

Genealogía de la violencia, hacia una filosofía de convivencia para la pacificación

Estudio desde la situación carcelaria en el Ecuador

DANILO FABIÁN FAICÁN AUQUILLA

<https://doi.org/10.17163/abyaups.137.7>

Introducción

Los seres humanos, en sus acciones y comportamientos perversos, han provocado una existencia intersubjetiva de dolor, terror y muerte. La violencia, que se materializa con el acto humano, ha sido paralela a nuestro cotidiano vivir: un comportamiento que desnuda nuestra esencia y nos vuelve indiferentes ante la realidad.

Los actos de violencia ejercidos por unas personas sobre otras a lo largo de la historia de la humanidad han provocado la muerte de millones de seres humanos y, con ello, la agonía de la sociedad civil. Tal es el caso de los conflictos bélicos entre Estados, las guerras civiles y las más variadas formas de manifestación brutal de aniquilación interpersonal, como los asesinatos que se cometen a diario en todo el mundo, especialmente en las prisiones.

Desde siempre, y también en la actualidad, el fenómeno de la violencia ha sido objeto de análisis y debate entre filósofos, sociólogos, políticos, autoridades e investigadores. Sin embargo, aunque se trata

de un problema presente desde tiempos inmemoriales, su solución práctica parece aún muy lejana.

Es la persona que, a través de su cuerpo, ejecuta actos de violencia contra otro ser humano. Estas acciones suelen provocar daños corporales e, incluso, la muerte. Tal situación puede observarse, particularmente, en las cárceles del mundo. En este estudio, tomamos como referencia el contexto carcelario del Ecuador.

Una muestra sangrienta de los acontecimientos perpetrados en las cárceles del Ecuador nos lleva a observar la muerte como un hecho normalizado. Especial referencia merece el caso de violencia extrema ocurrido en la cárcel de alta peligrosidad de la parroquia rural de Turi, en la ciudad de Cuenca.

Entre el 23 de febrero de 2021 y el 18 de noviembre de 2022, se registraron varios enfrentamientos violentos entre reos en distintas cárceles del país. Según datos del SNAI, en ese período murieron 413 personas privadas de libertad. Estos actos de barbarie y sadismo fueron presenciados por funcionarios carcelarios, policías y otros reos, y luego difundidos en redes sociales, sin que nadie pudiera contener ni impedir el asesinato de sus semejantes: personas iguales en cuerpo y alma.

Los actos de barbarie antes mencionados obligan a volver la mirada hacia la filosofía y la ética de la alteridad, como forma de concienciación dirigida a las personas privadas de libertad, con el fin de sentar las bases que permitan prevenir la muerte originada por relaciones de poder.

Aspectos teóricos y conceptuales sobre la violencia

Con el objeto de evitar confusiones respecto del concepto de *violencia*, el cual suele ser un término polisémico, es necesario establecer

algunas definiciones y diferencias, especialmente en relación con los términos *agresividad* y *agresión*, lo cual permitirá delimitar con mayor precisión el presente estudio.

Según el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, de Joan Corominas, el término ‘violento’ aparece en la lengua castellana entre los años 1220 y 1250, tomado del latín *violentus*, derivado de *vis*, que indica fuerza, poder o potencia que irrumpe (Corominas, 2008).

En sentido similar, Lawrence (1970) refiere que la violencia es “todo género de acciones que resulten o sean intentadas para provocar un serio perjuicio para la vida o sus condiciones materiales” (p. 35). Por su parte, Rodney (2001) define la violencia como “un fenómeno social que tiene sus orígenes en el desequilibrio de poder que se da en las relaciones interpersonales y sociales, provocando daños tanto para quien la aplica como para quien la sufre; sin embargo, es prevenible” (p. 15).

La Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2003) define ‘violencia’ como:

El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona, o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. (p. 5)

Estas definiciones permiten describir el comportamiento dañino de los seres humanos en sus relaciones interpersonales, especialmente cuando existe un desequilibrio de fuerzas. Las acciones dirigidas hacia otros no solo buscan causar daño físico o psicológico, sino también generar conciencia del poder que se ostenta.

Los conceptos citados anteriormente permiten establecer que la violencia presenta cuatro elementos fundamentales: la persona, el cuerpo, las relaciones de poder y el resultado. Sin embargo, es necesario

diferenciar este término de *agresividad* y *agresión humana*, que, aunque en principio pueden parecer sinónimos, presentan diferencias sustanciales en cuanto a su naturaleza y finalidad.

La agresividad, en los animales, se manifiesta como “una conducta fija ante determinados estímulos ambientales; en el ser humano, [la agresividad] es una potencialidad que puede adoptar disímiles formas de acuerdo con las circunstancias específicas de cada hombre o mujer” (Corsi, 1994, p. 19). Este concepto se diferencia de la violencia por ser de naturaleza descriptiva, con un componente interpersonal y características fisiológicas, conductuales y vivenciales.

Corsi, citado por Boggon (2006), define la agresión desde la psicología individual como “una intencionalidad de daño hacia el otro” (p. 134). En consecuencia, la agresión tiene un componente subjetivo, un origen y un destino: es direccional e intencional en su propósito de causar daño.

Al tratar la psicología individual y el deseo intencional de causar daño —que en muchos casos se traduce en violencia psicológica—, resulta pertinente citar la definición propuesta por Murueta y Orozco (2015), quienes señalan que dicha forma de violencia “se relaciona con una serie de actitudes y palabras encaminadas a denigrar, ignorar o humillar a una persona con el objetivo de desestabilizarla o herirla” (p. 71).

En ese mismo sentido, la *Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres*, en su artículo 9, literal b, establece:

- b) **Violencia psicológica.**- Cualquier acción, omisión o patrón de conducta dirigido a causar daño emocional, disminuir la autoestima, afectar la honra, provocar descrédito, menospreciar la dignidad personal, perturbar, degradar la identidad cultural, expresiones de identidad juvenil, o controlar la

conducta, el comportamiento, las creencias o las decisiones de una mujer, mediante la humillación, intimidación, encierros, aislamiento, tratamientos forzados o cualquier otro acto que afecte su estabilidad psicológica y emocional.

Por otro lado, Corsi, citado por Boggon (2006), plantea que la violencia “se define desde lo cultural, a partir de un desequilibrio de poder y mediatizada por lo psicológico” (p. 134). Asimismo, sostiene que “siempre implica ejercicio del poder y el uso de la fuerza, ya sea física, psicológica, económica o política” (Corsi, 1994, p. 23).

Como se observa en el contenido sobre la violencia expuesto por el autor citado antes, esta no solo implica un daño corporal, sino también el ejercicio del poder que se orienta a causar un daño emocional que se impregna en la otra persona de forma permanente y con un claro mensaje simbólico.

En la actualidad, con el crecimiento de este fenómeno, desde el punto de vista jurídico es posible diferenciar distintos tipos de violencia, los cuales están claramente relacionados con las estructuras y relaciones de poder: *violencia física, psicológica, sexual, económica, patrimonial y simbólica*.

Así, luego de diferenciar los términos de ‘violencia’ y ‘agresividad’, se puede concluir que la violencia es el uso de la fuerza física que un sujeto ejecuta con su cuerpo sobre otro, con la finalidad de causar daño o la muerte, siempre que implique una relación de poder o dominación. Esto la distingue de la *agresividad* o la *agresión*, que poseen un carácter intencional y temporal, y no siempre desembocan en la destrucción total del otro.

Ahora bien, la violencia como desvanecimiento de la persona puede clasificarse en tres dimensiones:

- **Violencia directa:** privación inmediata de la vida.
- **Violencia estructural:** privación lenta de la vida, en la cual la víctima es sometida a condiciones degradantes y mortales.
- **Violencia cultural:** justificación simbólica o discursiva de las violencias anteriores.

Burgos (2013) sostiene que: “La muerte es desvanecimiento y desaparición del mundo, la pérdida de la corporeidad, la destrucción de la persona en cuanto tal, de toda la persona” (p. 232). De este modo, el asesinato como forma de violencia extrema constituye la negación definitiva de la existencia objetiva y subjetiva del ser humano.

La hermenéutica de estos conceptos nos permite comprender la violencia como una acción orientada a causar la muerte, que extingue no solo la presencia física, sino también el contenido ontológico del ser humano. Toda muerte violenta, por tanto, conlleva un resultado psicológico tanto en la víctima como en su entorno, generando dependencia emocional, trauma y desestructuración subjetiva.

Ese capítulo se centrará en el estudio de la violencia física interpersonal y subjetiva, entendida como aquella acción destructiva, material y concreta, ejercida con el cuerpo sobre la integridad física de otra persona, con el objetivo de doblegar su voluntad, lesionarla o matarla como expresión de poder en un contexto determinado.

Por razones de enfoque, nos ocuparemos exclusivamente de la violencia directa, dejando fuera la estructural, cultural o simbólica. Nos interesa la violencia que emerge en un espacio específico de relaciones de poder y cuyo resultado es la muerte, la cual —siguiendo a Campos (2019)— es sinónimo de asesinato, y este último es a su vez una “solución final” (p. 109).

Sabemos, entonces, que “la violencia es la solución final que evidencia la imposibilidad de dominar al otro: una paradoja para el poder

y la ruina de la totalización” (Campos, 2019, p. 97). No se trata únicamente de una cuestión material u objetiva, sino también de la desaparición radical del ser humano como tal.

Para Lévinas, el poder y la dominación implican totalidad, en tanto que la violencia tiene una relación directa con el asesinato. En este sentido, Tonkonoff (2016) señala que: “La violencia siempre es una acción maldita o, más bien, solo es violenta, una acción colectivamente rechazada o maldecida” (p. 127).

La violencia cuyo fin es el asesinato no representa únicamente la anulación de la existencia física del ser humano, sino también la supresión de toda posibilidad de reconciliación. No se trata únicamente de causar la muerte, sino de conquistar y afirmar la supremacía de un *yo absoluto*, negando la existencia del otro.

En la violencia aquí analizada no solo se trata de privar de la vida, sino de asesinar, es la eliminación y negación del otro que deviene de lo cultural e individual, asesinatos únicamente observados como refiere Lévinas (citado por Campos, 2019), en “La preformada históricamente en los campos de concentración y en la solución final del genocidio nazi” (pp. 97-98). Es el asesinato, en los términos expuestos anteriormente, la imposición de un solo poder, de una sola cultura, de un solo individuo.

En síntesis, podemos entender a la violencia no solo como poder o dominación. Aquella desborda la racionalidad, implica la negación de otra existencia. La violencia se colma, por lo tanto, de una característica endógena y exógena; además, se presenta como un fenómeno social complejo, multifactorial, lo que implica, por supuesto, un desequilibrio de poder que genera daños y la muerte.

Una vez establecido el contenido y finalidad del término violencia, podemos concluir que el debate es interminable y sigue generando

diversas perspectivas teóricas y variadas líneas de investigación en el ámbito psicológico, político, sociológico, filosófico y normativo. Sin embargo, la violencia directa, cuerpo y mente, aquí analizada en la ejecución del asesinato, es la socialmente aceptada, pudiendo la paz ser el antónimo de violencia.

Genealogía de la violencia

El comportamiento violento del ser humano, ya sea hombre o mujer, según lo han demostrado diversos estudios, obedece a varios factores, sean estos de origen biológico, psicológico o social. En este sentido, cada argumento es válido dependiendo de sus circunstancias. El viejo conflicto entre etólogos, psicólogos y antropólogos, en torno a determinar si los seres humanos nacen o no con una especie de tendencia a la violencia, permanece vigente hasta hoy, e incluso se ha reactivado a propósito de las pandemias que afectan a la sociedad.

Por un lado, según se ha analizado, existiría una especie de predisposición genética o hereditaria hacia la violencia. Desde esta perspectiva, nuestro carácter violento dependería de nuestra personalidad, es decir, de la forma en que aceptamos la realidad, ya sea de manera positiva o negativa, en función del estado emocional y de sus tensiones. En consecuencia, la violencia precedería a la existencia: naceríamos despiadados.

Lombroso (citado por Boggon, 2006) determinó la tipología del delincuente nato, afirmando lo siguiente: “Los rasgos de la conducta humana estarían establecidos exclusivamente por la herencia y donde las tendencias criminales serían transmitidas genéticamente. Sostenía que algunas personas estaban biológicamente inclinadas hacia la conducta antisocial” (p. 134). Con este criterio, la violencia del ser humano estaría en los genes. Sin embargo, debe distinguirse entre

agresividad y violencia: solo la agresividad es natural, mientras que la violencia deriva del ambiente en el cual se desarrolla la persona.

Por otro lado, la conducta violenta de una persona obedecería a causas generadas por las relaciones sociales, el ambiente, la cultura (es decir, en este caso la existencia precede a la violencia) o las instituciones corruptas. Cada individuo actúa primero sobre sí mismo y luego se relaciona con otros seres aparentemente iguales. De ese contacto emergen estructuras de poder desiguales que pueden conducir al sometimiento y al control de unas personas sobre otras con diversos fines.

Realizando una regresión histórica, debemos comenzar por citar a Aristóteles (1985), quien define la ira como “el deseo acompañado de dolor de una venganza manifiesta por una ofensa aparente contra uno mismo o los suyos” (p. 226). El término *ira* ha sido entendido como sinónimo de *violencia*; sin embargo, esta interpretación es incorrecta, pues la ira es una pasión natural, mientras que la violencia es producto de la cultura. Incluso la ira, cuando es dirigida contra una persona determinada, por el motivo correcto y con moderación, puede ser considerada una virtud.

Ahora bien, si revisamos a otros autores clásicos, podemos encontrar el origen de la violencia en el pensamiento de los filósofos tradicionales como Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, quienes, en su orden, establecieron que el ser humano es malo o bueno por naturaleza.

Rawls (2017), parafraseando a Hobbes, establece que su tesis es aquella según la cual “un estado de naturaleza es, en esencia y a todos los efectos prácticos, un estado de guerra” (p. 73). Esta inferencia se basa en las pasiones que emergen de la vida real, lo cual se demuestra en el pasado y el presente violento que acompaña a la humanidad. Se describe, entonces, nuestra vida cotidiana como marcada por las pasiones, y se sostiene que: “Estas características esenciales de la naturaleza humana vienen más o menos dadas o

preestablecidas” (Rawls, 2017, p. 74). No obstante, aunque Hobbes no niega que la cultura pueda modificar la conducta humana en relación con la violencia, también sostiene que las instituciones sociales no pueden alterar ciertos aspectos esenciales de nuestra naturaleza.

Según Hobbes (1980), existen en la naturaleza del hombre tres causas para la discordia: “la competencia, que sirve para lograr un beneficio con uso de la violencia; la desconfianza, que sirve para lograr seguridad y defenderse; y la gloria, por reputación, que obedece a motivos insignificantes” (p. 102). Como se observa en este planteamiento, la violencia tiene como finalidad adueñarse de personas y bienes, e imponer mediante la fuerza un poder único.

Dice Hobbes: “Así, la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (1980, p. 102). Es decir, para Hobbes vivimos en continuo temor y peligro de muerte violenta, lo cual describe una realidad que persiste incluso en la sociedad civilizada, pese a la existencia de instituciones sociales.

En sentido opuesto, Rousseau sostiene que el hombre es bueno por naturaleza y que, a través de las instituciones sociales, se ha vuelto malo. Con esto, el contrato social habría permitido el nacimiento de la maldad en los hombres. “Nada hay más tímido que el hombre en el estado natural, y que está siempre temblando y preparado a huir al menor ruido que le hace impresión o al menor movimiento que apercibe” (Rousseau, 1820, p. 12).

Según esta visión, la humanidad encuentra su origen en el estado de naturaleza. Esto significa que todos los hombres eran originalmente iguales. En sus inicios, al ser humano lo movía el *amour de soi*, es decir, un amor natural por sí mismo. Era un ser inofensivo, incapaz de hacer daño a otros, ya que sus preocupaciones fundamentales eran dos: “Primero, nuestro bienestar natural y nuestro medio de subsis-

tencia; y segundo, lo que los demás piensen de nosotros y nuestra vida relativa dentro de nuestro grupo social” (Rawls, 2017, p. 253).

John Rawls (2017) habla del *amour propre* (p. 253), diferenciando entre uno apropiado o correcto —es decir, el que busca asegurar igualdad y reconocimiento frente a los demás, respetando su posición—, y otro pervertido o antinatural, cuyo fin es la superioridad y el dominio, en el cual aflora una identificación violenta con el sufrimiento de los demás.

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: la una que considero natural o física, porque es establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales y de las cualidades del espíritu o del alma; y la otra, que puede llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y porque está establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. (Rousseau, 1820, p. 22)

Desde esta perspectiva, la autoridad política, según Rousseau, institucionaliza la desigualdad. Con ello, las nociones de bien y justicia como fines de la sociedad civil se desvanecen en la práctica. Las diferencias naturales y morales podrían ser el origen de la violencia, según el pensamiento de Rousseau.

Por otro lado, Benjamín (2007) sostiene que: “La concepción iusnaturalista [considera que] la violencia es un producto natural, por así decir, una materia prima cuyo empleo no plantea problemas, con tal de que no se abuse poniendo la violencia al servicio de fines injustos” (p. 114). Es decir, bajo los criterios de Rousseau y Benjamín, la violencia, como producto natural, estaría justificada por las instituciones sociales, por un lado, y aceptada, por otro, si responde a fines justos.

Asimismo, Benjamín (2007) afirma: “A la tesis iusnaturalista de la violencia como dato natural se opone diametralmente la del derecho positivo, que considera a la violencia en su transformación histórica”

(p. 114). Según la tesis iuspositivista, la violencia sería una creación del ser humano que nace del ambiente. Sin embargo, aunque ambas posturas difieren en cuanto al origen de la violencia, coinciden en reconocer su función instrumental según los fines a los que se orienta.

Ahora bien, tal como hemos analizado las tesis de Hobbes y Rousseau en un sentido natural, Walter Benjamín, en cambio, nos presenta una violencia que —según se infiere— se establece en la sociedad civil, es decir, luego del contrato social. Por ello, realiza una clara distinción entre la violencia fundadora del derecho y la violencia conservadora del derecho. Benjamín diferencia entre la violencia históricamente reconocida —es decir, sancionada como poder— y la violencia no sancionada. “El derecho considera la violencia en manos de la persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico” (Benjamín, 1995, p. 18).

“El derecho ostenta el monopolio de la violencia; sin embargo, existe una contradicción objetiva, ya que con la misma violencia el Estado se opone al derecho a huelga” (Benjamín, 1995, p. 21), situación que también se observa en la legítima defensa cuando esta es reprimida violentamente. Entonces, es el derecho —aunque contradictorio— el que legitima la violencia; tal es el caso de la huelga o el derecho de guerra. Esto sugiere que estamos condenados a vivir en constante conflicto.

En el mundo moderno, estas concepciones han sido reavivadas por la biología darwinista, que considera —de forma absolutamente dogmática—, junto con la selección natural, a la violencia como el medio originario y único adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza.

La teoría darwinista implica un determinismo genético, es decir, la idea de que los genes determinan tanto el físico como la conducta de las personas. “El determinismo genético alienta la idea de que los genes forman parte del proceso causal; luego, para cambiar los resultados, es necesario dar un pellizco a los genes: hay que modificar

esa causa concreta” (Cronin, 2007, p. 92). Sin embargo, el enfoque darwinista, lejos de ser un determinismo genético absoluto, ha llegado a considerarse (con solo un poco de ironía) “una disciplina medioambiental” (Cronin, 2007, p. 92).

Por otro lado, Steven Pinker realiza una crítica frontal a las teorías históricas y sociales que defienden el entorno, las instituciones y la experiencia como germen del mal, abogando, en cambio, por el peso de las características innatas del ser humano.

Pinker (2007) escribe:

Ya he mencionado la doctrina de la ‘tabla rasa’, que afirma que no hay tal cosa como el talento o el temperamento innatos, sino que es el entorno (la educación familiar, la cultura y la sociedad) lo que modela la mente por completo.

La segunda es el mito del ‘buen salvaje’, según el cual la maldad no es inherente a la persona, sino generada por unas instituciones sociales corruptas.

Y la tercera, el ‘fantasma de la máquina’, postula que la parte más importante de quienes somos es, en cierto sentido, independiente de nuestra biología, y, por lo tanto, nuestra capacidad de tener experiencias y hacer elecciones no puede explicarse con argumentos basados en nuestra estructura psicológica e historia evolutiva. (pp. 74-75)

Según este autor, son los genes los que condicionan nuestra conducta, como parte constitutiva del ser humano. Sin embargo, esta afirmación se debilita en la práctica cuando observamos cómo los entornos sociales moldean la conducta en sentidos tanto positivos como negativos. Muestra de ello es la realidad de las cárceles en Ecuador, donde no todos los privados de libertad manifiestan un comportamiento violento.

El mismo autor, Pinker (2007), refiere: “Tiene que haber un sistema de circuitos innato que haga posible el aprendizaje, que cree la cultura, que la reciba y asimile, y que responda a los esfuerzos de socialización” (p. 75).

Por otro lado, Jara y Ferrer (2005) indican que “la causa de la violencia es multifactorial y una simple correlación entre la disfunción cerebral y un acto violento es raramente posible”, con lo cual se descarta la explicación de la violencia como un fenómeno adquirido exclusivamente por herencia genética.

Pinker observa que:

Los rasgos problemáticos del carácter como la psicopatía, las tendencias violentas, la insensibilidad o una personalidad antagonista son en gran medida hereditarios; y se ha visto que, subyacente a la violencia, hay en el cerebro ciertos mecanismos que probablemente son comunes a todos los primates. (2007, p. 77)

Sin embargo, las variaciones de personalidad e inteligencia que se desarrollan dentro de un ser humano no pueden entenderse en su origen exclusivamente como una herencia, ya que algunas características de los padres pueden o no replicarse en los hijos, observándose, por ejemplo, casos de padres introvertidos cuyos hijos se comportan como extrovertidos, según su entorno.

Las personas tenemos “un comportamiento variable y diverso, sensible al medio ambiente. Si queremos cambiar la conducta, basta con que cambiemos el medio ambiente; es la propensión universal del macho a ser altamente competitivo” (Cronin, 2007, p. 92). Actuamos según las circunstancias; nos guían nuestras emociones y pasiones, pero, desde luego, influye también nuestro entorno.

Según estas teorías, podemos encontrar el origen de la violencia en varios factores: en nuestra condición biológica, por un lado, y en nuestra

interacción social, por otro. Sin embargo, creemos que el ambiente es un factor fundamental que condiciona nuestra conducta. Es evidente que una persona que accede a todos los beneficios sociales —como la educación, la salud, entre otros— es menos propensa a la violencia que una persona privada de dichos beneficios. Sea cual fuere nuestra inclinación teórica, y con base en lo hasta aquí analizado, existe una necesidad urgente de contener esa onda expansiva de violencia global.

Persona, cuerpo y violencia

Al hablar de violencia, nos centramos en el ser humano, capaz de ejercerla: *hombre*, en sentido natural, y *persona*, en sentido jurídico. Kelsen (2009), en su obra *Teoría pura del derecho*, describe que: “El hombre es una realidad natural; la persona es una noción elaborada por la ciencia del derecho” (p. 97), criterio que permite establecer el estatus jurídico de todos los seres humanos; es decir, seres humanos con derechos y obligaciones, independientemente de su conducta violenta.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y la *Convención Americana sobre Derechos Humanos* otorgan titularidad de derechos a los seres humanos en su calidad de personas.

Son derechos fundamentales “todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados del estatus de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar” (Ferrajoli, 2011, p. 37). Este concepto resulta incluyente, sin excluir a nadie: derechos innatos por el solo hecho de ser humanos.

El término *persona*, con reconocimiento jurídico y con integración física e inmaterial, posee las siguientes características: se trata de un ser

corporal, espacial y temporal; es interioridad y exterioridad, sustancialidad y subsistencia, intimidad y subjetividad, apertura y definición.

La persona no solo representa masa corporal, psique o espíritu, sino también acción, que: “no es solo producto exterior, transformación del mundo; es también manifestación, expresión y modificación de la misma persona que la ejecuta. Es, pues, una realidad multiforme y variada, fascinante y poderosa” (Burgos, 2013, p. 140). En igual sentido, Rosillo (2014) identifica al “ser humano tal y como se presenta en la realidad, como sujeto viviente, entre otros, como un ser corporal en relación de cuerpo a cuerpo, de cara a cara con otros seres corporales” (p. 129).

Cada persona, hombre o mujer, ocupa un espacio material e inmaterial. El ser humano posee una dimensión objetiva y otra subjetiva. Cada individuo representa un mundo interior que se manifiesta hacia el exterior en sentimientos y acciones. La persona se concibe como un ser autónomo: “consciente de sí e independiente, es decir, como un alguien, un sujeto, un ‘yo’ capaz de decidir sobre sí mismo y ponerse frente al mundo” (Burgos, 2013, p. 28).

La conducta de cada persona aparece como un producto: “como un hecho objetivable, como una realidad distinta de mi ser, y precisamente por eso con la capacidad de interferir y modificar el mundo en el que surge” (Burgos, 2013, p. 143). El ser humano es para sí y para otros: asimila su entorno, aprende, proyecta y se expresa en cuerpo y alma.

Es la persona con estatus jurídico quien, objetiva y subjetivamente, desarrolla una acción buena o mala a través de su cuerpo, y es otra persona sobre quien recae la manifestación de dicha acción; es decir, aquella que soporta lo bueno o lo malo, aquella que recibe la afectación corporal y espiritual.

El comportamiento humano, dependiente de la voluntad, se manifiesta en el mundo externo tanto en actos positivos como en omisiones. Dicha conducta tiene una fase interna, que sucede en la esfera del pensamiento, y una fase externa, que produce la transformación del mundo exterior.

Como dice Burgos (2013): “Somos movimiento y estamos obligados a actuar hasta el punto de que, como sabemos, las omisiones son también un modo específico de actuar que consiste en la decisión de no hacer nada” (p. 142). Desde que nacemos, nos movemos, con actos voluntarios e involuntarios; direccionamos nuestra conducta, ya sea de forma individual o colectiva. Es decir, nuestro cuerpo, incluso en reposo, permanece activo.

Burgos (2013) refiere:

Puedo actuar para alcanzar aquello que no soy y que creo que debo ser, para probarme a mí mismo, para crear o para destruir, para poseer o para regalar, para transformar el mundo o la sociedad o para realizar este tipo particular de actividad que consiste en el reposo y en la quietud. En cualquier caso, busco una cierta plenitud, un objetivo, un anhelo, algo que antes no poseía y que considero que me conviene desde algún punto de vista. (p. 142)

La naturaleza nos ha dotado de características distintas a otros seres vivos: la conciencia y la voluntad. Podemos, en cualquier momento y según nuestro sentir, caminar o detenernos; podemos dibujar, pintar, soñar, recordar, etcétera: eso es lo sublime de la existencia humana.

La acción humana adquiere un sentido individual, propio de un ser que se devuelve sobre sí mismo; se piensa como un núcleo en torno al cual todo gira. Sin embargo, nos centramos en la conducta como personas que generan una transformación en otras, y que, en muchos casos, deviene en violencia.

No obstante, nuestro fin en este trabajo no es tan solo identificar la violencia, sino reconocerla y luego generar responsividad, para tratar de abandonar esa conducta desalmada e individualista. Como nos refiere Iza (2018): “Que no solo se piensa desde un quién, sino desde otro-quién que me habita en mi subjetividad” (p. 80).

Burgos (2013) dice: “Que la cualidad de la acción por la que revierte sobre la persona que la realiza se denomina dimensión subjetiva y se corresponde con la dimensión autodeterminativa de la voluntad” (p. 144). La conducta se genera en el marco de relaciones sociales, y no existe —como hemos observado en la historia de la humanidad— sociedad alguna donde la interacción no genere violencia. Incluso esta ha sido legitimada por el pacto social; de ahí la necesidad de adoptar perspectivas filosóficas y culturales como vías de solución.

Observamos, entonces, que cada persona se describe en tiempo y espacio; se autodetermina y solo ella representa su pasado, presente y futuro. También se desarrolla en diversos actos y omisiones. Sin embargo, el fascinante mundo de la acción está supeditado a una consecuencia cuando genera cambios que provocan daño en otro ser humano.

Todo lo anteriormente mencionado nos dibuja lo sublime y complejo de la exteriorización de la conducta. Sin embargo, la violencia también implica una fase interna que desemboca en la acción, lo que nos permite, en el cotidiano vivir, desarrollar esa libertad de actuar, pensar y sentir de forma individual y grupal.

Burgos (2013) refiere:

El cuerpo humano, aunque es orgánico y material, no es un ‘objeto físico’ o una cosa, sino la mediación psicofísica o psicomundana; es la superficie de contacto de la subjetividad con el cosmos, o dicho de

manera más radical, es una dimensión de la persona y, por eso, posee una componente subjetiva y personal. (p. 43)

Al existir en el ser humano un componente subjetivo, ello permite que todas nuestras acciones en el mundo exterior estén determinadas por nuestra conciencia y voluntad. Es decir, nuestro actuar, sea bueno o malo, en acciones u omisiones, depende del interior de nuestro ser.

La persona es un ser digno en sí mismo, naturalmente dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad. Es espiritual y corporal: “Poseedor de una libertad que le permite auto-determinarse y decidir, en parte, no solo su futuro, sino su modo de ser; está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente” (Burgos, 2013, p. 23).

Todos los seres humanos poseen una esencialidad y una naturaleza únicas, lo que nos permite actuar con libertad y escoger formas de comportamiento. Burgos (2013) refiere: “El obrar humano está regido por la moralidad. Si sigue libremente lo que conviene a su naturaleza, obrará moralmente bien y, además, conseguirá la felicidad” (pp. 32-33).

El ser humano, hombre o mujer, en su contenido externo e interno, se relaciona con la realidad en tres niveles fundamentales, de los cuales emergen consecuencias que afectan —o no— a otra persona:

Las cosas, las relaciones interpersonales y Dios, y esa relación se establece, a su vez, en dos direcciones: recepción e influencia. El hombre es afectado por el mundo que le rodea, pero, a su vez, mediante su acción, puede modificar ese mundo y transformarlo de acuerdo con sus deseos y necesidades. (Burgos, 2013, p. 29)

La persona constituye un ser que requiere del contacto diario, sea consigo mismo, con los bienes o con un poder superior; y también, obviamente, mantiene relaciones interpersonales que están condicionadas por aspectos psicológicos, morales, religiosos, etcétera, que

influyen en su conducta. Sin embargo, mientras el comportamiento de una persona no afecte a otra con algún daño, este simplemente no tiene trascendencia ni genera reproche.

Ahora bien, cuando la conducta se orienta a la destrucción de la integridad física de otro ser humano, es ahí donde podemos encontrar el origen de la violencia. Tal como se analiza en párrafos precedentes, esta puede obedecer a los genes o al ambiente.

Para los fines de nuestro estudio, nos centramos en la destrucción que realiza una persona sobre otra en un espacio y tiempo determinados, a raíz de su autodeterminación de la voluntad. Nos referimos al espacio de la cárcel, donde, como dice Nietzsche (1986): “No se ataca solamente por hacer mal a alguien, por vencerlo, sino quizá también por el solo placer de adquirir conciencia de la propia fuerza” (p. 154).

Campos, parafraseando a Lévinas, refiere:

Que en la medida en que el ser humano es un ser ahí más que un ente, y que el sentido con que se despliega su ser es el tiempo, toda característica suya adquiere la forma de posibilidad; posibilidad que es interpretada en términos políticos como poder ser. (2019, p. 102)

Cada ser humano, en su existencia, despliega subjetividad; no es solo una presencia inerte, sino potencia, actividad en su mismidad y en relación con otros sujetos, en espacio y tiempo determinados. “La esencia del hombre (Dasein) consiste en su existencia” (Heidegger, 1953, p. 51): una necesidad de trascender, de cambiar y transformar el mundo. Sin embargo, esa misma subjetividad puede orientarse al mal, especialmente en virtud de la interacción social en determinados espacios.

Nuestro desarrollo material y subjetivo ocurre con el aprendizaje y la formación de hábitos y pautas de conducta. Nos guía nuestra moral; sin embargo, muchas veces no actuamos sino hasta que somos cuestionados por la conciencia, precisamente por pertenecer a una sociedad

civil. Son diversos los factores que generan un comportamiento violento hacia otros: individuales, relacionales, sociales, geográficos, políticos, económicos y culturales, que originan la aparición de la violencia.

La violencia que resulta de cada comportamiento obedece también al ejercicio de poder en diferentes espacios y con consecuencias fatales. Por tanto, es necesario comprender cómo ocurren actos tan abominables —que más adelante describiremos— y que, obviamente, deben ser comprendidos para prevenir la aniquilación del otro.

Ahora bien, para analizar la exteriorización del comportamiento humano, es necesario tomar como referencia la muestra carcelaria de violencia a nivel nacional en Ecuador; es decir, la zona periférica donde la violencia produce la muerte y donde se evidencia la ausencia de compasión por el ser humano.

La persona es la unión natural de existencia y fatalidad; vida y muerte son características intrínsecas del ser humano. Sin embargo, la violencia, como sinónimo de asesinato, rompe esa unidad esencial. Así, nos preguntamos: ¿quién o quiénes fracturan la unión natural entre la vida y la muerte en la persona?

Tal vez, a simple vista, parezca una respuesta fácil de formular al observar la radiografía del sistema penitenciario del Ecuador. Sin embargo, en la actualidad, como tendremos la oportunidad de observar, los cuerpos —vida y muerte— están sometidos al dominio de otros reclusos que gozan de un estatus jurídico inquebrantable.

“El cuerpo es, ante todo, la dimensión física, orgánica o material de la persona. Mis manos, mis pies, mi corazón tienen una medida, un volumen, un perfil y un tamaño” (Burgos, 2013, p. 43). El ser humano es corporal; cuerpo y persona, vida y muerte, son elementos inseparables de su condición natural. Por estas características únicas y esenciales, es que se ingresa al mundo de la dominación y la aniquilación del otro.

El cuerpo de la persona (contenido objetivo) ejecuta una acción física, verbal, gestual o también una omisión, como la inacción y el silencio. Es decir, existe una conducta corporal autodeterminada que puede tender a lesionar o matar al otro.

El cuerpo es la dimensión material-orgánica de la persona, su primera manifestación y su faceta más externa, pero también tiene un carácter subjetivo, psíquico y hasta espiritual. El cuerpo no es ni una cosa ni un instrumento al modo platónico; es el mismo hombre en su aparición externa, la frontera física de la persona, el horizonte entre el mundo material y el misterio del yo personal. Por eso se le debe un respeto, ya que es la epifanía de la persona. (Burgos, 2013, pp. 44-45)

El cuerpo del otro, inmerso en el sistema carcelario, adquiere una dependencia física y emocional de supervivencia. El cuerpo del dominado evidencia temor, angustia, soledad y ansiedad. Su rostro, con un lenguaje mudo, expresa el principio “No matarás”, mientras que el asesino, con su mirada, impone la aniquilación.

Dice Foucault (2002):

En nuestras sociedades, los sistemas punitivos se sitúan en cierta economía política del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos suaves que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata —del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión. (p. 32)

La sumisión del cuerpo encerrado representa también la prisión de nuestra subjetividad, de nuestra conciencia. No podemos escapar al dolor ni a la maldad; por el contrario, tendemos a normalizar el dominio sobre nuestra vida y solo tomamos conciencia de nuestra destrucción, pero no de nuestra existencia.

Carnicería humana, la realidad penitenciaria ecuatoriana

Un ejemplo con distancia geográfica nos permite observar que la violencia en otros países presenta características similares a las de nuestro país, tanto en tiempo como en espacio. Así lo evidencia el caso de Antonio Gramsci, quien fue condenado el 4 de junio de 1928 a 20 años y 4 meses de reclusión, siendo destinado a la cárcel de Turi (Bari, en Apulia, Italia). Ya en prisión, Gramsci fue víctima de un ataque de ácido úrico: “Luego de dicho ataque, el reo pasaba las horas de paseo sentado o del brazo de otro preso” (Gramsci, 1981, p. 37).

Christie, citado por Gargarella, se preguntaba lo siguiente:

¿Podemos pensar, entonces, qué esperamos que ocurra cuando enviamos a alguien a la cárcel? ¿No resulta claro que, de ese modo, iniciamos o reforzamos un proceso de capacitación para el crimen? ¿No es eso lo que los hechos nos ratifican? ¿No es lo esperable que ocurra, cuando separamos a alguien de la sociedad y lo rodeamos de aquellos a quienes hemos identificado como los peores criminales? ¿Tenemos derecho a sorprendernos, luego, cuando el culpable no se reforma, el preso se reeduca en el crimen o el liberado reincide? (Gargarella, 2016, p. 259).

Dice Gargarella (2016): “Todo está mal: una gran mayoría de crímenes sigue impune; son muchos los que viven con miedo; las cárceles siguen siendo un territorio hospitalario para la tortura diaria” (p. 257).

Como podemos observar a partir del ejemplo y los criterios antes citados, la realidad de los cuerpos encerrados es similar en todo el mundo: se encierra a las personas, aparentemente, para prevenir el conflicto en libertad; sin embargo, es dentro de las cárceles donde, con apoyo en estadísticas e imágenes, podemos observar la violencia en su estado más crudo y naturalizado.

Ahora bien, si realizamos un recuento histórico de la realidad penitenciaria ecuatoriana, especialmente en los últimos años, podemos comprobar esa transición en el dominio de los cuerpos durante el en-

cierra. En palabras de Heidegger, resulta imposible salir del mundo de la cárcel, excepto siendo asesinado.

Desde el 23 de febrero de 2021 hasta el 18 de noviembre de 2022, en Ecuador ocurrieron once masacres carcelarias, que dejaron un saldo de 413 reclusos muertos, producto de enfrentamientos sangrientos entre bandas narcodelictivas (véase tabla 1).

Tabla 1

Resumen de las masacres carcelarias

Masacre	Fecha	Cárcel	Ubicación	Víctimas
Primera	23/02/21	Azuay, (Turi)	Cuenca	34
		Regional del Guayas	Guayaquil	31
		CCPL Cotopaxi	Latacunga	8
		Penitenciaría del Guayas	Guayaquil	6
Segunda	21/07/2021	Penitenciaría del Litoral	Guayaquil	8
		CPL Cotopaxi	Latacunga	19
Tercera	29/9/2021	Penitenciaría del Litoral	Guayaquil	119
Cuarta	12 y 13/11/2021	Penitenciaría del Litoral	Guayaquil	68
Quinta	3/04/2022	Turi, Azuay	Cuenca	20
Sexta	9/05/2022	Bellavista	Santo Domingo	12
Séptima	18/07/2022	Bellavista	Santo Domingo	12
Octava	3/10/2022	CPL, Cotopaxi	Latacunga	16
Novena	5/10/2022	Penitenciaría del Litoral	Guayaquil	13
Decima	7/11/2022	Cárcel de El Inca	Quito	5
Undécima	18/11/2022	Cárcel de El Inca	Quito	10
Total				413

Fuente. Servicio Nacional de Atención Integral a Personas Adultas Privadas de la Libertad y a Adolescentes Infractores (SNAI), consulta 9 de enero de 2025

De las muestras antes citadas, analizaremos el caso ocurrido el 23 de febrero de 2021 en el Centro de Rehabilitación Social Regional Sur, conocido como Turi, donde se produjo una de las masacres más violentas de la historia carcelaria del Ecuador. En ese espacio, fueron asesinadas 35 personas privadas de libertad (PPL); los reclusos utilizaron sus propias manos para extraer el corazón de los cuerpos de sus víctimas. Este acto fue difundido en redes sociales, evidenciando el sadismo de los agresores, quizás como una herencia de nuestros antepasados, y posiblemente también como expresión de factores genéticos aún no esclarecidos.

Según el legajo fiscal, a través de disparos con armas de fuego, algunos internos asesinaron a otros; posteriormente, los cuerpos fueron decapitados, desmembrados y finalmente incinerados, todo esto ante la aparente inacción de las autoridades, policías, guías penitenciarios y los propios reos.

Una de las personas privadas de libertad que observó y escuchó el terror en la cárcel manifestó lo siguiente: “Yo pude ver que había cadáveres decapitados, las cabezas estaban regadas por el pasillo” (C. D. G. D., I. Previa 14-2021, f. 1406).

Estos actos de violencia, realizados sobre un cuerpo por otros cuerpos encerrados, nos obligan a formular la siguiente interrogante: ¿Quiénes ostentan el dominio del cuerpo dentro de la cárcel? Tal vez la respuesta parezca obvia si se examina detenidamente el sistema penitenciario, sin embargo, esta pequeña muestra desnuda con crudeza la realidad del ser humano en sus relaciones intersubjetivas con otros cuerpos.

Un recorrido histórico sobre la existencia en las cárceles permite constatar la transformación del castigo físico directo hacia formas más sutiles, pero igualmente opresivas de control. Como ha observado John Howard, se trata de una “geografía del dolor”, pues del suplicio (cuer-

pos descuartizados, amputados, asesinados) se ha transitado hacia la vigilancia y el control sistemático. En esta línea, Herbert Hart afirma que el Estado ha estado históricamente comprometido con la imposición deliberada del dolor, hasta permitir —por omisión o por estructura— que se imponga el cuerpo del más fuerte sobre el de otro.

La forma-prisión preexiste a su utilización sistemática en las leyes penales. Se ha constituido en el exterior del aparato judicial, cuando se elaboraron, a través de todo el cuerpo social, los procedimientos para repartir los individuos, fijarlos y distribuirlos espacialmente, clasificarlos, obtener de ellos el máximo de tiempo y el máximo de fuerzas, educar su cuerpo, codificar su comportamiento continuo, mantenerlos en una visibilidad sin lagunas, formar en torno de ellos todo un aparato de observación, de registro y de notaciones, constituir sobre ellos un saber que se acumula y se centraliza. (Foucault, 2002, p. 233)

En la ejecución penal y en todo el sistema punitivo, es sobre el cuerpo de la persona donde se han cometido —y se siguen cometiendo— las mayores atrocidades. En un principio, estos actos de violencia eran perpetrados por las autoridades administrativas penitenciarias; en la actualidad, son los propios privados de libertad quienes los ejecutan.

El nacimiento de la cárcel, según algunos autores, se remonta a finales del siglo XVIII, como expresión de un nuevo estilo punitivo basado en la privación de libertad. Este cambio representó una transformación en el arte del castigo. Sin embargo, en las cárceles modernas ha surgido un fenómeno extraordinario: los presos, otrora controlados administrativamente, han pasado a ejercer una forma de dominación sobre la vida y la muerte de otros internos, lo que constituye un cambio en la microfísica del poder: un viraje desde la violencia institucional hacia una violencia intracarcelaria ejercida por los mismos reclusos.

Cada cuerpo en la cárcel es reducido a un número dentro del sistema penitenciario. Sin embargo, cada rostro, en el marco de las relaciones interpersonales, expresa una posición de poder, miedo, sometimiento y angustia ante su propia mortalidad. En la cárcel, existen personas que detentan el poder, y otras que sufren la lesión o la aniquilación, todo esto ante la indiferencia —o impotencia— de la arquitectura punitiva, social y penitenciaria.

No matarás, el rostro para la convivencia, hacia la pacificación carcelaria en la ética de Lévinas

Una vez determinado que la violencia se ejecuta a través del cuerpo —que, además, es un mecanismo de aniquilación de personas— y que nace de las relaciones de poder, se vuelve necesario proponer una nueva vía de contención, la cual, desde luego, puede abrir una posibilidad de esperanza frente a nuestra mortalidad. En esta sección, nos ocuparemos de esa vía: la otra cara de la violencia, que es la paz, y, con ella, de la filosofía del rostro del otro, que interpela y conmueve.

La propuesta que abordamos se orienta a generar responsividad, entendida como la capacidad de responder éticamente ante el otro. Esta permitirá abandonar el egocentrismo que nos ha vuelto indiferentes. Como señala Iza (2018): “Que no solo se piensa desde un quién, sino desde otro-quién que me habita en mi subjetividad” (p. 80).

Lévinas formula una filosofía nada tradicional, que toma distancia del análisis metafísico clásico del sujeto sobre el objeto o sobre sí mismo, para dejar atrás el antropocentrismo del ser y transitar hacia una filosofía desde el otro. Iza (2018) aclara: “La filosofía de Lévinas se caracteriza por el acceso al otro en estado ético, incluso ‘minimizando’ al onto (ser), para que su ‘superioridad’ comprenda que se sujeta en y desde el otro, con su mirada, voz, tragedia y gozo” (p. 71).

Así, encontramos en la filosofía de Lévinas una especie de trilogía ética: sujeto (hombre o mujer), cuerpo-rostro y ética. La persona accede al contenido o “nido” del otro a través del rostro; es en ese interior del yo donde se encuentra la ética de la responsividad y el origen de una norma que nos impone y conmueve. Somos rehenes del otro. Para Lévinas (2004), “la ética es la filosofía primera, entendiendo por ética una relación de responsabilidad infinita hacia la otra persona” (p. 6).

Existe una “relación personal del yo con otro”; el “acontecimiento ético” —caridad y misericordia, generosidad y obediencia— trasciende el ser (Lévinas, 1993, p. 250). Es en la conciencia del yo donde se abre el acceso al otro, como forma de vinculación ética.

“El rostro es un enunciado performativo *sui generis* que se encuentra fuera del horizonte cognitivo del yo, cuya validación comunicativa, o aceptación de su fuerza ilocucionaria, depende de su validación o sinceridad, que señala a su presencia y/o corporalidad” (Navarro, 2007, p. 182). El rostro, como lenguaje sin articular palabra, interpela nuestra conciencia y nos llama a la responsabilidad.

El rostro, como lenguaje, es sensibilidad; interpela nuestra conciencia en una especie de irrupción ética que da origen al compromiso. Es un cara a cara que cuestiona al yo; el rostro no solo invoca al yo, sino que lo interroga, exige respuesta y, sobre todo, suscita empatía.

Lévinas plantea una filosofía de la responsabilidad y el respeto hacia los otros, que nace de la relación de la conciencia con otro ser humano. En cada persona existe una intersubjetividad originaria: un mandato de responsabilidad preconstituida.

Campos (2019) refiere: “Hacer caso omiso del hecho de la alteridad, afectando y desbordando los poderes de la conciencia, es la manifestación más estrepitosa de la fragilidad del poder, de la impotencia última de sus principios. Esto es la violencia” (p. 97).

Navarro (2007) expresa: “En efecto, la ‘expresión’ del ‘rostro’, o el rostro como ‘expresión’, determina al otro como interlocutor del yo, sin necesidad de que este pronuncie palabra alguna” (p. 181).

El rostro del otro impone, interpela, proyecta, retiene, ríe, saluda, sufre, exige, seduce, conmueve, desnuda. Suspende la indiferencia, pero también revela mi mismidad. Refiere Lévinas (2006): “Es precisamente, en este llamado a mi responsabilidad por el rostro que me asigna, que me demanda, que me reclama, es en este cuestionamiento que el otro es prójimo” (p. 18); es decir, se trata de decidir si responderemos o no por el otro.

Ahora bien, la corporeidad del yo se enfrenta con el rostro del otro, que está expuesto, desnudo, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Sin embargo, al mismo tiempo, ese rostro es el que nos prohíbe matar, precisamente por la interpelación que nos compromete.

En torno al principio “no matarás”, este representa la significación misma del rostro. Campos (2019) afirma: “El rostro es, de derecho, lo que prohíbe matar, o aquel cuyo significado consiste en decir ‘no matarás’” (p. 109). El rostro nos impone, hasta cierto punto, una norma de conducta prohibitiva.

Navarro (2008) señala: “Pero el ‘no matarás’, además de ser un principio ético que dictamina la imposibilidad moral de borrar la alteridad del otro, es símbolo de la posibilidad fáctica de dominarlo” (p. 186).

Lévinas (2002) dice:

Yo solo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que, por ello, no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El otro es el único ser al que yo puedo querer matar. (p. 212)

Este autor se refiere a la totalidad como poder y dominación, y asocia la violencia al asesinato como su expresión final. Para Lévinas, la violencia es el verdadero problema ético, pues constituye una crítica radical al poder y a la dominación.

El poder, como dominación, implica cierto control sobre la vida del otro —sobre su gestión, sobre su integridad—; no solo la capacidad de aniquilarlo, sino una forma de quebrantamiento de la conciencia personal. Para este autor, la diferencia entre poder y violencia radica en que el poder intenta dominar, mientras que la violencia representa el fracaso del poder y la aniquilación de la alteridad como un falso mecanismo de pacificación.

La ética levinasiana se presenta “como una ética violenta contra la violencia, o como una propuesta de una violencia crítica que lleva a cabo una crítica de la violencia como fracaso del poder” (Campos, 2019, p. 97).

La filosofía de Lévinas se caracteriza por el acceso al otro en estado ético, incluso “minimizando” al onto (ser), para que su superioridad comprenda que se constituye en y desde el otro, con su mirada, voz, tragedia y gozo. Y es el otro, según Lévinas, quien engendra al ser (sí mismo) desde el infinito, y es en el otro, sin rostro —en su ausencia, en su borramiento— donde se produce esa transformación.

Ahora bien, la experiencia del dolor que se materializa en el asesino es una vivencia subjetiva; es decir, el sufrimiento es conciencia del mal en sí. Salinas (s. a.) afirma: “El mal se presenta como sufrimiento padecido o como padecimiento del sufrimiento ajeno” (p. 198).

El mal anida en el propio ser del asesino, quien no solo sufre por ser consciente del mal cometido, sino también por el sufrimiento del otro. El asesino dentro de la cárcel arrebató no solo la vida —que de por sí es exceso de mal y negación del bien—, sino que también

arrebata la dignidad del otro y, sobre todo, la conciencia de su sufrimiento y su negación como persona.

El asesinato que se ejecuta a través del cuerpo en las cárceles del Ecuador ha logrado arrebatar no solo la vida, sino también la agnía y la mismidad del otro. La masacre carcelaria del 23 de febrero de 2021, en el Centro de Rehabilitación Social de Turi, nos obliga a pensar que la violencia —como sinónimo de asesinato— ha sido asumida como solución final.

¿Es la violencia un contenido constitutivo de nuestra existencia, como lo es el lenguaje?

Debemos contener la carnicería humana y la negación de la persona en las cárceles. No podemos tapar nuestro rostro con las manos, ni cerrar los ojos con indiferencia. La aniquilación del otro es el espejo de nuestra propia libertad. Es hora de reflexionar sobre la posibilidad de una ética del otro y con el otro, que nos conmueva, nos responsabilice y abra paso a una verdadera pacificación entre seres humanos.

Es necesario iniciar la pacificación con los reos, no solo junto a ellos, sino en ellos, brindándoles la oportunidad de pensar que la filosofía también se construye desde la realidad que habitan. Lévinas descubre en el rostro del otro la idea del bien y de la justicia como mecanismo de pacificación, capaz de superar y erradicar la aniquilación carcelaria.

Podemos sembrar, desde la educación escolar, secundaria y superior, una tierra fértil donde la alteridad, la bondad, la justicia y la responsabilidad cultiven el germen de la paz entre los seres humanos. Solo así podremos encerrar, poco a poco, la ontología del dominio y la indiferencia hacia nuestra propia existencia y la de los demás.

Conclusiones

Los seres humanos habitamos este mundo y, en nuestro desarrollo existencial, efectuamos acciones u omisiones; es decir, somos a la vez subjetividad y exterioridad, lo que nos lleva a relacionarnos con otras personas. Cada sujeto es un mundo interior e infinito: somos conciencia y voluntad. Nuestros actos intersubjetivos, según cada circunstancia, se orientan hacia la producción del bien o del mal.

Desde que nacemos, llevamos a cabo acciones buenas o malas que se materializan a través del cuerpo. Cada comportamiento, evidentemente, genera una transformación en el mundo exterior. El resultado de acciones violentas provoca en otro cuerpo lesiones o, en ocasiones, la muerte, que no es otra cosa que el desbordamiento del ser y el confinamiento de la alteridad bajo una lógica de poder destructor.

El cuerpo representa la dimensión material de la persona; con él se ejecuta la violencia. Es decir, el cuerpo, a través de una acción perversa, asesina a otro ser humano: el otro desaparece, mientras el cadáver testifica el fracaso del poder y de la dominación sobre la alteridad.

Este artículo ha evidenciado que las relaciones de poder propician el crecimiento de la inequidad, la indiferencia y, en consecuencia, la violencia, entendida como el fracaso del poder. El asesinato elimina la subjetividad del otro; la violencia es la aniquilación de la persona y la reducción de su mismidad.

La violencia se origina en las relaciones intersubjetivas de los cuerpos encerrados en la cárcel. La muestra carcelaria ha evidenciado que la aniquilación se produce mediante disparos, decapitaciones, desmembramientos y la quema de cuerpos humanos. En prisión, los reos desnudan su ser para destruir y aniquilar al otro; usan su cuerpo para desaparecer a la persona. Sin embargo, en el preciso momento

del cara a cara con el otro, emerge la experiencia del dolor y del sufrimiento —propio y ajeno—.

Por otro lado, este trabajo abre también las puertas de la esperanza, al mostrar que en la subjetividad humana no solo anidan la maldad y la violencia, sino también la bondad y la justicia. El cuerpo del otro también es rostro: desnuda y compromete la existencia del yo. Se da, así, una interpelación ética con el otro. El rostro, como hemos visto, no solo invita a un acto de violencia; al mismo tiempo, lo prohíbe, bajo el principio: “no matarás”.

Debemos asimilar el pasado y hacernos responsables del presente violento y destructivo. Es hora de expandir la alteridad como vía para contener la violencia. Resulta urgente hacer emerger el concepto de persona a través del rostro, en su sentido existencial. Solo una convivencia pacífica puede preservar la humanidad: la alteridad es el camino hacia la supervivencia, pues en ella se anidan la paz y la *responsividad* frente al otro.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2009). *Ética nicomáquea*. Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Protréptico, Metafísica, Física, Acerca del alma*. (M. Candel, ed.) Gredos.
- Benjamín W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Editorial Leviatán.
- Benjamín W. (2007). *Conceptos de la Filosofía de la Historia*. Terramar Ediciones.
- Boggon, L. (2006). *Violencia, agresividad y agresión: una diferenciación necesaria*. XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. <http://bit.ly/4kSQET7/>
- Burgos, J. (2013). *Antropología: Una guía para la existencia*. Ediciones Palabra.

- Campos, V. (2019). *Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas*, p. 109. <http://bit.ly/3U1WtCO/>
- Convención Americana de Derechos Humanos. (1969). Art. 1.
- Corominas, J. (2008). *Diccionario de Etimología de la Lengua Castellana*. Gredos.
- Corsi, J. (1994). Una mirada abarcativa sobre el problema de la violencia familiar. En *Violencia familiar: Una mirada interdisciplinaria sobre un grave problema social*. Paidós.
- Cullen, C. (2015). La ética docente entre la hospitalidad y el acontecimiento. En I. Ramírez [comp.], *Voces de la Filosofía de la Educación* (pp. 103-112). Ediciones de Lirio.
- Declaración Americana de los Derechos Humanos. (1948). Art. 1.
- Delbosco, H. (2010). Cuerpo y alma en la antropología de San Buenaventura. *Tábano*, (6), 95-102. <http://bit.ly/45jCoys/>
- Ferrajoli, L. (2001). *Derechos y garantías la ley del más débil*. Trotta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.
- Heidegger, M. (1953). *Ser y Tiempo*.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Iza, V. (2019). *El rostro y la otredad de Emmanuel Lévinas como elementos de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano, en persona, educación y filosofía*. Editorial Universitaria Abya Yala.
- Jara, M. y Ferrer, S. (2005). Genética de la violencia. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*. <http://bit.ly/4o5lMl1/>
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Lawrence, J. (1970). Violence in Social Theory and Practice. *Revista New York*, 1(2), 31-49 <http://bit.ly/41cethJ/>
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. A. Machado Libros.
- Lévinas, E. (2006). *Ética como filosofía primera*. A parte Rei, 43.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Navarro, O. (2008). El “rostro” del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (XIII). <http://bit.ly/3llyJQU/>
- Nietzsche, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. <http://bit.ly/4ozl7Zt/>

- OPS. (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D. C. <http://bit.ly/3J1FqhM/>
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. (1966). *Art. 12, núm. 2*.
- Rawls J, (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Editorial Paidós.
- Rodney, Y. (2001). La preparación del profesorado en la prevención de la violencia (Tesina de Diplomado de Pedagogía de la Sexualidad). Universidad de Ciencias Pedagógicas Enrique José Varona, La Habana, Cuba.
- Rosillo, A. (2014). *Filosofía de la liberación pluralidad cultural y derechos humanos en XXVII Jornadas Argentinas de Filosofía Jurídica y Social*. Editorial Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Rousseau, J. J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. <http://bit.ly/4f871d6/>
- Rousseau, J. J. (1999). *Contrato Social*. <http://bit.ly/4fDNsd6/>
- Salinas, G. S. (2022). La hermenéutica del mal: Un acercamiento fenomenológico entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion. *Investigaciones Fenomenológicas*, (19), 189-222. <http://bit.ly/4kYTjL0/>
- Tonkonoff, S. (2016). *¿Qué es la violencia? Una aproximación teórica en genealogías de la Violencia*. Editorial del CEA.