

Violencia y ética práctica

Violence and practical ethics

Fermin Roland Schramm¹

¹Licenciado en Letras. Doctor en Salud Pública. Post-Doctor en Bioética. Investigador Titular de la Escuela Nacional de Salud Pública Sergio Arouca, Fundación Oswaldo Cruz, Brasil.
roland@ensp.fiocruz.br

RESUMEN El texto parte de la constatación de que el fenómeno de la violencia es un tema poco estudiado en bioética y se propone delinear las condiciones de posibilidad de tal estudio a partir de un doble desafío: a) el epistemológico, de inteligibilidad y comprensión de la violencia como fenómeno real y "complejo"; b) el normativo y ético, del control y tratamiento de este fenómeno "oscuro".

Comienza con un breve análisis conceptual del término violencia, destacando las características consideradas pertinentes para la bioética. En un segundo momento, aborda su historia conceptual, distinguiendo tres momentos de la historia de la filosofía: I) la fase arcaica o mitopoiética; II) la fase filosófica o racional y III) la fase contemporánea o híbrida, en la cual se presentan las contribuciones de René Girard, Emmanuel Lévinas y Judith Butler. Concluye señalando la necesidad de una definición adecuada de la categoría violencia para que se torne un objeto de la bioética, como son los actos humanos voluntarios de agentes morales competentes que usan una fuerza injustificada para imponer a pacientes morales sufrimientos evitables y no consentidos.

PALABRAS CLAVE Violencia; Bioética; Filosofía.

ABSTRACT *This paper states that the violence phenomenon is a topic poorly studied in bioethics and it intends to outline the conditions of possibility of such study from a double challenge: a) the epistemological study of intelligibility and comprehension of violence as a real and "complex" phenomenon; b) the normative and ethical challenge of control and treatment of this "dark" phenomenon.*

The paper starts with a brief conceptual analysis of the term violence, highlighting the characteristics which are considered pertinent to bioethics. Secondly, it deals with its conceptual history, differentiating three moments in the history of philosophy: I) the archaic or mitopoietic phase; II) the philosophical or rational phase and III) the contemporary or hybrid phase, in which contributions from René Girard, Emmanuel Lévinas and Judith Butler are presented. It concludes by pointing out the necessity of a proper definition of the category of violence so that it becomes a subject of bioethics, human voluntary acts of morally competent agents that use an unjustifiable strength to impose avoidable and non consented sufferings to moral patients.

KEY WORDS *Violence; Bioethics; Philosophy.*

INTRODUCCIÓN: LA VIOLENCIA COMO FENÓMENO COMPLEJO Y PROBLEMÁTICO

El fenómeno de la violencia es algo real y al mismo tiempo complejo desde el punto de vista epistemológico, y problemático desde el punto de vista ético y político.

Sobre su pertenencia a lo real no existen muchas dudas, pues la experiencia directa o indirecta de la violencia es –o puede ser– de cada uno de nosotros, visto que las situaciones violentas pueden ser constatadas en nuestras existencias personales y, al menos, intuitas en las existencias de otras personas. Y esto puede, en principio, ser tematizado a partir de diversas miradas disciplinarias específicas, pero probablemente también a partir de abordajes interdisciplinarios, como lo son, en muchos casos, la *salud pública*, la *ética práctica* y la *ciencia política*. Sin embargo, en casos extremos –como los de exterminio, en cuyo paradigma permanece Auschwitz– el significado ético y político, así como las razones del comportamiento violento, pueden seguir siendo "un enigma insondable", una realidad que "excede necesariamente sus elementos factuales", una aporía resultante de la "no coincidencia de hechos y verdad, de la constatación y de la comprensión" (1 p.9-11).

Como objeto de estudio, el fenómeno violencia requiere de un método (o una pluralidad de métodos en interacción) para poder transmitir algo sensato a cualquier ser racionalmente competente, y para que los hechos violentos sean verificables (o refutables), respetando determinadas condiciones epistemológicas –como fidedignidad y justificación–, lo que lo torna un objeto compartible por la comunidad científica (o parte de ella en el caso de que exista una pluralidad de conceptualizaciones justificadas y legítimas). Sin embargo, y de forma más general, la violencia puede ser vista también como

...un problema bioantropológico complejo que muchas veces tenemos la tendencia de reducir o unidimensionalizar, [transformándola en] una noción falsamente clara [y] que no puede ser

circunscrita al ejercicio físico de la violencia, [pues la] intimidación y la amenaza contiene una violencia potencial enorme que prescinde del ejercicio físico de la violencia. (2 p.351)

Si aceptamos la indicación metodológica de Morin, parece legítimo inscribir el fenómeno violencia en la problemática de la complejidad, pero eso nos obliga a aceptar que tal fenómeno

...se impone de entrada, como imposibilidad de simplificar; [o sea, la violencia debe ser vista como fenómeno que] produce sus emergencias, allí donde se pierden las distinciones y claridades, allí donde los desórdenes y la incertidumbre perturban los fenómenos, allí donde el sujeto-observador descubre su propio rostro en el objeto de observación, allí donde las antinomias hacen divagar el curso del razonamiento. (3 p.377)

Pero por tener (o poder tener siempre) efectos significativos, indeseados e injustificados, el fenómeno de la violencia tiene también un contenido normativo, compartido por la ética, el derecho y la política. En particular, la concepción de ética que se ocupa del contenido normativo de la violencia es llamada aquí –de acuerdo con la terminología de Peter Singer– *ética práctica* (4), la cual se enfrenta a un campo muy vasto de problemas; diferentes en su naturaleza, pero vinculados desde el punto de vista de la ética, llamada "práctica" porque apunta a resolver prácticamente dilemas y conflictos morales resultantes de la praxis humana. Por eso se puede decir que la *ética práctica*, y su vertiente aplicada a la praxis humana que afecta a los seres y sistemas vivos, llamada *bioética*, se ocupa, en nuestro caso, de la *moralidad de la violencia*, o sea, los pros y contras de los actos violentos y de los conjuntos de prácticas violentas constituidos por el sistema de la violencia. Siendo así, la moralidad de la violencia puede ser abordada por las herramientas del raciocinio moral reflexivo o crítico, pero sabiendo que: 1) "un problema ético [es] relevante a partir del momento en que un ser racional deba enfrentarse a él" y que 2) "[si] un problema puede ser provechosamente discutido en términos filosóficos es algo que depende del tipo de problema que tenemos ante nosotros". (4 p.1)

En otros términos, por tratarse de una realidad compleja, el abordaje del sistema de la violencia parece exigir herramientas y actitudes capaces de reducir su complejidad, pero evitando que tal reducción se transforme en una simplificación arbitraria que retroactúe sobre el propio sistema tornándolo ininteligible y caótico, en la fuente inmediata de una nueva violencia posible. Desde el punto de vista de la ética práctica, la violencia plantea cuestiones de tipo normativo que se refieren a la legitimidad y justificación de los actos violentos en sus formas defensiva, preventiva, punitiva y gratuita, lo que nos lleva a distinguir los diferentes tipos de adjetivación, aunque –como sugiere el método de la complejidad– se deba evitar también separar sus diversas manifestaciones, las cuales están entrelazadas tanto teórica como prácticamente. De hecho, el modo de enfrentar concretamente la violencia en sus diversas manifestaciones –a través de acciones individuales y colectivas, dispositivos institucionales de prevención, control e intervención– implica abordar el aspecto normativo del fenómeno violencia, ámbito preferencial del derecho y de la ética, por lo menos en las sociedades democráticas y liberales (dejaremos de lado aquí, los regímenes teocráticos y las situaciones revolucionarias que merecerían un abordaje específico). Sin embargo, tal aspecto normativo es aún bastante oscuro en la ética, a pesar de los efectos considerados negativos, constatables en lo real, de las intervenciones jurídicas y de las policías locales, regionales e internacionales consideradas consensualmente (o por lo menos mayoritariamente) como legítimas. Este "impensado" de la ética es bastante extraño, pues parece haber una naturalización del fenómeno que impide su análisis y abordaje normativo, lo que lleva a la necesidad de su "desnaturalización" como condición para su correcto abordaje por parte de la ciencia normativa constituida por la bioética.

Por lo tanto, habría un doble desafío generado por el fenómeno de la violencia:

- a) por un lado, el desafío epistemológico de la inteligibilidad y la comprensión de lo real violento, que deben ser fidedignas y pertinentes;
- b) por otro, el desafío normativo del control y tratamiento, que deben ser efectivos y legítimos.

Esta doble caracterización de "compleja" y "oscura", transforma a la violencia en un objeto de estudio privilegiado y desafiador tanto para la salud pública como para la ética práctica, incluso por la bioética.

En el campo de la salud, la violencia es un objeto de estudio bastante recurrente, como muestra la vasta literatura sobre el tema, sobre todo latinoamericana. Ya en el campo de la ética aplicada, poco se menciona sobre lo que llamaría –parafraseando al cineasta Buñuel– "ese oscuro objeto de lo real". En efecto, la producción académica sobre violencia en el campo específico de la bioética es bastante reducida y en cierto modo, el fenómeno violencia es casi siempre abordado de manera indirecta, enfocando, por ejemplo, la "banalización" de la violencia (con una clara referencia filosófica al trabajo de Hannah Arendt) o su "mediatización" y "espectacularización". Hecho bastante extraño, pues la violencia designa una característica del actuar humano que, como tal, puede ser objeto legítimo de la ética, visto que como todos los fenómenos abordados por la ética, la violencia se produce siempre en una estructura de acción de un "yo" sobre un "tú" (o un "él") o de un "nosotros" sobre los "otros" (o "ellos"). En particular, el fenómeno de la violencia, en sus diversas manifestaciones y tipos, puede 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). De manera más específica, la violencia se relaciona con la bioética entendida como la ética aplicada a los actos humanos que tienen, o pueden tener, efectos significativos sobre otros humanos y, de forma general, sobre el "mundo vital" (*Lebenswelt*), y que pueden, por lo tanto, ser juzgados como buenos o malos, positivos o negativos, justos o injustos, proporcionados o desproporcionados, útiles o perjudiciales, de acuerdo con alguna escala de valores inteligible y aceptable en principio por cualquier agente racional e imparcial, o por el menos razonable.

Desde un punto de vista filosófico más general, tendremos una dimensión ontológica de la violencia, consistente en detectar el "ser" de la violencia (otra manera de hablar de lo real de la violencia, pues lo real es) y responder a la

pregunta "¿qué es la violencia?"; una dimensión fenomenológica, preocupada en describir cómo el "ser" de la violencia permea las relaciones entre humanos y entre estos y el mundo vital, y en responder a la pregunta "¿cuáles son sus efectos negativos y positivos sobre los actores que constituyen el mundo vital?"; y, por último, una dimensión moral de la violencia, llamada moralidad de la violencia y que es abordada por la ética, preocupada por entender y juzgar tales efectos de acuerdo con algún procedimiento que diga cómo evaluarlos, en función de alguna escala de valores (o paradigma moral) que permita decir qué actos son correctos y cuáles no, cuándo, en qué circunstancias y en qué grado.

No podemos evidentemente abordar aquí todos estos problemas, lo que nos obliga a realizar un recorte, bastante drástico, enfocando esencialmente dos cuestiones:

- 1) cuál es el sentido racional, si existe, de "violencia" (abordado por el análisis conceptual);
- 2) cuáles son las implicancias morales y éticas del fenómeno violencia (abordado por el análisis normativo).

Teniendo en cuenta la necesidad de abordajes multidisciplinarios del fenómeno violencia, podemos recordar aquellos que de hecho existen:

- un *abordaje histórico* de la violencia, que intenta mostrar qué tipos de violencia son recurrentes y cuáles son excepcionales;
- un *abordaje sociológico*, que estudia las causas y los efectos de la violencia sobre los individuos y poblaciones humanas;
- un *abordaje político*, que estudia las correlaciones entre violencia individual y violencia social, nacional e internacional, y entre la violencia organizada de los ciudadanos y la violencia del Estado;
- un *abordaje psicológico y antropológico*, que apunta a entender si la violencia es una característica inherente al *homo sapiens sapiens* o *sapiens/demens*, o si, por el contrario, es determinada por las circunstancias, y puede ser controlada a través de medios educativos efectivos;

→ un *abordaje sanitario* que, al tomar de manera interdisciplinaria los abordajes anteriores, intenta delinear las características pertinentes para poder actuar en la prevención, en el control y en la reducción de daños y riesgos implicados por el fenómeno violencia.

Considerando, entonces, que éste es de hecho un objeto transdisciplinario, visto que literalmente atraviesa los diversos ámbitos del saber y de la práctica, entendemos aquí la transdisciplinariedad no como la búsqueda del

...dominio sobre las otras disciplinas, [sino como] la apertura de todas ellas a aquello que las atraviesa y las trasciende; [es decir, como un método] complementario a la aproximación disciplinaria, [capaz de] hacer surgir, de la confrontación de las disciplinas, datos nuevos que las articulan entre sí [y ofreciendo] una nueva visión de la naturaleza y de la realidad. (5)

VIOLENCIA: ANÁLISIS CONCEPTUAL

Conceptualmente, el término violencia se refiere a la característica de un fenómeno (literalmente "lo que se muestra, revela o manifiesta en la experiencia") –que será, por lo tanto, definido como "violento"– o de un acto humano (o sobrehumano, como en el caso de los dioses griegos) que tenga la misma característica (o por lo menos similar).

En el caso de un fenómeno, este será caracterizado como "violento" si fuera:

- a) algo que se le impone a un ser contrariando su naturaleza (Aristóteles hablaba de "movimiento violento" contrario a su finalismo intrínseco "natural", pero podemos pensar hoy la problemática ecológica y su preocupación por la "violencia contra la naturaleza");
- b) algo que se impone con fuerza contra aquello que le pone obstáculos o se resiste.

En el caso de los actos humanos, una acción es violenta si, adicionalmente:

- c) implica un uso ilegítimo o ilegal de la fuerza;

d) si es movida por sentimientos que por regla escapan al control de la voluntad, como las pasiones violentas y los deseos violentos (pero que no excluye *a priori* la participación de la voluntad como en el caso de resistir "con violencia" a un impulso o deseo igualmente violento, o, al contrario, en la "voluntad de potencia") (6).

En un sentido general –aplicado tanto a los fenómenos como a los actos humanos voluntarios– la violencia indica, por lo tanto, una acción coercitiva externa contra un movimiento natural, una inclinación espontánea o una voluntad personal diversa. Pero este sentido general es poco claro, como puede verificarse en la propia historia del concepto (como veremos más adelante), razón por la cual es poco útil para entender, claramente, la moralidad de la violencia, lo que nos lleva a la necesidad de un sentido más preciso, específico.

En sentido específico, la violencia se da cuando la acción externa actúa contra la voluntad de su destinatario, o "ser" que se resiste ("ser" entendido comúnmente como humano, pero puede expandirse el círculo moral e incluir animales que pueden sentir dolor y placer y hasta todos los seres autopoieticos, incluso el ambiente natural). En este caso, se puede hablar de *violencia en sentido moral*. Pero eso es aún muy general, y por lo tanto precisamos distinguir una violencia absoluta y una violencia relativa; considerando, por ejemplo, el mayor o menor grado de resistencia posible; o sea, considerando que

...tenemos la primera cuando la voluntad se resiste hasta donde le sea posible; y la segunda cuando la voluntad no se resiste suficientemente. (7 p.12149)

Este análisis conceptual tiene una historia y una percepción de esta historia, que sintetizaremos a continuación.

VIOLENCIA: HISTORIA Y PERCEPCIÓN

Históricamente, cualquier sociedad se estructura y se concibe como tal a partir del momento en que construye "la narrativa de su violencia" (8 p.1081).

En la cultura occidental eso puede ser mostrado al pensar en las dos narrativas principales que conformaron la autoimagen de Occidente: la narrativa grecorromana y la narrativa judeocristiana.

En la narrativa griega, la idea de violencia está asociada al concepto-imagen de *hybris*, que tiene varios sentidos íntimamente vinculados a la idea de lo "desmedido" y al movimiento de la "venganza", como queda aún hoy demostrado en la expresión "la violencia genera violencia". Una distinción (de hecho pre-moral) en el concepto de *violencia/hybris* es introducida por Homero en la *Iliada*, al hablar de "violencia del cuerpo" y "violencia de la palabra", idea que se conserva en la expresión "las palabras son piedras".

En la narrativa judaica, la palabra, además de un contenido descriptivo, tiene un primer contenido moral, pues la idea de violencia está asociada al concepto de *éxodo*, incluido en el *Pentateuco* bíblico, en el Libro de Isaías, en el Libro de los Profetas y en la narración talmúdica, bajo el mismo sentido de "salida" y "camino", referidos a una población que resiste a una violencia, con evidente connotación moral.

Por lo tanto, la cultura occidental construye sus narrativas sobre la violencia en dos direcciones conceptuales diferentes y tendencialmente opuestas:

- a) el sentido de acción contra los esclavos, prisioneros y vencidos (*hybris*);
- b) el sentido de salida de la esclavitud (*éxodo*).

Los dos sentidos son diferentes, pues el primero indica, básicamente, una entrada a la violencia, un uso y una proximidad semántica con el "poder" (*krátos*); en suma el "uso del poder con violencia" o el "ejercicio de la violencia como forma de tener poder sobre los otros"; mientras que el segundo sentido indica, al contrario, la salida de la violencia y el rechazo del ejercicio del poder violento, representada por el *éxodo*, por el exilio, la emigración, pero admitiendo formas de resistencia que pueden, incluso, usar métodos violentos, que eventualmente estarían justificados (por ejemplo por razones de "justicia").

En las lenguas actuales, vale destacar el caso de la palabra alemana *Gewalt*, que condensa el sentido de "violencia" y "poder", y que en

la *Filosofía del derecho* de Hegel abarca tres significados distintos: la "violencia del soberano" (*fürstliche Gewalt*), la "violencia del gobierno" (*Regierungsgewalt*) y la "violencia de la ley" (*gesetzgebende Gewalt*) (9).

LA VIOLENCIA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la evolución del concepto de violencia puede ser resumida en tres grandes fases, de complejidad creciente:

- I) *la fase arcaica o mitopoiética* –prefilosófica o metafísica– donde la imagen de la violencia estructura toda la narrativa de la civilización griega arcaica;
- II) *la fase filosófica o racional* –fundada en el *logos*– donde la violencia es vinculada a la razón práctica de la moral, del derecho y de la política, considerada una manera, sino la única, que tiene el *homo sapiens* de controlarla, y que adquiere su "mayoría de edad" en la Modernidad, cuando surgen intentos orgánicos de justificar y rechazar la violencia (como en el marxismo y en el anarquismo);
- III) *la fase contemporánea*, que comienza con la "filosofía a golpes de martillo" de Friedrich Nietzsche y que podemos denominar "híbrida" por recuperar el sentido metafísico arcaico de violencia, asociado a los diversos contenidos de la Modernidad, pero que puede ser vista también como "posmoderna" o "hipermoderna" si consideramos como importante la imposibilidad de un *logos* omnicompreensivo de todos los *logoi* particulares (10), o al contrario, la colonización de un *logos* particular (como la racionalidad tecnocientífica y biotecnocientífica) sobre los otros *logoi*. Esta fase "híbrida" muestra, en particular, la dependencia de la violencia de lo sacro, como en la concepción de *violencia mimética* desarrollada por René Girard (11), o en la genealogía del *homo sacer* de Giorgio Agamben, en donde la vida humana es considerada paradójicamente *"insacrificable aunque matable"* (12 p.90), inscrita en un contexto llamado *estado*

de excepción o "estado de emergencia permanente", que constituiría el "umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo" (13 p.13).

LA VIOLENCIA EN EL IMAGINARIO MITOPOIÉTICO GRIEGO

En esta primera fase de la cultura occidental –esencialmente guerrera y trágica– la idea central es que *la violencia es la turbación de un orden dado, inmutable y que debe ser aceptado, con heroica resignación, como destino* y que puede, eventualmente, ser asociada a la "bella muerte" (*kalotanásia*) como en el caso de los héroes homéricos, o a la "cólera heroica", el "más inquietante y humano" de los afectos asociado a un "belicismo feliz y sin fronteras" (14 p 9-12).

En el origen (y hasta donde la historiografía permite decir eso), la violencia es pensada como el propio fundamento metafísico de la realidad, en la cual los límites entre el mundo sensible y el elemento divino son indistintos, pues habría una continua e imprevisible incursión del segundo sobre el primero. Por eso se suele hablar también de fase *metafísica* de la violencia, en la cual los significados específicos de cada evento violento particular permanecen indistintos.

Pero esta indistinción entre el mundo sensible y el elemento divino autoriza a hablar de significado *transcendental* de la violencia o de condición de posibilidad para poder dar un sentido propio a cada evento, visto que se trataría del sentido más amplio posible para poder identificar tanto: a) su significado ontológico como b) su significado moral, jurídico y político. En particular:

- a) el significado ontológico de la violencia implica considerar la violencia como un indicio de un movimiento intrínseco a lo real, formado por la actividad constante y polimorfa de las fuerzas sobrehumanas de lo divino y que pueden invadir en cualquier momento la propia intimidad del humano, desestructurando su identidad;
- b) el significado moral de la violencia considera lo real violento, inscrito en un "contexto existencial en el que el pleno empleo de la muerte nunca es cuestionado" (14 p.11), implica un

ethos de la guerra, marcado por la mortalidad y la finitud humanas, que constituyen el único horizonte posible, más allá del cual no habría nada. Como en las sentencias de Heráclito:

Pólemos [la guerra] es el padre y rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres [e] inmortales mortales, mortales inmortales, que viven su muerte y mueren su vida. (15)

Cuando la cultura griega adquiere contenidos más racionales, con el surgimiento de la propia filosofía fundada en el *logos*, y la política se torna más democrática, la violencia pasa a ser cuestionada, inicialmente en la experiencia catártica de la tragedia. De este modo, se reduce la extensión de su campo semántico. Este es el caso de Esquilo, que transforma la violencia en objeto de reflexión política, y de Sófocles, que muestra la irracionalidad de la violencia de los actos humanos, o sea, ya no es considerada como una fuerza divina.

LA VIOLENCIA PARA LA FILOSOFÍA

Con la reflexión socrático-platónica, la violencia se transforma en aquello que provoca una desestructuración del orden moral y jurídico (aunque Platón continúe haciendo referencia al carácter violento de los orígenes de la cultura griega y conserve aún el sentido de la antigua potencia cuando habla del peligro constante de la anarquía, entendida como retorno al caos). En particular en el *Gorgias* y en la *República*, Platón refuta la tesis de que la violencia sea la condición natural del Estado y de la política, que pueden ser también no violentos; o sea, Platón *desnaturaliza* la violencia pensándola filosóficamente. El papel del filósofo sería el de pensar la *polis* como estado ideal, perfectamente racional, y ésta sería la razón por la cual la sociedad debería ser regida por los propios filósofos. Sin embargo, Platón conserva en su reflexión sobre la violencia la tensión entre el aspecto metafísico de la fase arcaica y la nueva reflexión, inscrita en el *logos*, de la filosofía política.

Después de Platón, la violencia es esencialmente pensada en términos políticos, vinculada a la idea de justicia, como en Aristóteles (que distinguía entre movimientos "naturales" y movimientos "violentos" y consideraba la justicia como "la virtud arquitectónica" que rige correctamente las interrelaciones entre ciudadanos). O en San Agustín, para quien sin justicia los Estados son "*magna latrocinia*" (16), mientras que otros –como Juan de Salisbury o Tomás de Aquino– defienden el derecho a la resistencia y a la rebelión contra los gobiernos considerados ilegales y tiránicos, introduciendo, por lo tanto, una connotación nueva, positiva, del concepto, heredada del sentido judaico ligado a la moralidad del éxodo. De este modo, una de las características que define a la reflexión moderna sobre la violencia es la voluntad de justificar la violencia en algunos ámbitos, que la época contemporánea extenderá en principio a todos los ámbitos de la existencia.

En particular, la Modernidad asume la tarea de pensar la violencia como medio para consolidar un Estado. Maquiavelo, en el *Príncipe*, habla de la necesidad de la violencia en determinados casos de amenazas contra el poder soberano y de "crueldades bien utilizadas" y "crueldades mal utilizadas". O para acelerar un proceso revolucionario, como en el *terror* de Robespierre y Saint-Just, o en la subversión violenta del orden existente en Karl Marx, que defiende, también, el terror como medio para abreviar la agonía del antiguo orden social y acelerar la instauración del nuevo orden, o la violencia revolucionaria contra la violencia entendida como potencia económica en *El Capital*.

Una distinción interesante entre violencia y fuerza es introducida por el teórico de la violencia y formulador del *socialismo magnánimo* Georges Sorel (1847-1922), que asocia la violencia a la ética, considerada la "violencia buena" del emergente sindicalismo revolucionario, por estar exenta de odio, siendo distinta y contrapuesta a la fuerza, considerada como instrumento del poder constituido que quiere imponer un orden social gobernado por una minoría. Para Sorel existiría, por lo tanto, una violencia asociada a la virtud y que quiere la destrucción del orden vigente por considerarlo injusto, atribuyendo una dimensión ética positiva a las formas de resistencia al poder (17).

El movimiento anarquista desarrolla su concepción de la violencia, incorporada por las corrientes terroristas y nihilistas, activas sobre todo en Rusia, y descritas en *Crimen y castigo* y *Los demonios* de Dostoievski, que recupera la dimensión metafísica original y en parte su dimensión trágica, pero enfocando la violencia esencialmente desde un punto de vista moral, sin recuperar la idea griega antigua de la violencia como esencia *incuestionable* de lo real.

LA VIOLENCIA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Es Friedrich Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878) y, sobre todo, con la formulación del principio del *eterno retorno*, que recupera la concepción "densa" de violencia de los orígenes –que había desaparecido con la filosofía clásica–, considerándola como esencia de la realidad y como expresión de la dimensión trágica y heroica de la vida, la cual habría sido "falsificada" por la moral y el *logos*. Inicialmente, Nietzsche integra la idea de Schopenhauer de vida como manifestación irracional de la voluntad universal ("ciego e irresistible ser"); pero agrega que la historia de la humanidad debe ser vista como una historia de la crueldad, y la historia de la metafísica como la historia de los intentos de dar sentido a la existencia (a través de los conceptos de Dios, alma, moral, eternidad, etc.), pero que, de hecho, no tendría ningún sentido. Por eso, sería necesario superar cualquier visión dualista, considerar la violencia como inmanente a la vida y "más allá del bien y del mal", y en la cual sería posible encontrar un sentido diferente de aquel, banal, de la vida cotidiana.

Esta idea será recuperada por Sigmund Freud al concebir el *inconsciente* como el lugar del verdadero sentido de la existencia individual, reprimido por la emergencia de las neurosis. Martin Heidegger, a su vez, buscará lo impensado que la metafísica habría reprimido (el cuerpo, la materia, la alteridad), pero considerará a la violencia –contrariamente a Nietzsche– como algo del cual la humanidad debería liberarse. Michel Foucault incorporará

los ámbitos de la sexualidad, de la locura y del crimen como lugares específicos de esta represión y objeto de los dispositivos –incluso de tipo violento– que apuntarían en definitiva al control social.

Este rápido sobrevuelo por sobre la tercera fase, revela el intento de repensar la violencia como aquello que daría sentido a la totalidad del ser (o negatividad ontológica) y que permitiría describir la totalidad de la existencia como un enfrentamiento constante entre dos movimientos opuestos y, de cierta forma, conecesarios.

Pero es justamente a este tipo de interpretación de la violencia a la que se opone René Girard, para quien la civilización mitopoiética antigua revelaría, de hecho, una estructura totalitaria basada en la violencia del sacrificio del otro. En *La violence et le sacré* (18), Girard sustenta que la violencia es, esencialmente, una estructura de poder que perpetúa la práctica arcaica de eliminación ritual del *otro*, del diferente en tanto chivo expiatorio "matable" (como expresará Agamben), como el modo en que la sociedad se recompone de las situaciones de crisis –internas o externas– que periódicamente la amenazan. Para tornar esto inteligible, Girard echa mano de una estructura, llamada *envidia mimética*, que surgiría cuando el otro deseado –que se torna objeto de deseo– constituye, también, el obstáculo al deseo de objetivación, pues el otro, en tanto tal, defiende su propia individualidad; o sea, el otro objetivado por el deseo continúa siendo, de hecho, un sujeto para sí, y esto sería la condición para el surgimiento de la violencia. La violencia resultaría de esa situación humana en la que los individuos son envueltos por la estructura del deseo mimético de poseer lo que el otro tiene, razón por la cual cada vez que los humanos entran en contacto entre sí surgirían los conflictos, causados por la envidia mimética en la cual el objeto sería deseado por ser el objeto de deseo del otro. La conflictividad que el deseo mimético de apropiación engendraría sería sin fin, como mostraría la dinámica de la venganza.

Sin embargo, para Girard existiría una forma paradójica de violencia, llamada sacrificio, que permitiría en principio la superación de la propia violencia. En el sacrificio, la violencia sería, al mismo tiempo:

...principio de desorden y de orden, [pues, gracias al sacrificio], una violencia generadora de orden es utilizada para vencer una violencia generadora de desorden, [siendo que la] víctima sacrificial se torna el enemigo común que transforma un grupo dividido en un todo; [en suma: la] violencia sacrificial asocia y reconcilia aquello que la violencia mimética dividía. (19 p.30)

Como figura emblemática, Girard presenta la de Jesús de los Evangelios, considerada como paradigma de la víctima inocente, que se declara víctima sacrificial para que la reconciliación entre los hombres sea posible. En este sentido,

...la víctima sacrificial [sería] la educadora de la humanidad [que le permite] escapar de la violencia, dándole todas las instituciones que definen su humanidad. (18 p.459)

Pero toda víctima sería también inocente, negando, de este modo, la legitimidad del mecanismo sacrificial del chivo expiatorio. Para Girard, ninguna sociedad puede vivir en la estructura del sacrificio, o sea, en la violencia, y vivir en sociedad sería, al contrario, intentar escapar de la violencia, pero, al mismo tiempo, en el origen de la sociedad y de la civilización existiría la violencia. Por eso, seguir la figura del Cristo sacrificado implicaría renunciar al deseo mimético que desencadena la violencia, gracias al amor, que constituiría una salida del círculo infernal del deseo mimético.

LA ÉTICA PRÁCTICA Y LA MORALIDAD DE LA VIOLENCIA

A pesar de no existir una producción bioética consistente sobre la violencia, hay algunos indicios de que es posible una aplicación de las herramientas de la ética práctica a la violencia, es decir, que sería posible hablar de la moralidad de la violencia, a partir de la propia historia de la filosofía moral.

La expresión "moralidad de la violencia" se refiere a los actos humanos voluntarios que involucran a terceros y que pueden tener efectos negativos o positivos sobre ellos. Se trata,

por lo tanto, de un término descriptivo referido a hechos que involucran al menos a un agente moral (autor o causa del acto) y a un paciente moral (o destinatario del acto).

La ética práctica es la forma del saber que se ocupa de tales actos y de sus efectos (o consecuencias), atribuyendo a la razón un papel importante en la toma de decisiones y en su justificación, por medio de juicios llamados "juicios morales". Es muchas veces denominada también como ética aplicada, para destacar que la "caja de herramientas" de la filosofía moral, que sirve para examinar cuestiones metaéticas (referentes a la solidez de los argumentos polémicos en un juicio moral), sirve también para justificar la toma de decisiones que involucran a terceros en ámbitos específicos de la vida social organizada, y que son estudiados por la bioética, la ética ambiental, la *business ethics* o la ética de las relaciones internacionales, entre otras.

Un *juicio moral* debe ser en principio "universalizable", es decir, aplicable a todas las situaciones similares, y debe ser también "imparcial", es decir, compartible por cualquier espectador ideal competente.

En el caso específico de la violencia, se pueden aplicar las herramientas de la "universalidad" y de la "imparcialidad" para juzgar un acto, siempre que éste tenga efectos significativos sobre el afectado, que es el otro (o destinatario del acto). Al respecto, la ética de Emmanuel Lévinas ejerce una influencia importante.

LA ÉTICA DEL RECONOCIMIENTO DEL OTRO DE LÉVINAS

La ética levinasiana es una *ética del reconocimiento* del otro y de la responsabilidad para con el otro. Más específicamente, es una ética de la mutua dependencia entre el yo y el *otro*, en la cual, el otro tiene una prioridad lexical sobre el yo, lo que nos transformaría a todos en eternos deudores ante el otro.

Desde el punto de vista de la ética del reconocimiento, la violencia puede ser considerada como un mal en la medida en que hace sufrir al otro, por mantenerlo en condición de inferioridad o dependencia sin ninguna razón sólida, o sea, porque tan solo objetiva al ser que es el otro afectado.

Contrariamente a la posición de Nietzsche –según la cual la violencia constituiría el *ethos* auténtico– la ética del reconocimiento implica un *ethos protector* del otro, que es, además, el sentido primordial del *ethos*, entendido literalmente como "lugar donde se habita", pero también como:

[E] "lugar" que el hombre porta en sí mismo, [su] actitud interior, [su] referencia a sí mismo y al mundo. (20 p.22)

La autenticidad del *homo ethicus* consistiría, por lo tanto, en el esfuerzo por liberar las relaciones intersubjetivas de la violencia, considerada como una forma de vida inauténtica por negar la condición humana de la mutua dependencia y, a *fortiori*, la responsabilidad para con el Otro.

En la esencia de la ética levinasiana está, por lo tanto, la preocupación por el otro, que es siempre diferente del yo y, de alguna manera, representante del otro. La ética es, para Lévinas, la filosofía primera, contradiciendo a la tradición filosófica que considera como filosofía primera la ontología, y discrepando en particular con Heidegger, para quien la ontología y la ética se confundirían. En este sentido, Lévinas refuta la visión que se remonta a Parménides, que considera al ser como una totalidad inmutable y eterna (y que habría marcado la tradición ontológica de Occidente como una obsesión), pues tal concepción estaría en el origen de la negación del otro en su diferencia. Y esta negación de la diferencia estaría, a su vez, en el origen del mal entendido como prevaricación, egoísmo y violencia.

Al recuperar el concepto heideggeriano de *dasein* –el "ser-ahí" del hombre y de las cosas– Lévinas considera que el ser que realmente cuenta es el "ser-ahí" concreto, la existencia de los seres diferentes, presentes en el mundo y distintos los unos de los otros. Pero, de las relaciones que se establecen entre los diversos seres aislados nace la experiencia del vivir. De este preámbulo ontológico Lévinas deriva una *nueva ética, consistente en el respeto a la alteridad de cada ser*, inaccesible y siempre misterioso, pero que puede develarse parcialmente en la comunicación interpersonal. A su vez, la violencia surgiría justamente del pensar y priorizar una esencia que englobe a todos los seres

–que están separados de hecho y son diferentes– y el papel de la ética sería orientar las relaciones humanas por el reconocimiento de esta diferencia originaria, radical, y por la responsabilidad que cada humano tiene con este otro misterioso (y de cierta forma exigente).

Sin embargo, es necesario mencionar que cuando Lévinas afirma que la filosofía primera no es la ontología, sino la ética, eso debe ser interpretado no tanto como una descalificación de la ontología tradicional, sino como el indicio de un *viraje ético de la filosofía contemporánea*, en el que fue definida la "rehabilitación de la filosofía práctica" (21), ocurrida a partir de la segunda mitad del siglo XX. Una de las posibles interpretaciones de este viraje se relaciona con la denominada "crisis de los fundamentos", destacada por la filosofía posmoderna, y según la cual la filosofía habría perdido su punto de vista privilegiado (o *metadiscursivo*) para describir y juzgar saberes y prácticas, para tener que sumergirse en las contingencias y diferencias que componen lo real complejo y problemático del mundo. Con esto, la filosofía se aparta de las descripciones ideales, tanto analíticas como fenomenológicas, para aproximarse a la multiplicidad de lo real, del mal y del sufrimiento concreto del mundo. En este contexto, la problemática de la violencia se torna indistinguible del problema del mal y de la problemática del sufrimiento que unos humanos pueden infligir a otros humanos, una conquista del pensamiento ciertamente influenciado por la reflexión acerca del Holocausto.

LA ESTETIZACIÓN DE LA VIOLENCIA Y LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE JUDITH BUTLER

Sin embargo, la realidad de la violencia sufre también de una inversión estética, que comienza con la concepción provocativa de la "bella violencia" de los futuristas italianos de comienzos del siglo XX, pasa por la espectacularización de la violencia de los regímenes totalitarios y llega a las diversas producciones de los medios de comunicación de masas. Eso es interpretado, muchas veces, como una forma de fascinación por el mal, que parece plantear que la

violencia se muestra más allá del bien y del mal, es decir, más allá de consideraciones de tipo ético, y substituidas por juicios que derivan de una percepción estética. La crítica que puede ser hecha a la estetización de la violencia es que ella constituiría una especie de retroalimentación de la propia violencia, como mostrarían los casos de violencia *online* (pero ésta es una cuestión polémica que debería ser profundizada).

LA RESPONSABILIDAD DE "DAR CUENTA DE SÍ"

Por último, la violencia contaminaría la propia ética, como piensa Judith Butler en su *Giving an account of oneself* (22).

La investigación de Butler parte de la constatación de la vulnerabilidad del ser humano para llegar a la necesidad de una ética planetaria. Pero Butler pregunta también cómo es posible hablar de filosofía moral en el contexto de la sociedad contemporánea, en la cual –de acuerdo con T. W. Adorno– el *ethos* se habría tornado violento porque es anacrónico, o sea, porque:

...cuando lo obvio e indiscutido tiene el carácter preestablecido de las normas morales de comportamiento ya no es accesible a la vida de una comunidad. (23 p.30)

La respuesta es que se puede hablar de filosofía moral solo en un contexto de relaciones sociales, en el cual el primer paso del actuar individual consistiría en "dar cuenta de sí", en la narración de sí en un contexto interlocutorio. Por eso deberíamos analizar la formación del sujeto considerando su relación con la responsabilidad, pues no existiría un "yo" soberano capaz de dar cuenta por completo de sí mismo fuera de una ética de la responsabilidad, visto que "el otro dentro de mí" es fuente del vínculo que, por un lado, limita mis posibilidades, pero, por otro, las amplía, obligándome a salir de mí mismo, y abandonando cualquier posición solipsística.

Esta ética de la responsabilidad (extrañamente Butler no cita a Jonas) se contrapondría a aquellas concepciones éticas que la autora considera como violentas, por basarse en una concepción del yo soberano y en la subsunción de las diferencias en lo universal, que ignoraría de

hecho a los propios seres humanos concretos. Pero esto transformaría el *ethos* colectivo en un *ethos* violento, por estar fundado en el postulado de la unidad, que sería una idealización que intenta suprimir las contradicciones y la conflictividad que de hecho existe en el *ethos*.

CONCLUSIÓN

La literatura sobre bioética y violencia es casi inexistente, como muestra cualquier investigación en Internet.

Pero la relación entre los dos descriptores "bioética" y "violencia" está implícita en varios abordajes sobre la guerra, al preguntar, por ejemplo, sobre la legitimidad de la violencia defensiva, de la violencia preventiva y de la violencia punitiva; o sobre la legitimidad de la violencia política para "conquistar, mantener o influenciar el poder en la sociedad" y la legitimidad de los métodos de lucha y de resistencia, por un lado, o de su represión, por otro (24). Eso lleva, inevitablemente, a preguntar sobre la legitimidad de la resistencia a la explotación y de la rebelión contra las diversas formas de injusticia.

Un campo posible de estudios bioéticos sobre la violencia es aquel trazado por los bioeticistas que se ocupan de los problemas y dilemas en el campo de la salud, problemas que son en parte compartidos por los estudiosos de la ética ambiental (llamada también de ecoética) y de la ética feminista, pues todas parecen aceptar el supuesto –correcto– de que hay siempre un problema ético o, más específicamente, bioético cuando existen y somos capaces de individualizar agentes y pacientes morales en el dispositivo de la violencia que crea sufrimiento evitable e injustificado.

En particular, la moralidad de la violencia implicaría considerar todos los casos en que haya una *vulneración* que no se origine en la vulnerabilidad intrínseca de todo ser vivo, sino causada por actos humanos que tienen efectos significativos e irreversibles sobre seres inocentes, con preferencias e intereses legítimos a ser preservados.

Sin embargo, a pesar de esta aproximación semántica entre violencia y vulnerabilidad/vulneración, ciertamente útil para un análisis

conceptual profundo sobre el sentido de la relación entre ética y violencia, los actores involucrados en los actos de violencia/vulneración no son siempre fácilmente identificables, por ser, por decirlo de algún modo, "difusos". Eso afecta las propias condiciones de posibilidades para poder delimitar el posible ámbito de una "bioética de la violencia", entendida como estudio de la moralidad de los actos humanos que pueden ser considerados éticamente reprobables o aceptables dependiendo de la justificación provista por los agentes responsables que los cumplen.

Parece, por lo tanto, que existe la necesidad de una definición adecuada de la categoría violencia para que ésta se torne un objeto identificable, aunque complejo, de la bioética. Para ello, los actos humanos que pueden tener, o tienen efectos irreversibles y significativos sobre terceros que pueden sufrir con eso, –que son los objetos de estudio de la bioética ampliamente

entendida– necesitan de algunas características suplementarias para transformarse en actos también "violentos":

- causar un daño evitable a terceros;
- implicar el uso de la fuerza (física, psíquica, social);
- tener la intencionalidad del agente moral que produce el daño;
- sufrir la falta de consentimiento del destinatario del acto violento (o paciente moral).

Siendo así, se puede decir que la ética aplicada a la violencia –o la bioética de la violencia– tal vez pueda existir si sus herramientas descriptivas y normativas pueden ser aplicadas al campo delimitado de los actos humanos voluntarios de agentes morales competentes que usan la fuerza para imponer a pacientes morales, sufrimientos evitables y no consentidos por sus destinatarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Agamben G. Homo Sacer III: Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. París: Rivages Poche; 2003.
2. Morin E. 1986. Para sair do Século XX. Río de Janeiro: Nova Fronteira; 1986.
3. Morin E. La Méthode I. La nature de la nature. París: Du Seuil. 1977.
4. Singer P. Ética Prática. San Pablo: Martins Fontes; 1994.
5. Freitas L, Morin E, Nicolescu B. Carta da Transdisciplinaridade. Documento proveniente del I Congresso Mundial de Transdisciplinaridade; 6 de noviembre de 1994; Convento de Arrábida, Portugal. [En línea] Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires [fecha de acceso 25 de agosto de 2008]. URL disponible en: <http://nicol.club.fr/ciret/index.htm>
6. Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. París: Presses Universitaires de France; 1972. p. 1210-1211.
7. Chiurco C. Violenza. En: Enciclopedia Filosofica. Milán: Bompiani; 2006. vol 12 p. 12149-12154.
8. Faye JP. Violenza. En: Enciclopedia Einaudi. Turín: Einaudi; 1981. vol 14 p. 1081-1109.
9. Hegel GWF. 1997. Princípios da Filosofia do Direito. San Pablo: Martins Fontes; 1997. p. 251-300.
10. Lyotard JF. La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. París: Minuit; 1979.
11. Girard R. La violence et le sacré. París: Bernard Grasset; 1972.
12. Agamben G. Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2002.

13. Agamben G. Estado de exceção. San Pablo: Boitempo; 2004.
14. Sloterdijk P. Colère et temps. París: Libella-Maren Sell Editeur; 2007.
15. Diels H, Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. 6a ed. Berlín: Weidmann; 1951-1952. vol I B 52, B 62.
16. San Agustín. Agustini De civitate Dei Liber IV. [En línea] The Latin Library [fecha de acceso 25 de agosto de 2008]. URL disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ4.shtml>
17. Sorel G. Réflexions sur la violence. París: Marcel Rivière; 1972.
18. Girard R. La violence et le sacré. París: Grasset; 1972.
19. Kearney R. Terrorisme et sacrifice. Le cas de l'Irlande du Nord. *Esprit*. 1979;28(4):29-44.
20. Aranguren JLL. Ética. Madrid: Biblioteca Nueva; 1997.
21. Riedel M, editor. Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Friburgo: Rombach; 1974.
22. Butler J. Giving an account of oneself. Nueva York: Fordham University Press; 2005.
23. Adorno TW. Probleme der Moralphilosophie. Fráncfort del Meno: Suhrkamp; 1997.
24. Pontara G. Violence. En: Canto-Sperber M, director. Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale. 2a ed. París: Presses Universitaires de France; 1997. p. 1597-1601.

FORMA DE CITAR

Schramm FR. Violencia y ética práctica. *Salud Colectiva*. 2009;5(1):13-25.

Recibido el 3 de noviembre de 2008

Versión final presentada el 19 de diciembre de 2008

Aprobado el 23 de enero de 2009