatality. Although violence is crude and indigestible as part of the reality of human affairs, it is not inescapable. And it is not, because what needs justification cannot be the essence of anything, and furthermore, what always needs justification is the violent act or the potentiality for violence entailed by some dispositions of character in a given circumstance. Violence does not so much refer to an essence as to a mode of certain human relationships in which people deliberately harm one another. The act is violent because it harms, and because the *ethos* in which it is inserted qualifies it as such. It is clear then that the qualifying character of the action that comes from its *ethiké* character, does not indicate that the violent is a mere qualifier, but that, by affirming that it is *ethiké*, we make it return to the world of words that describe realities and justify them, as well as to the habitual dispositions that promote the violent act. Put in other terms that reiterate the preceding, violence is not the substance that sustains ethics, it is rather the opposite, *ethos* may be the substratum that supports and grounds it. Put in the language of Greek philosophy: violence is not the *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) of anything; the *hypokeimenon* of violence is *ethos*. And this is so because, as the philosophical terms themselves well indicate -and we believe that these capture the experience of the *ethos* of violence- what underlies human activities and acts is the *ethiké* environment that hosts them as habitat, the spiritual home of usages and customs. Expressed in a better way, it cannot be said that violence is the *hypokeimenon* of the act, because what underlies the violent qualifier is the act, which is its *subjectum*; and what underlies the act is the *ethos*, both in the way of the character of the group, and in the way of the character of the

individual who has configured his dispositions in it. And as every act has as its principle the human being, violence or the violent can be or not be. In such a perspective, what can be or not be is an *accidens* or an attribute concurring to the act, and not an essence of human acts.

Thirdly, with the *ethos* of violence approach we draw attention to the non-necessity of violence. Just as violence is not substantial, neither is it necessary, and it is not resolved by physical force. As we have seen, a forcible act can save, for example, someone's life. If violence were necessary, we could not live without it. Violence is a phenomenon of morality or ethics, and, as it is not necessary, its ethical character lies in the fact that it is not universal as a principle of action.

Many of us do not use violence, we try other ways, and, even so, we cannot lose sight of the fact that violent acts are not incompatible with ethics. At the basis of violent acts, assumed as tools to achieve ends can be found ethical justifications according to which violence is necessary as a means or tool to obtain what is considered a good. In such a perspective, violence is not necessary but it is always possible; framed in deliberation, between words and deeds, violence can be otherwise.

In addition, although violence is not necessary because it is part of the ethical sphere, it is a social fact that must be taken into account. And it must be considered as a social fact, because, let us remember, it is difficult to uproot what has been tied to character since ancient times. Violent acts and their justifications are rooted in *ethos*. This can be verified by the simple statement that violence is an inadequate way of resolving conflicts or social tensions. The fact is that violence belongs so much to the realm of ethics that we do not

fail to qualify it, even when we determine that violent acts can solve something, even if it is in an unsatisfactory way. We affirm, however, that violence does not resolve any conflict, what it seeks is its elimination. And in this pretension of eliminating conflict through violent acts, an ethical conception of social and political tensions and disagreements is also at stake. In this case, the *ethos* of violence indicates that in order to achieve objectives or expectations, and to eliminate the conflict that the clash between opposing expectations would entail, violence is a useful and available resource for whoever is willing to use it. So ingrained is the ethical justification of violence that we say of it that it is inadequate as a resource, but in the end, it still shows itself to be a resource. Lending reasons to violence performs the operation that, precisely, in this thesis, we have argued, namely, that violence is tied to the *ethos* that lends it justifications and promotes its reasons of necessity, validity, utility or justice

With all of the above, we arrive at two unfinished challenges of ethics, namely, to remove reasons for the validity of violence, and to offer ways in which the taste for violent acts and their justifications are increasingly losing ground in the realm of *ethos*.

Referencias

- Adams, R. (2008). *A Theory of Virtue* (1st ed.). Oxford University Press.
- Aeschylus. (2020). *Prometheus Bound*. Perseus Digital Library.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Almonacid, W. (2017). Colombia: el paradigma existencial de la violencia. *Pensamiento, Palabra y obra*, 17, 68–77.
- Anaya, J. D. (2011). Êthos y Eudaimonía en la Éthika de Aristóteles. *Praxis*, 66, 11–25.
- Andreski, S. (1977). Orígenes de la guerra. En: J. D. Carthy, & E. J. Ebling (Eds.), *Historia natural de la agresión* (4th ed., pp. 190–201). Siglo Veintiuno Editores.
- Apolodoro. (1987). *Apolodoro. Biblioteca mitológica* (1st ed.). Akal.
- Aramburu, F. (13 de septiembre 2020). La violencia es un recurso fomentado por la naturaleza. *El correo*. https://www.elcorreo.com/culturas/violencia-recurso-previstoy-20200913115610-ntrc.html?_tcode=aXdwbXAY&vca=dgtk-rrss-ecr&vmc=social&vso=tw.
- Arancibia Carrizo, J. P. (2020). La «stásis» y la tragedia de la democracia. *Hybris. Revista de Filosofía*, 11 (1), 79–111. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3872132>
- Aranguren, J. L. (1998). *Ética* (1st ed.). Altaya.
- Arendt, H. (1970). *On Violence* (1st ed.). Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1995a). *De la historia a la acción* (1st ed.). Paidós.
- Arendt, H. (1995b). *De la historia a la acción* (1st ed.). Paidós.

- Arendt, H. (1998a). *The Human Condition* (2nd ed.). The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política* (1st ed.). Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra.* (1st ed.). Trotta.
- Arendt, H. (2015). *Responsabilidad y juicio* (1st ed.). Paidós.
- Arendt, H. (2017a). *En el presente. Ensayos políticos* (1st ed.). Página indómita.
- Arendt, H. (2017b). *Sobre la revolución* (3rd ed.). Alianza.
- Arendt, H. (2018a). *La condición humana* (1st ed.). Paidós.
- Arendt, H. (2018b). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (2nd ed.). Península.
- Aristóteles. (1970). *Política* (J. Marías, M. Araujo. Trans.). (1st ed.). Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles. (1972). *Moral. La gran moral. Moral a Eudemo* (5th ed.). Espasa Calpe.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma* (T. Martínez Calvo. Trad.). (1st ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1982). *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Política* (A. Gómez Robledo Trad.). (10th ed.). Porrúa.
- Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses*. Gredos.
- Aristóteles. (1985a). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo, J. Marías. Trans.). (4th ed.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1985b). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (J. Pallí Bonet Trans.). (1st ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1987). *Metafísica de Aristóteles* (V. García Yebra. Trad.). (2nd ed.). Gredos.

- Aristóteles. (1988a). *Política* (M. García Valdés. Trad). Gredos.
- Aristóteles. (1988b). *Política* (M. García Valdés. Trad.). (1st ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física* (G. R. De Echandía Trans.). (1st ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1996a). *Acerca del cielo. Meteorológicos* (M. Candel. Trad.). (1st ed.). Gredos.
- Aristóteles. (1996b). *Física* (J. L. Calvo Martínez. Trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aristóteles. (1997). *Metafísica* (T. Calvo Martínez. Trad.). (2nd ed.). Planeta De-Agostini.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco* (J. L. Calvo Martínez. Trad.). (1st ed.). Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2012). *Ética Nicomachea* (A. Gómez Robledo. Trad.). (3rd ed.). Universidad Autónoma Nacional de México.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet Trans.). (1st ed.). Gredos.
- Aristóteles. (2018a). *Poética* (V. García Yebra. Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2018b). *Política* (A. Gómez Robledo. Trad). (2nd ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (2018c). *Política* (C. García Gual, A. Pérez Jiménez. Trads.). Tecnos.
- Aristóteles. (2022). *Retórica* (Q. Racionero. Trad.). (1st ed.). Gredos.
- Becker, G. (1968). Crime and Punishment: An Economic Approach. *Journal of Political Economy*, 76 (2), 169–217. <http://www.jstor.org/stable/1830482>

- Becker, G. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior* (1st ed.). The University of Chicago Press.
- Becker, G. (1993). Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior. *Journal of Political Economy*, 101 (3), 385–409. <http://www.jstor.org/stable/2138769>
- Bello Montes, C. (2008). La violencia en Colombia: Análisis histórico del homicidio en la segunda mitad del Siglo XX. *Revista Criminalidad*, 50 (1), 73–84. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-31082008000100005&lng=en&tlng=en
- Beltrán, I., Gaitán, F., & Salcedo Albarán, E. (2006). ¿Por qué no hay una relación entre crimen y distribución del ingreso en Colombia? Una explicación para el período 1976-1997 a partir de la evolución de la actividad criminal. En: A. Martínez (Ed.), *Violencia y crimen: Ensayos en memoria de Fernando Gaitán Daza* (1st ed), (pp. 185–225). Universidad Externado de Colombia.
- Beltrán, I., & Salcedo Albarán, E. (2006). El crimen como oficio: una interpretación del aprendizaje del delito en Colombia. En: A. Martínez (Ed.), *Violencia y crimen: Ensayos en memoria de Fernando Gaitán Daza* (1st ed.), (pp. 127–149). Universidad Externado de Colombia.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1st ed.). Taurus.
- Berlin, I. (1983). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* (1st ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, M. (1982). *Introducción a la historia* (1st ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1997). *Elogio de la templanza y otros escritos morales* (1st ed.). Temas de hoy.

- Botero Uribe, D. (2007). *Manifiesto del pensamiento latinoamericano* (5th ed.). Magisterio.
- Bueno, M. (2016). La orexis aristotélica como fundamentación ética. *Philosophia. Revista de Filosofía*, 76 (2), 29–50. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/philosophia/article/view/1853>
- Burton, J. (1977). Cómo se revela la naturaleza de la agresión en la edad atómica. En: J. D. Carthy, & E. J. Ebling (Eds.), *Historia natural de la agresión* (4th ed.), (pp. 234). Siglo veintiuno editores.
- Calvo Martínez, J. L. (1995). El léxico científico en la Física de Aristóteles. Problemas de traducción. En: J. A. López Férez (Ed.), *De Homero a Libanio (Estudios actuales sobre textos griegos. II)*, (1st ed.), pp. 281–300). Ediciones clásicas.
- Calvo Martínez, J. L. (1996). Introducción. *Física*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Calvo Martínez, J. L. (2001). Introducción. *Ética a Nicómaco*. Alianza.
- Calvo Martínez, J. L. (2006). Problemas de la ética de Aristóteles. Las trabas del lenguaje. *Myrtia*, (21), 75–96. <https://revistas.um.es/myrtia/article/view/70471>
- Calvo Martínez, T. (1978). Introducción general. *A cerca del Alma*. Gredos.
- Camacho Guizado, A. (1991). El ayer y el hoy de la violencia en Colombia: continuidades y discontinuidades. *Análisis Político*, (12), 23–34. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74533>
- Campillo, A. (2013). Diez tesis sobre la violencia. *Eikasia. Revista De Filosofía*, (50), 51–62. <http://www.revistadefilosofia.org/50-05.pdf>

- Camus, A. (2022). *El hombre rebelde* (4th ed.). Penguin Random House.
- Canto-Sperber, M. (Ed.). (2004). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral* (4th ed.). Presses Universitaires de France.
- Canto-Sperber, M., & Fagot-Largeault, A. (2004). Caractère. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral* (4th ed.), (pp. 235–245). Presses Universitaires de France.
- Casanova, J. (2020). *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*. (1st ed.). Crítica.
- Castets, P. (2011). Agresivité. *Dictionnaire de la violence* (pp. 31–38). Press Universitaires de France.
- Cela Conde, C. J., & Ayala, F. J. (2007). *Human evolution: trails from the past* (1st ed.). Oxford University Press.
- Clastres, P. (2004). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas* (1st ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Comisión de la Verdad. (2022). *Cifras de la Comisión de la Verdad presentadas junto con el Informe Final*. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la Repetición. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/principales-cifras-comision-de-la-verdad-informe-final>
- Conill, J. (2009). Acerca de la Verdad Práctica. *Revista portuguesa de filosofía*, 65, 975–991. <https://www.jstor.org/stable/41220911>
- Cortina, A. (2012). *Ética aplicada y democracia radical* (5th ed.). Tecnos.
- Cortina, A., & Martínez Navarro, E. (2015). *Ética* (4th ed.). Akal.

- Coser, L. A. (1961). *Las funciones del conflicto social* (1st ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Cotta, S. (1987). *Las raíces de la violencia. Una interpretación filosófica*. Eunsas.
- Cubells, F. (1961). El acto energético en Aristóteles. *Anales Del Seminario De Valencia*, (1), 112.
- Davis, W. (2015). *Los guardianes de la sabiduría ancestral. Su importancia en el mundo moderno* (1st ed.). Símbola.
- De Echandía, G. R. (1995). Introducción. *Aristóteles. Física* (1st ed.). Gredos.
- Diccionario ilustrado. Latino-Español. Español-Latino* (1970). (7th ed.). Bibliograf S.A.
- Dictionnaire de l'Académie Française*
- Dollard, J., Doob, L., Miller, N., Mowrer, O. H., & Sears, R. (1961). *Frustration and aggression* (1st ed.). Yale University Press.
- Doods, E. R. (2019). *Los griegos y lo irracional* (3rd ed.). Alianza.
- Droit, R. (2010). *La ética explicada a todo el mundo*. Paidós.
- Elias, N. (1994). Civilización y violencia. *Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, 1 (65). <https://reis.cis.es/index.php/reis/article/view/1694>
- Ésquil, & Sommerstein, A. H. (2008). *Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound / Aeschylus; edited and translated by Alan H. Sommerstein* (1st ed.). Harvard University Press.
- Esquilo. (1956). *Las siete tragedias de Schylo* (F. S. Brieva Salvatierra Trad.). (1st ed.). Casa Editorial Hernando.

- Esquilo. (1998). *Los persas. Los siete contra Tebas. Las suplicantes. Prometeo encadenado* (1st ed.). Planeta-DeAgostini.
- Fajardo, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. *Espacio crítico*. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r33442.pdf>
- Freud, S. (1992a). ¿Por qué la guerra? *Sigmund Freud. Obras completas* (2nd ed.), (pp. 187–198). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992b). De guerra y muerte. Temas de actualidad. *Sigmund Freud. Obras completas* (2nd ed.), (pp. 277–301). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992c). El malestar en la cultura. *Sigmund Freud. Obras completas* (2nd ed.), (pp. 290). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992d). Más allá del principio del placer. *Sigmund Freud. Obras completas* (2nd ed.), (pp. 303). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992e). El problema económico del masoquismo. *Sigmund Freud. Obras completas* (2nd ed.), (pp. 334). Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992f). *Sigmund Freud. Obras completas* (2nd ed.). Amorrortu editores.
- Gaitán Daza, F. (1995). Una indagación sobre las causas de la violencia en Colombia. En: *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia* (1st ed.), (pp. 88–415). Tercer Mundo Editores.
- Gaitán Daza, F. (2006a). El crimen organizado en Colombia: una breve revisión. En: A. Martínez (Ed.), *Crimen y violencia: ensayos en memoria de Fernando Gaitán Daza* (1st ed.), (pp. 237–266). Universidad Externado de Colombia.

- Gaitán Daza, F. (2006b). El método dialéctico como alternativa para estudiar la violencia en Colombia. En: A. Martínez (Ed.), *Violencia y crimen. Ensayos en memoria de Fernando Gaitán Daza* (1st ed.), (pp. 21–36). Universidad Externado de Colombia.
- Gaitán Daza, F., & Montenegro, S. (2006). Un análisis crítico de estudios sobre la violencia en Colombia. In A. Martínez (Ed.), *Crimen y violencia: Ensayos en memoria de Fernando Gaitán Daza* (1st ed.), pp. 87–125). Universidad Externado de Colombia.
- Gallego, J. (2001). Poder popular y escritura en la ley en la Atenas democrática. *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 34, 7–33. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16694>
- Gallego, J. (2012). La formación de la polis en la Grecia Antigua: autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas. *Trabajos y comunicaciones*, (38). <https://www.proquest.com/docview/1944247357>
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. En: Ministerio de Defensa (Ed.), *Cuadernos de estrategia. Política y violencia: comprensión teórica y desarrollo en la acción colectiva* (1ª ed.), (pp. 147–168). Instituto Español de Estudios Estratégicos. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5832797.pdf>
- García Bacca, J. D (2002). *Los presocráticos. Jenófanes, Parménides, Empédocles, Refranero clásico griego, Heráclito, Alcmeón, Zenón, Milesio, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kío, Demócrito*. Fondo de cultura Económica.
- García Yebra, V. (1987). Introducción. *Aristóteles. Metafísica de Aristóteles* (2nd ed). Gredos.

- Gaviria, A. (2001). Rendimientos crecientes y la evolución del crimen violento: el caso colombiano. In A. Martínez (Ed.), *Economía, crimen y conflicto* (1st ed.), (pp. 157–183). Universidad Nacional de Colombia.
- Giglioli, D. (2020). *Crítica de la víctima* (1st ed.). Herder.
- Goma Lanzón, J. (2019). *Ejemplaridad pública. Tetralogía de la ejemplaridad* (1st ed.). Penguin Random House.
- Gómez-Lobo, A. (2016). Sobre la inferencia de la definición aristotélica de la felicidad. *Revista de filosofía*, 15–23. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44019>
- Gómez Robledo, A. (1951). Introducción a la ética aristotélica. *Filosofía y letras. Revista de la Facultad de filosofía y letras, XXII* (pp. 43-44), 17–80. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/bitstream/FFYL_UNAM/A277/1/Rev_FyL_txxii%2cnums43-44%2c1951_julio_diciembre_artGomezRobledo_p17-80.pdf
- Gómez Robledo, A. (1982). Introducción. *Aristóteles. Ética Nicomaquea. Política*. Porrúa.
- Gómez-Lobo, A. (1964). Aristóteles y la actividad filosófica. *Revista De Filosofía, 11*, (pp. 1-2).
- Gómez-Lobo, A. (1989). The Ergon Inference. *Phronesis, 34*, (2), 170–184. <http://www.jstor.org/stable/4182329>
- Gómez-Lobo, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario filosófico, 32*, (1), 17–37. <https://search.proquest.com/docview/1300366828>
- Gómez-Lobo, A. (2004). El bien y lo recto en Aristóteles. En: C. García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua* (pp. 249-268). Trotta-CSIC.

- González, J. (2007). *El ethos, destino del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Gorgias. (2021). *Encomio de Helena*. Universidad Nacional del Litoral.
- Grupo Dicciogriego. (2020). *Dicciogriego: Diccionario didáctico interactivo griego ↔ español*. Dicciogriego. <https://www.dicciogriego.es>
- Grzimek, B. (1975). Sobre la psicología del caballo. En: *Hombre y animal. Estudios sobre comportamiento* (1st ed.), (pp. 57–67). Orbis.
- Han, B. (2016). *Topología de la violencia* (1st ed.). Barcelona: Herder.
- Han, B. (2018a). *En el enjambre* (1st ed.). Herder.
- Han, B. (2018b). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. (1st ed.). Herder.
- Han, B. (2018). *Sobre el poder* (1st ed.). Herder.
- Heráclito. Fragmentos*. Archivo Digital de Humanidades Ervin Said. (2020). <https://ervinsaid.wordpress.com/2020/05/01/fragmentos-de-heraclito-ed-adhes/>
- Heródoto. (1992). *Historias. V – VI*. Gredos.
- Hesíodo. (1978). *Teogonía* (1st ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hobbes, T. (2004). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (2nd ed.). Fondo de cultura económica.
- Homero. (2020a). *Iliada*. Gredos.
- Homero. (2020b). *Iliada*. Gredos.
- Homero. (2020c). *Iliada* (E. Crespo Güemes Trad.). (1st ed.). Gredos.

- Homero. (2022). *Odisea*. Gredos.
- Iborra, I., & Sanmartín, J. (2011). ¿Cómo clasificar la violencia?: la taxonomía según Sanmartín. *Criminología y justicia*, (1), 22–31. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3886971.pdf>
- Jaramillo Marín, J. (2011). La Comisión Investigadora de 1958 y la Violencia en Colombia. *Universitas Humanística*, (72), 37–62.
- Jaramillo Marín, J. (2011b). Expertos y comisiones de estudio sobre la violencia en Colombia. *Estudios Políticos*, (39), 231–258.
- Koehler, O. (1985a). Azar, necesidad y planificación en el universo viviente. In H. Friedrich (Ed.), *Hombre y animal. Estudios sobre el comportamiento* (pp. 143–161). Orbis.
- Kordon, C. (1987). Prefacio. *Biología de las pasiones* (1st ed., pp. 7–8). Anagrama.
- Kropotkin, P. (1989). *El apoyo mutuo* (3rd ed.). Madre Tierra.
- Lara, P. (2020). *Las mujeres en la guerra* (1st ed.). Planeta.
- Latorre, Á., & Muñoz, E. (2010). *Educación para la tolerancia: programa de prevención de conductas agresivas y violentas en el aula*. Editorial Desclée de Brouwer.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1958). *A Greek-English Lexicon* (9th ed.). Oxford University Press.
- Lledó, E. (1985). Introducción. *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- Lochner, L. (2004). Education, Work, and Crime: a Human Capital approach. *International Economic Review*, 45, (3), 811–843. http://econpapers.repec.org/article/ieriecrev/v_3a45_3ay_3a2004_3ai_3a3_3ap_3a811-843.htm

- Lorenz, K. (1985). La evolución de la conducta. En: *Hombre y animal. Estudios sobre comportamiento* (pp. 17–34). Orbis.
- Lorenz, K., Grzimek, B., Von Frisch, K., Von Holst, E., Dijkgraaf, S., Autrum, H., & Tinbergen, N. (1985). En: *Hombre y animal. Estudios sobre comportamiento* (1st ed.). Orbis.
- Losada, R., & Vélez, E. (1989). Tendencias de muertes violentas en Colombia. *Coyuntura Social*, 12, 113–124. <http://hdl.handle.net/11445/1895>
- MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición* (1st ed.). Rialp.
- Malo Ocejo, P. (2022). *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI* (4th ed.). Deusto.
- Margot, J. P. (2003). Acerca del carácter. *Estudios de filosofía*, 9–21.
- Marías, J. (1970). Introducción. Instituto de estudios políticos.
- Martos Montiel, J. F. (1998). El placer en las éticas de Aristóteles. *Excepta Philologica*, 7–8.
- Mas Torres, S. (2003a). *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica* (1st ed.). Istmo.
- Mas Torres, S. (2003b). *Historia de la filosofía antigua: Grecia y el helenismo* (1st ed.). Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Melero Bellido, A. (1996). *Sofistas. testimonios y fragmentos*. Gredos.

- Melo, J. O. (2008, 11 de agosto de). *Cincuenta años de homicidios: tendencias y perspectivas*. Razón pública.com. <https://razonpublica.com/cincuenta-ade-homicidios-tendencias-y-perspectivas/>
- Millán-Puelles, A. (2007). *Ética y realismo* (1st ed.). Rialp.
- Millas, J. (1975). Las máscaras filosóficas de la violencia. *Dilemas. Revista De Ideas*, (11), 3–20. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0051053.pdf>
- Mosterín, J. (1997). Prólogo. *Sobre la naturaleza humana* (1st ed.), (pp. 7–34). Círculo de lectores.
- Mustaca, A. E. (2018). Frustración y conductas sociales. *Avances En Psicología Latinoamericana*, 36, (1), 65–81. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/apl/article/view/4643>
- Ochoa, H. (2016). Los sentidos de la physis en Aristóteles. *Limes. Revista De Estudios Clásicos*, (27), 91–105. <https://biblat.unam.mx/hevila/LimesSantiago/2016/no27/5.pdf>
- Olivera, D. A. (2015). ¿Krátos o Arkhè?: Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político. *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderno*, 5, (9), 11–29. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=5667684>
- Oriol Salgado, M. (2024). Aristóteles, el mal moral y el pecado. *Cauriensia*, 18, 507–524. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.507>
- Ortiz Escobar, M. A. (2015). Pólemos: una visión ético-política del fenómeno bélico en la antigua Grecia. *Perseitas*, 3(1), 34–56.

- Pausanias. (1995). *Descripción de Grecia (Libros I-III)* (M. C. Herrero Ingelmo Trans.). (1st ed.). Planeta-DeAgostini.
- Pécaut, D. (1999). Las configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano. *Revista colombiana de antropología*, (35) <https://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=3164899>
- Pécaut, D. (2000). Entre pragmatisme et violence. Les stratégies des "mafias" colombiennes de la drogue. *Politix*, 13, (49), 77–96. https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2000_num_13_49_2144
- Pécaut, D. (2010). De la violencia banalizada al terror: el caso colombiano. *Controversia*, (171), 9–31. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/co/co-010/index/assoc/D2189.dir/politicaysociedaddelaviolenciabanalizadaControversia171.pdf>
- Pécaut, D. (2013). Desdibujamiento de la oposición “amigo enemigo” y “banalización” de las prácticas atroces. A propósito de los fenómenos recientes de violencia en Colombia. *Análisis político*, 26, (78), 3–26. <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v26n78/v26n78a01.pdf>
- Pécaut, D. (2015). *Una lucha armada al servicio del statu quo social y político*. (Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia). Colombia: Ámbito jurídico. <https://www.ambitojuridico.com/BancoMedios/Documentos%20PDF/una-lucha-armada-al-servicio-del-statu-quo-social-y-politico-1447170837-1460380657.pdf>

- Pécaut, D., & González, L. (1997). Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia. *Desarrollo Económico (Buenos Aires)*, 36, (144), 891–930.
- Píndaro. (1968). *Himnos triunfales. Con odas y fragmentos de Anacreonte, Safo y Erina*. Iberia.
- Pizarro, E. (2002). Colombia: ¿Guerra civil, guerra contra la sociedad, guerra antiterrorista o guerra ambigua? *Análisis Político*, (46), 164–180. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/80269/71042>
- Plácido, D. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Crítica.
- Plácido, D. (2014). La ciudad griega como marco y consecuencia de la conflictividad social. *Vínculo De Historia*, (3), 14–33.
- Platón. (1988). *Diálogos. IV. República* (& Eggers Lan, Conrado Trans.). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos. República* (1st ed.). Gredos.
- Pontara, G. (2004). Violence. In M. Canto-Sperber (Ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (4th ed., pp. 2199). Presses Universitaires de France.
- Pross, H. (1983). *La violencia de los símbolos sociales* (1st ed.). Anthropos.
- Pugh, G. E. (1978). *The Biological Origin of Human Values* (1st ed.). Routledge & Keagan Paul.
- Racionero, Q. (2022). Introducción. Gredos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2022). *Diccionario de la lengua española*. dle.rae.es. <https://dle.rae.es>

- Ricœur, P. (2004). Éthique. In M. Canto-Sperber (Ed.), *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale* (pp. 1036). Presses Universitaires de France.
- Ríos Ramírez, A., & Fuentes Vélez, L. (2018). Democracia, control político y rendición de cuentas. El antecedente griego. *Co-Herencia*, 15(28), 87–109. DOI10.17230/coherencia.15.28.4
- Rojas Marcos, L. (1995). *Las semillas de la violencia* (1st ed.). Espasa Calpe.
- Roland Schramm, F. (2009). Violencia y ética práctica. *Salud Colectiva*, 5, (1), 13–25. 10.18294/sc.2009.228
- Romilly, J. d. (1997). Aparición y éxito de los sofistas. En: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Barral.
- Romilly, J. d. (2010). *La Grecia antigua contra la violencia* (3rd ed.). Gredos.
- Rosset, C. (2008). *El principio de crueldad* (1st ed.). Pre-Textos.
- Rosset, C. (2011). *El demonio de la tautología. Seguido de cinco breves piezas morales* (1st ed.). Arena libros.
- Samper, M. E. (2019). *1989* (1st ed.). Planeta Colombia.
- Sancho Rocher, L. (2009a). Presentación. In L. Sancho Rocher (Ed.), *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua* (pp. 9–14). Prensas universitarias de Zaragoza.
- Sancho Rocher, L. (2009b). Teoría moderna y *demokratía* antigua. Prensas universitarias de Zaragoza.
- Sanmartín Esplugues, J. (2010). Concepto, tipos y raíces de violencia. En: J. Sanmartín Esplugues, R. Gutiérrez Lombardo, J. Martínez Contreras & J. L. Vera Cortés

- (Eds.), *Reflexiones sobre la violencia* (pp. 9–56). Siglo XXI; Instituto Centro Reina Sofía.
- Sanmartín, J. (2001). Bases biológicas y sociales de la violencia. Un viaje al cerebro de los violentos. *Ludus Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, IX, (16), 89–103.
- Sanmartín, J. (2004). Agresividad y violencia. En: J. Sanmartín (Ed.), *El laberinto de la violencia: causas, tipos y efectos* (1st ed.), (pp. 21–46). Ariel.
- Sanmartín, J. (2007). ¿Qué es la violencia? Una aproximación al concepto y a la clasificación de la violencia. *Daimon: Revista internacional de filosofía*, (42), 9–22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2655792&orden=293148&info=link>
- Sanmartín, J. (2013). *La violencia y sus claves* (1ª ed.). Barcelona: Ariel. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/extlib?codigo=599638>
- Scaramella, D. G. (1996). Función del Prólogo en el Prometeo Encadenado. *Revista De Estudios Clásicos*, (25), 163–175. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/18656/09-scaramella.pdf
- Smith, A. (1976). In D. D. Raphael, A. L. Macfie (Eds.), *The Theory of Moral Sentiments* (1st ed.). Oxford University Press.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia* (1ª ed.). Madrid: Abada. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/extlib?codigo=270054>
- Solano-Fallas, A. (2017). El placer en el libro X de la Ética Nicomáquea. I Parte. *Káñina. Revista Artes Y Letras*, XLI, (1)

- Tinbergen, N. (1985). Guerra y paz en los animales y en el hombre. En: *Hombre y animal. Estudios sobre el comportamiento*. Orbis.
- Tirado Mejía, Á. (1995). Violencia en Colombia. *Historia Y Sociedad*, (2), 115–128. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/20275>
- Tucídides. (2000a). *Historia de la guerra del Peloponeso* (1st ed.). Gredos.
- Tucídides. (2000b). *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros III-IV*. Gredos.
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. Gedisa.
- Uribe Lopez, M; Duncan, G., Bonilla Vélez, J. I., Restrepo, A., Vásquez Guzmán, K., Betancur, J. G., Cardona Z, P., Leyva, S., Ramírez Baracaldo, A., Fortou, J. A., Ramírez Brouchoud, M. F., & Franco Vargas, M. H. (2017). En: Giraldo Ramírez J., García Jaramillo L. (Eds.), *Entre dos paces: Colombia y Antioquia, 1991-2016*. Universidad EAFIT.
- Varona Codeso, P. (2007). Introducción. *Discurso fúnebre de Pericles. Tucídides* (1st ed., pp. 96). Sequitur.
- Vélez Upegui y Laura Fuentes Vélez. (2015). *La casa de Dioniso. Un estudio sobre el espacio escénico en la Atenas clásica*. Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Vélez Upegui, M. (2021). Polis y Dêmos. Una reflexión sobre la democracia griega antigua. *Co-herencia*, 18(35), 275. doi:10.17230/co-herencia.18.35.11
- Vernant, J. P. (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (1st ed.). Ariel.
- Vianello de Córdoba, P. (1978). Estudio general e introducción. *Hesíodo. Teogonía*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Vigo, A. G. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos, Revista De Filosofía*, (43), 51–92. <https://doi.org/10.21555/top.v0i43.32>
- Vigo, A. G. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. *Anuario Filosófico*, 32(1), 59. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/incontinencia-carácter-y-razón-según-aristóteles/docview/1300366865/se-2?accountid=14777>
- Villarraga Sarmiento, Á (Ed.). (2013). *Biblioteca de la paz* (1st ed.). Fundación Cultura Democrática.
- Villegas, D. (2018). *L'ordre juridique mafieux. Étude à partir du cas de l'organisation criminelle colombienne des années 1980 et 1990* (1st ed.). Dalloz.
- Vincent, J. (1987). *Biología de las pasiones* (1st ed.). Anagrama.
- Peter Waldmann, & Monique Delacre. (1997). Cotidianización de la violencia: el ejemplo de Colombia. *Ibero-amerikanisches Archiv*, 23(3/4), 409–437. <https://www.jstor.org/stable/43392766>
- Weber, M. (2001). *La ciencia como profesión. La política como profesión* (2nd ed.). Espasa Calpe.
- Weber, M. (2014). *Conceptos sociológicos fundamentales* (2nd ed.). Alianza.
- Wieviorka, M. (2001). La violencia: Destrucción y constitución del sujeto. *Espacio abierto*, 10, (3). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12210301>
- Wieviorka, M. (2004). *La violence. Voix et regards* (1st ed.). Balland.
- Wieviorka, M. (2016). Salir de la violencia Una obra pendiente para las ciencias humanas y sociales. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(226), 89–106. [http://dx.doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30004-6](http://dx.doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30004-6)

Wieviorka, M. (2018). *La violencia* (1st ed.). Prometeo Libros.

Wilson, E. O. (1997). *Sobre la naturaleza humana* (1st ed.). Círculo de lectores.

Žižek, S. (2013). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.