



Resumen

En el presente documento se propone una vía de análisis y crítica al concepto de la violencia. Se inicia con el despliegue de la representación en-sí hasta concretarse como praxis. El desarrollo y diversas figuras del concepto de violencia se presentan a partir de distintos momentos históricos, los cuales tienen, sin embargo, como fondo, el desenvolvimiento del propio concepto. Así, se parte de las condiciones de la violencia primitiva para pasar a la violencia instrumental –como violencia esencial– para concluir con el reconocimiento jurídico de la violencia. Para el caso, se revisan las interpretaciones especialmente de Werner Jaeger, Tucídides, Maquiavelo y Hegel.

Palabras clave

Violencia, filosofía, Estado, derecho, ley.



Abstract

The paper intends a critical analysis by the concept of violence. The document begins with the representation in-self to materialize as praxis. The development of the concept of violence, and several of its figures, are presented by different historical moments which have, in the base, however, the development of the concept. Therefore, the document starts with the conditions of primitive violence; advance to the instrumental violence –like essential violence– and concluded with the legal recognition of violence. In that case, we review the performances especially by Werner Jaeger, Thucydides, Machiavelli, and Hegel.

Key words

Violence, Philosophy, State, Right, Law.



La filosofía de la violencia

The Philosophy of the Violence

Ulises Campbell Manjarrez¹

- 1 Docente-Investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Departamento de Humanidades, Programa de la Maestría en Filosofía.
Profesión: Profesor de Economía Política Clásica y Pragmatismo.
Áreas de interés: Economía Política Neoclásica, Economía Política Clásica, Pragmatismo y Filosofía de Hegel.
Dirección electrónica: ucampbel@uacj.mx.

Fecha de recepción: 6 de enero de 2011
Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2011

A manera de introducción

El presente apartado pretende dar un panorama de las diversas vertientes en las cuales se han desplegado diferentes ideas en torno a la violencia. En lo fundamental, se ha seguido la idea hegeliana del “desarrollo” de la conciencia hasta alcanzar, digamos, la idea absoluta. En otras palabras, la violencia como praxis. Para ello, hemos partido en un primer índice, de la violencia como inmediatez (o la violencia dentro del ser, como parte de lo que hoy llamamos naturaleza), concretado la esencia de la violencia -la violencia por sí- como elemento instrumental y pragmático (como ideal: en manos aún del entendimiento, la inteligencia o el simple intelectualismo). Y así comprender la idea de la violencia absoluta como violencia legítima o violencia para-sí (que se afirma en sujeto-objeto), es decir, como una praxis del Estado en su derecho penal: El derecho a causar pena y castigo.

Es muy probable que no se alcance a desarrollar con toda precisión el sentido de la concepción filosófica hegeliana –en este caso, dentro del concepto de la violencia–, por lo que pudieran surgir “reproches” a este respecto. No obstante, creemos que en este ensayo es posible reconocer cómo la idea de violencia se trata a través de algunos pensadores. Lo fundamental para nosotros, será emprender una crítica, en la idea de la violencia absoluta, como violencia legítima en manos del Estado.

Efectivamente, la definición del concepto no es un resultado histórico o lógico, sino conceptual. Así al tratar la violencia absoluta –antes de su “arribo” a la violencia legal y supuestamente legítima– encontramos expresiones de la misma en su forma de “totalitarismo”, fanatismo y condición religiosa, las cuales se muestran en diferentes épocas históricas de la humanidad. Hemos querido realizar la exposición en estos términos pues creemos representa finalmente su relación con el derecho y, consecuentemente, con la responsabilidad, productos para nosotros de la conciencia y la autoconciencia o, en otros términos, de lo conocido en tanto es reconocido. Así, el trabajo arranca de la violencia como necesidad “natural” (en-sí), se despliega para la conciencia como actividad práctica o pragmática (por-sí) y se concreta como idea (para-sí) en tanto derecho penal.

Por último, conviene advertir que muchos de los puntos aquí tratados pueden resultar en meras anotaciones. Sin duda, el desarrollo de los mismos requiere mayor extensión. Por lo pronto, en razón del espacio y tiempo –amén de mejor confiar a los especialistas en estos temas– dejamos en las presentes notas, nuestra consideración.

Las condiciones de la violencia primitiva

No es de extrañar que en la antigüedad se consideraran la fuerza y habilidad como suficientes a toda posición dominante. La guerra y los peligros, tal como hoy, eran una posibilidad constante. Werner Jaeger (1953) nos habla de “las grandes emigraciones de las estirpes griegas” y el constante “estado de guerra”. Según lo anterior, se entiende que tanto la *Iliada* y la *Odisea* se caracterizan por resaltar, de manera individual, las destrezas “sobrepersonales” de héroes (al caso, Aquiles y Odiseo) como medios que permiten enfrentar la furia y astucia del “ser” y al cual ellos pertenecían. La perseverancia y capacidad físicas ante titanes, o la astucia ante los dioses, fueron motivo de distinción y gloria. Irónicamente, con cierto sadismo, gracias a la superioridad del ser divino nos advertirá Alfonso Reyes que, cuando:

Nos acercamos a la Guerra de Troya, cuyo derrumbe los dioses vienen retardando por medio de todos los incidentes [...], como si se complacieran, en morosa delectación, contemplando de lejos la perspectiva del futuro desastre y reservando voluptuosamente el postre de su festín. (Reyes, 1959: XIX)

La tarea del hombre, ante el universo, no era sólo cumplir su destino, sino luchar violentamente en contra del mismo así como soportar la violencia, venganza y sacrificios provenientes o demandados por las deidades. Sin duda, elementos constitutivos de una vida trágica, desde la bravura, la valentía y la prestancia: sinónimos de una acción noble pero, de igual manera, de acaecimiento y muerte. De antiguo, la valía de la acción se desplegaba mediante una muerte violenta. El mismo Jaeger nos dice que:

El valiente es siempre el noble, el hombre de rango. La lucha y la victoria son su más alta distinción y el contenido propio de su vida. [...] No es posible imaginarlos viviendo en paz. Pertenecen al campo de batalla. (Jaeger, 1953: 32–33)

Es preciso afirmar que en confrontaciones violentas y victoriosas se alcanza el liderazgo, el alto rango y hasta condición aristocrática inclusive. Por su parte, la fortaleza y la astucia fueron atributos que no podían provenir del mismo humano (del ser mortal) sino de la gracia de los dioses. Por lo tanto, a la victoria o a la muerte del héroe, éste es elevado, divinizado.

La sujeción del humano a las fuerzas de la naturaleza de inspiración divina no permite, es cierto, intentar comprender los hechos desde el problema de la imputación, es decir, desde la responsabilidad personal y mucho menos desde la opción. El asunto es que el humano se encuentra a merced de la violencia universal, de los peligros que implica sobrevivir en un mundo que constantemente lo está negando. En posteriores tiempos será cuando la opción, la responsabilidad y el derecho atribuyan a la violencia un signo negativo en las relaciones humanas, consigo mismo y con el propio mundo. Momento en que se podrá distinguir, de igual manera, el desprendimiento salvaje de la vida ante diversos cursos de acción. No es por ello, para los antiguos, la intolerancia, sino la fuerza ante un mundo que se les aparece imposible de otra forma.

¿Cuál es el destino de Creonte al condenar a Antífona? Sino el castigo por la violación de la ley divina. De reconocer que hemos obrado en contra de la ley (natural) y el destino (del oráculo) a través del sufrimiento. No es otra cosa que el castigo de la soberbia humana que pretende burlar la fatalidad, evitar la caída y la culpa, marcadas por el destino. Bien nos advierte Tersando, el cual, según Heródoto, había escuchado de un persa que:

[...] no hay medio en el suelo para estorbar lo que en el cielo está decretado, si alguno se esfuerza a persuadir algo en contra, no se da crédito a sus buenas razones. Muchos

somos entre los persas que eso mismo que te digo lo tenemos bien creído y seguro; y sin embargo, como arrastrados por la fuerza del hado, vamos al precipicio: y te aseguro que no cabe entre los hombres dolor igual al que sienten los que piensan bien sin poder hacer nada para impedir el mal. (Heródoto, 1989: 736–737)

Y aunque en etapas tempranas el reconocimiento y la valía fueron producto de actos violentos, no tan lejos, en tiempos recientes, el insulto al honor era suficiente motivo para un duelo que bien podía costar la vida de alguno de los contendientes.

¿Pero qué decir de guerras helénicas en siglos posteriores? ¿Acaso nos encontramos frente a la esencia de la violencia, en tanto sale del ser y se encuentra ahora como instrumento de los hombres, antes de elevarse a su condición absoluta? Según Tucídides,¹ las guerras en la antigua Grecia parecían interminables. Sólo la del Peloponeso duró veintisiete años. No cabe duda, ni siquiera el desequilibrio en los poderes existentes en el Ática fueron motivo para enfrentar al humano con una nueva condición de la violencia, a saber: su fase instrumental. Pues, como advierte Tucídides: “por el deseo de ganancias los menos fuertes toleraban el imperio de los que eran más y los más poderosos, sobrados en recursos, convertían en vasallas las ciudades más pequeñas” (1989: I, 4). No obstante, no podemos estimar hasta donde la violencia podía significar una violencia estructural o sustentable. Pues, muy a pesar de que los atenienses cobraran tributo y de que una ciudad bien podía pasar su vasallaje de Esparta a Atenas, el derecho reclamado no es un derecho positivo, sino natural: el derecho del más fuerte. En otro sentido, no había aún el problema de justicia o moralidad que alcanzará el funcionalismo de la violencia, como se verá en Maquiavelo.

La naturalidad de la guerra y la violencia se basaban en la codicia y el temor, connaturales en la época, a la conciencia de todo humano. Esto bien puede sustentar el caudillismo. No es tanto que en el famo-

1 De este autor no intentamos rescatar su teoría de la historia y lo que él supone se encuentra detrás de los hechos, sino la concepción que los actores tienen en torno a los hechos y que el autor consigna.

so siglo de Pericles no apareciera el curso de la razón y la inteligencia aunque –y muy a pesar de su presencia– la violencia fue resultado de la *physis* (de aquello que brota y crece en el modo de ser de las cosas) pues, la ley que se piensa, “gobierna” la historia, es la de la desgracia que sucede a la victoria; el ciclo de éxitos y de fracasos explicado como el destino de todas las cosas. Ya nos advertía Heráclito: “Todos hemos de saber que la guerra es común a todos y que la lucha es justicia y que todo nace y muere por obra de la lucha” (1987: 81, Fragmento 80), en otro sentido, nos advierte Alcibíades: “si permanece inactiva, se agotará por sí misma como todas las cosas” (2007: 32).

Tampoco que se podría negar que la versión de Tucídides de la guerra del Peloponeso no tuviera matices económicos. Sin embargo, a lo que finalmente se refiere es al ambiente espiritual, a la fuerza inmanente, que la lógica del imperio, la codicia y el espíritu de superioridad genera el avance frente a la circunstancias. ¿A qué circunstancias nos referimos?

Nos informa de éstas el mismo Jaeger, al señalar que: “Las raíces del poderío de Atenas se hallan, para Tucídides, en los servicios inviolables que prestó a la existencia y la libertad del pueblo griego por su participación decisiva en las victorias de Maratón y de Salamina”. Aquí los primeros indicios del concepto de violencia, por un lado, como esenciales pero, sobre todo, instrumentales a la causa de otros fines: la existencia y la libertad griegas. Sin embargo, más adelante, se puede observar como se mezcla una necesidad primitiva de la violencia con su consideración instrumental, Jaeger nos dice:

Después, por la voluntad de sus aliados convirtió la preeminencia en hegemonía y se vio obligada, por miedo a la envidia de Esparta, que veía suplantada su tradicional función de guía, a reforzar el poderío alcanzado y a precaverse contra la defección de sus aliados, mediante una rígida centralización del gobierno, que convirtió gradualmente a los estados aliados, originalmente libres, en súbditos de Atenas. Al miedo se añade, como motivos coadyuvantes, la ambición y el interés.

Este es el curso que debió tomar el desarrollo del poderío

ateniense de acuerdo con las leyes inmutables humanas.
(Jaeger, 1987: 357)

Podríamos afirmar que las pasiones antes relativas a los dioses pasan a los humanos, aunque éstas –hasta la fecha– no se consideren como una parte de lo MÍO. Es decir, no se discurran como una propiedad y de ahí su objetivación. Al contrario, el humano sigue siendo objeto de las mismas, así como de un destino y una historia que no le pertenecen. Pues es claro –como lo fue en su momento para Creonte– que la caída de Esparta como de Atenas no es otra cosa que el castigo divino sobre la *hybris* humana.

Ahora, no queremos decir con lo anterior, que en el proceso de objetivación de la fuerza pasional, ésta desaparezca sino que adquiere un sentido ideológico, por lo que deja de ser natural para la conciencia humana. Así observamos el despliegue conceptual de la violencia que nos permite considerar, desde otros autores –que aportan mayor evidencia–, su característica esencial: el instrumentalismo.

La violencia instrumental

No será sino hasta *El Príncipe* de Maquiavelo donde veremos, un nuevo despliegue de la violencia y de la conciencia frente a la misma, a saber: su valor instrumental. Más difícil de comprender para el pensamiento naturalista, mítico o sobrehumano y sobrenatural, se despliega la inteligencia como recurso estratégico u opción racional –a partir de un cierto grado de conocimiento o información proporcionada por la historia o los ambientes (para referirnos en general a las condiciones psicológicas e históricas del momento)– pues, efectivamente, a diferencia de la “prehistoria”, la violencia deja de tener una condición óntica para iniciar su despliegue como arma en poder de los estados.

Es cierto que Maquiavelo aún considera la naturalidad humana dispuesta a utilizar su malignidad y que la fortuna (¿el azar o la contingencia?) son parte del acaecer humano. No obstante, no perdamos de vista que dicha malignidad no necesariamente es connatural a la razón humana sino queda a disposición de la misma. De ahí se puede

considerar el instrumentalismo maquiavélico: La violencia se constituye en medio, se eleva, digamos, a grado intelectual donde, la conciencia resulta temible. No tanto porque la fuerza y la violencia sean del todo malas, pues si nos hemos de apegar a Kant, en cierto sentido, mala sólo sería una mala intención, es decir, la perspectiva de que algo malo suceda –aunque a los ojos de lo posible, esta intención sea lo que menos importe–. Lo substancial, en este punto, es que aparece la negación de las cosas, que son operadas por un acto de la voluntad humana, y que, para el caso de Maquiavelo, se pone como forma toda una antropología: el mundo, la historia y las pasiones humanas, así como la propia fortuna, son tomadas como instrumento de la actividad volitiva del hombre.

Tal vez convenga aclarar que; la violencia no significa un problema de bondad o de maldad. Cuando se nos presenta el concepto de la violencia en su esencia, ésta no refiere a alguna polaridad sino que en su despliegue se nos aparece como una cosa determinada y concreta, –en el “conjunto de sus materias”–, al caso: la oposición, la fuerza, la resistencia, el ímpetu y la pasión. Asimismo, no está por demás decir que el momento en que nos encontramos es el renacimiento y que son las humanidades el centro de la atención educativa y, en tal sentido, el honor y la gloria no son relativos a la divinidad de los hombres sino a su integridad, como tales.

¿Pero qué debemos entender por dicha integridad? Digamos que la capacidad de hombres (particularmente de los “príncipes”) para atender los asuntos concernientes a esta vida, llena de contingencias, dependiente del gobierno del temperamento humano. En otro sentido, la fortuna sería para Maquiavelo el peor ingrediente del destino de la humanidad: por lo que había de constituirse necesaria la acción política, definir con claridad el papel del gobierno y “obligar” el curso de la historia. Para Maquiavelo había de ser claro:

La Naturaleza [afirma] ha dado a cada hombre un talento e inspiración particulares [que] nos rige a cada uno de nosotros. [Pero] los tiempos varían [y] están sujetos a frecuentes cambios, [de manera que] aquellos que no acier-

tan a cambiar sus modos de proceder [se ven abocados a disfrutar de] buena Fortuna en una ocasión y de mala en otra. [La consecuencia es obvia: si un hombre quiere] gozar siempre de buena Fortuna, [debe ser] lo suficientemente prudente como para acomodarse a los tiempos. [En realidad, si cada uno] dominara su naturaleza [de este modo, e] hiciera su camino al compás de su tiempo, [entonces] resultaría ser verdad que el hombre prudente se convertirá en dueño de las estrellas y de los hados. (Maquiavelo, 2002: 73)

No puede quedar duda del pragmatismo en Maquiavelo. La experiencia dio la seguridad al pensador florentino del destino que podían tomar las fuerzas mercenarias: La traición y la conveniencia mercantil. En cuanto a la política: la trampa y la intriga. De hecho, nada original lo anterior, pues nos encontramos ante una sociedad que inicia operaciones mercantiles a gran escala y con plena autonomía financiera, con la consecuente debilidad de los gobiernos ante la movilidad del capital y su inicial independencia. En este sentido, los individuos han ingresado a un mundo en el que las transacciones mercantiles, la búsqueda de la ganancia, no son más que resultado de la sagacidad y la astucia; de un juego en el que intentan siempre ganar. No es de extrañar entonces que la astucia, la duplicidad y la mala fe formen parte del expediente antropológico del secretario florentino. Por lo que, en lo único en que hay que confiar, es en la fuerza de uno mismo: en la astucia y el ímpetu. Y aunque es preferible ser temido que amado, para el pragmatismo maquiavélico, el gobernante de igual manera debe evitar el odio y desprecio populares.

Se puede reprochar a Maquiavelo una conducta mercenaria de la misma naturaleza al pretender congraciarse en su obra *El Príncipe*, con Lorenzo de Médicis. No obstante, lo que sin duda preocupa en su obra, es un asunto menos personal y, diríamos, más trascendente: la naturaleza del gobierno. Así, al momento de reconocer la libertad moderna, que proviene de la ciudad, hemos de atestiguar que el primer acto de violencia no proviene de otro, sino de nuestras propias acciones; por la incapacidad para domeñar el curso de los eventos, de

mantener el dominio y control: para lo cual se requieren “buenas leyes y buenos ejércitos”. En este sentido, ya pueden observarse las condiciones de la violencia absoluta, de aquella que quedará inscrita como sanción legal, pues según Maquiavelo:

Las principales bases de todos los estados, nuevos, antiguos o mixtos son las buenas leyes y los buenos ejércitos; y como no puede haber buenas leyes donde no haya buenos ejércitos, y donde éstos existen aquéllas también [...]. (Maquiavelo, 2002: 30-31)

Para Quintin Skinner la moraleja es clara (expuesta con un típico toque de exageración): “Es que un príncipe prudente no debe tener ‘otro objetivo ni otro interés’ que ‘la guerra, sus leyes y su disciplina” (2008: 27). Punto culminante con el cual se justifica el principio de la violencia absoluta en todo Estado de Derecho.

Aspectos de la violencia absoluta y el bienestar como su crítica

La violencia absoluta tiene su fundamento en un dejo de universalismo. Es resultado de una absoluta equiparación del valor y los hechos, por un lado y, por otro, de la validez universal y suprema que no se limita en medios al fin pretendido. En tal sentido existe un problema en cuanto a lo justo de la causa. Para nosotros, quién represente la causa y el fin no es necesario precisarlo. Puede ser un individuo, un grupo, la sociedad o el Estado. Baste con que sea “universalmente” aceptado su valor, no sólo como principal sino como profético (infinito, duradero, apocalíptico) y por ello ineludible. Esta última característica constituye su totalitarismo, al lado de un posicionamiento agudo, radical e inequívoco, en el sentido de que no admite solución en el antagonismo, sino que lo suprime: de lo contrario, se avista el miedo y el terror; la superstición y la aparición de crímenes imaginarios e imágenes “oclusivas”. En una palabra, de esquizofrenia colectiva o Estatal. Momento propicio para la manifestación de pasiones o fuerzas justificadas que no estarían lejos –parafraseando a Sorel– de una violencia absoluta sinónimo de “vendetta”, muchas veces simulada como grandeza his-

tórica de protección ante los adversarios y “criminales” (partícipes del reino del mal), cuando no del advenimiento de la “civilización”, sobre la cual se deposita una fe desmedida.

La violencia absoluta tiene su fruto positivo o purificante: el sacrificio y el martirio, con una capacidad enorme e igualmente persuasiva que, de no llevarse a cabo, las recompensas infinitas no serían jamás alcanzadas, no sólo la eternidad o la gloria sino, gracias a la violencia absoluta, alcanzar la santidad. De ahí, la necesaria revaloración moral de toda tragedia, que en lugar de mover al espanto, conmueve de manera sublime y, al mismo tiempo, conlleva la absolución. Sigue siendo cierto que ante la contingencia resulta imposible calcular la totalidad de las consecuencias de nuestros actos –aún si estos son resultados de un sentimiento del deber, como consecuencia de diversos valores. Pero, una vez que se ha recurrido a la fuerza de manera absoluta, resulta un mundo polivalente que sin mediar empuja a unos a la brutalidad y a otros a la inmolación, lejos de la idea primitiva de honor –o virtud– de resultar en medio e instrumento para cualquier fin. Si la violencia y todo signo apologético de la misma se ven como barbarie ante el progreso por venir –idea de progreso que gana la confianza en el sistema político-económico–, los mismos tiempos serán propicios para la vuelta a la violencia instrumental y organizada como arma del cambio o reforma política contemporáneos. Con lo cual se nos aparece de nuevo su ambigüedad, es decir, la condición abstracta de toda fuerza.

Queda aún el derecho a la violencia absoluta en una moral que eleva a condición teológica, en los destinos de la nación, la patria y el Estado de derecho y su efectividad, tanto en causar el miedo como la pena y el sufrimiento signos inequívocos de la coerción (¿venganza?) ante la amenaza, la guerra o la violación. Últimamente, y aunque no pretendamos llevar demasiado lejos la crítica al derecho penal, se comprende que éste sería la expresión actual de la violencia absoluta, en el sentido en que el castigo o la pena, es el fin regulador de la capacidad punitiva del Estado, aunque se suponga legal (amén, de asemejarse –y ser evidente– más a una idea mercantil en la que se buscan valores, equivalencias, para el intercambio, sin que por ello quede claro, como veremos, al entendimiento o satisfacción intelectual y mucho menos a

la razón). A este respecto pareciera resonar una idea de Sorel, para otro caso y en otro contexto, a saber:

Se creyó que la ciencia era capaz de corregir la sociedad y de indicar las medidas que debían tomarse para hacer desaparecer lo que el mundo actual encierra de desagradable. (1978: 143)

Diríamos que las teorías del derecho penal nacen propiamente con la época moderna. Es cierto que encontramos distintos códigos que se atribuyen una sanción que puede ser considerada como parte de la existencia de un derecho penal. Tal es el caso de la ley del talión. No obstante, el concepto de peligrosidad no se alcanza sino hasta fechas más cercanas.

Como se sabe la peligrosidad es un concepto, digamos abstracto, pues no se constituye como objetividad sino hasta que se realiza alguna vulneración. Una persona peligrosa es aquella que puede causar daño o cometer un delito. El concepto como tal se percibe por el resto de la sociedad civil en el momento que un individuo ha sido dañado en su persona y quien perjudica es considerado por el resto como peligroso. Evidentemente, el grado de peligrosidad no se constituye por el acto en sí sino, en todo caso, por la capacidad del agresor por extender el mismo daño al resto de la sociedad. En otras palabras, por alcanzar un poder arbitrario e inconveniente. Es por ello que la peligrosidad es un valor relativo a la cultura y formación de la sociedad. Diríamos, parafraseando a Hegel, que: “un código penal pertenece a su época y a la situación general de la sociedad” (1993: 652).

En segunda instancia se ha considerar el código penal, como un medio de previsión del quebranto, la trasgresión, la violación de la ley o el mandato. Sin embargo, la previsión no depende tanto de la sanción impuesta (o consecuencia jurídica del delito) sino de la efectividad de la ley. La posibilidad que tiene el delincuente de quedar impune. En todo caso, una sanción o castigo no es de temerse si éste no se lleva hasta sus últimas consecuencias. Recordemos de paso –como cuestión fundamental– la impunidad es una falta de cumplimiento del derecho de la autoridad pública. No sobra decir, que la impunidad trae como

consecuencia un incremento en la posibilidad de que las diferencias se resuelvan, dada la mala fe del individuo, por medio de la violencia.

Si bien la violencia puede ser en principio parte de las opciones individuales, los elementos corruptores pueden ser varios. Van desde la situación económica, la poca o nula solidaridad con su correspondiente aumento en la indiferencia y los intereses mezquinos, que imprimen venganza, “opresión y despotismo”. En otras palabras, en una sociedad que se jacte de democrática no puede prevalecer el derecho del más fuerte, sea su fuerza derivada de su condición económica, física o en forma truculenta. No obstante, como señala Sergio García Ramírez:

Hoy es común aceptar que la pena se concreta y agota sobre el responsable del delito. Afecta su persona y sus bienes. Esto es natural consecuencia del carácter personal, intransferible, de la responsabilidad penal. Salvo en asuntos civiles (o derivados) nadie responde por el comportamiento delictuoso de otro; sólo por su propia conducta. La pena no es trascendental; no se traslada del culpable al inocente. (García, 1990: 35)

Lo que nos parecería contradictorio si consideramos que el derecho penal conceptúa el Estado como límite de la libertad negativa, el Estado de Derecho. Es cierto –y no puede quedar duda– que es al propio ciudadano a quien corresponde vigilar el cumplimiento del derecho y en su caso demandarlo, salvo que le sea imposible, el Estado puede actuar en su representación. En tanto, el proceso inquisitorio e incriminatorio, así como la ejecución del castigo, es una prestación del Estado. Pero toda teoría de la pena no puede alejarse del concepto de bienestar, pues en el caso de que el delincuente no concite sobre sí un supuesto castigo como pena, cualquier medida puede ser infructuosa y, a lo más, garantizar la seguridad del resto. Donde, dicha seguridad, no es otra cosa que la idea o condición del bienestar conceptualizado.

Vista la seguridad de este modo –desde el punto de vista del bienestar–, no sólo implica cancelar los actos delincuentes o criminales, pues el “buen vivir” es una elección y como tal requiere de dos cuestiones mínimas: su reconocimiento y viabilidad.

En cuanto reconocimiento es la honradez la que incita confianza y el consecuente respeto. Pues hasta aquí, no pensamos que deba haber problemas de equidad separadas del derecho, en tanto éste y el bienestar no son un problema de comparación intersubjetiva.²

Si es cierta la afirmación de Hegel: “[...] el bienestar no es un bien sin el derecho. Del mismo modo el derecho no es el bien sin el bienestar” (1993: 450). Una cosa muy distinta es la viabilidad del bienestar que se procura cada individuo. En ambos casos, la impunidad mancilla el reconocimiento del derecho y la viabilidad del bienestar, en tanto la violencia del más fuerte cancela ambos.

Es por ello que pensamos que ni siquiera el Estado puede ser “gestor” de la violencia absoluta sino, en primera instancia, del reconocimiento, la confianza, el respeto y la equidad que mejoren las condiciones para la consecución del bienestar con el objeto de que la autoridad (y la pena) no quede sin sentido, alentando con ello la inseguridad. Es decir, si hemos de comprender el orden social no como una estructura básica (ordenamiento, prevención³ y retribución⁴), sino como aquello

2 La forma en que cada uno determine su bienestar no es una función en relación a otro (sea individuo o gobierno), sino en la determinación del estado como vida política plena de los individuos, es decir, democrática (como forma para elegir el tipo de vida). Por lo cual no se supone ni una brecha determinada o un equilibrio. En otro sentido, aunque deben suponerse tanto las condiciones sociales (como responsabilidad del otro ante el bienestar de uno), éstas no son determinantes en cuanto que el individuo es quien declara lo que considera bienestar. En este sentido, la vida política implica una lucha en tanto el individuo busca modificar los factores sociales, económicos y políticos que le impidan su bienestar.

3 El principio prevencionista descansa sobre tres “presupuestos inmanentes”: la posibilidad de enjuiciar en un juicio de pronóstico mínimamente seguro respecto a la conducta futura del sujeto; la pena pueda incidir de tal manera en la peligrosidad diagnosticada que ciertamente produzca un efecto preventivo; y mediante la pena pueda lucharse eficazmente contra las inclinaciones y tendencias criminales. El criterio de las teorías relativas prevencionistas tienen dos vertientes que a su vez se subdividen en dos posiciones cada una. La prevención general, la cual actúa solo sobre la comunidad, y la prevención especial, que recae sobre el sujeto delincuente.

4 El principio retribucionista descansa sobre dos principios inmanentes: El reconociendo de que existe la culpabilidad, que puede medirse y graduarse; y el que puedan armonizarse la gravedad de la culpa y la de la pena, de suerte que ésta se experimente como algo merecido por el individuo y por la comunidad.

que permite dar sentido y comprensión a la existencia individual y colectiva, en tanto se manifieste y perciba el bienestar: la inseguridad consistiría en la ambigüedad que adquiere la estructura básica y la contingencia o parcialidad que ello concita; dada la pérdida del sentido del orden social y el consecuente incremento de la incertidumbre.

Por lo tanto, la peligrosidad de un delito no es sólo la conducta de una persona (delincuente) sino pudiera ser, cuando los actos delictivos se generalizan, el síntoma inequívoco de un orden descompuesto que no logra desplegar el bienestar y retribuir a la sociedad con la conservación del derecho y el bienestar, comprendiendo a quien delinque. Y aunque el tema puede llevarnos muy lejos, resulta evidente que en un “estado” donde se generaliza la violencia, no es suficiente la coacción del mismo sin el reconocimiento y apropiación del derecho por cada individuo y, en su caso, el consecuente reclamo. A este respecto conviene la siguiente cita, tomada del libro *Introducción al estudio del Derecho* de Jaime Cárdenas:

Para ser derecho deben ser reconocidos como tales, no sólo por las autoridades que reconocen y dicen lo que es a través de procedimientos de creación y aplicación del derecho, sino por los diversos sectores de la sociedad. Sólo de esta manera el derecho será obedecido, y para esto se requieren que las normas creadas por la autoridad provengan de procedimientos democráticos y que su contenido sea congruente con los fines y valores del sistema. (2009: 90)

Recordemos que en su tiempo, el contenido, los fines y valores nazis fueron aceptados por los diversos sectores de la sociedad, y ante la irracionalidad de un sistema y la incapacidad de fijar valores, queda la vuelta a la energía, el espíritu rudo y aventurero. Cabe prevenir todavía –y siguiendo en esto de nuevo a Sorel– que “el criminal de hoy sea el juez de mañana” (1978: 102). Téngase entonces en cuenta que, en principio, no sólo es una dependencia del sistema político y el correspondiente sistema (o sistemas) jurídico(s) en cuanto tal, sino del reconocimiento del *ethos*. No puede el sistema jurídico partir sólo de las necesidades de la violencia en cuanto no se reconozca y se viva

su eticidad desplegada hoy por la libertad humana e individual. Pues como advertimos, no basta con la sanción para que ésta se convierta en pena, mientras la seguridad de los derechos humanos no puede tampoco basarse en la exclusión o el *apartheid* de quien delinque, sino del reconocimiento del derecho. Pero como derecho que nace, se despliega y se recrea sólo con la responsabilidad de quien ejerce autonomía y con ello manifiesta libremente su voluntad: la persona.

Algunas reflexiones finales

Sin duda, el individuo siempre estará en condiciones de violar y violentar la “generalidad”, de contravenir el consenso. De las razones por las cuales un individuo o grupo decide “vulnerar” dicho consenso, pueden encontrarse su ignorancia en cuanto al resultado de dicha vulneración: la exclusión; pero, otra de las razones puede ser el no ver reflejados sus anhelos -como le sucede a las minorías-. No obstante, el caso más grave es el antagonismo irreconciliable.

La democracia supone un sistema abierto, en el que los antagonismos puedan encontrar cabida -lejos de la violencia- en las oportunidades “políticas” y sociales creadas por dicho sistema, de ésta se conforma una sociedad plural. El eje que posibilita dicha sociedad plural no es otro que el derecho. En tal sentido -y por lo pronto- la idea que guía estas últimas reflexiones es la persona. No dudamos que, de inicio el derecho de ésta, como señala Hegel, sea abstracto. Pero de igual manera, la pluralidad misma crea posibilidades de concretar la personalidad del individuo autónomo. El asunto estriba en que no es posible el acceso a dicha pluralidad sin las oportunidades correspondientes. Es aquí donde aparece, según entendemos, el problema político actual. En otro sentido, la democracia, la pluralidad y el propio individuo se ven restringidos por el acceso a las oportunidades.

Dicha oportunidad no puede ser vista desde la beneficencia sino como posibilidad de acceso a la elección y autodeterminación y, consecuentemente, como factor de desarrollo del carácter y la personalidad. Es cierto que una serie de condiciones pueden guiar el carácter y la personalidad del individuo, tal es el caso de la familia, los grupos, la

educación, las instituciones o el Estado. Pero queda claro que un sistema que restringe las elecciones individuales y sus correspondientes oportunidades, no puede considerarse democrático. Lo peor de esto es que en sociedades antidemocráticas o con serios retrasos ante la aspiración de una vida democrática, generalmente la violencia se extiende.

Hoy, la ampliación y desarrollo de las oportunidades debe ser una demanda constante de las sociedades democráticas (de los individuos y grupos que la conforman) y un Estado Constitucional que se jacte de democrático, está obligado a facilitarlas y permitir su acceso. De lo contrario, puede calificarse como un Estado obstructivo, parcial y, por ende, injusto; promotor de la violencia y que justifica su ineficacia con más violencia: sea en contra de sus “pobladores”, sea inventando guerras.

Bibliografía

- Cárdenas García, Jaime. (2009). *Introducción al Estudio del Derecho*. México: UNAM/NOSTRA.
- García Ramírez, Sergio. (1990). *Derecho Penal*. México: UNAM.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Porrúa.
- (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. España: Libertarias/Prodhufo.
- Heráclito. "Fragmento 80" en Ferro Gay, Federico. (1987). *Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito*. México: SEP.
- Heródoto. (1989). *Los nueve libros de la historia*. España: EDAF.
- Jaeger, Werner. (1987). *Paideia*. México: FCE.
- Maquiavelo, Nicolás. (2002). *El Príncipe*. México: Porrúa.
- O'Gorman, Edmundo. (1989). "Introducción" en Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. México: Porrúa.
- Reyes, Alfonso. (1997). "Estudio Introdutorio" en Homero. *La Ilíada*. México: Porrúa.
- Skinner, Quentin. (2008). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sorel, Georges. (1978). *Reflexiones sobre la Violencia*. Buenos Aires: La Pleiade.
- Tucídides. (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. México: Porrúa.