

Políticas de sí: sobre el vínculo entre ética y política desde una concepción genealógica

Gabriel Gallego
Escuela de Ciencia Política
Universidad Diego Portales

DOCUMENTO DE TRABAJO ICSO – N° 30 / 2016
Serie Jóvenes investigadores

Santiago, Diciembre 2016

Este documento es parte de la Tesis de Grado titulada “Políticas de sí: sobre el vínculo entre ética y política desde una concepción genealógica”, la cual obtuvo un premio a Mejor Tesis de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales 2016

Políticas de sí: sobre el vínculo entre ética y política desde una concepción genealógica.¹

Gabriel Gallego Herrera²
Gabriel.gallego@mail.udp.cl
Escuela de Ciencia Política
Universidad Diego Portales

Resumen

Al acercarse a los fenómenos políticos es frecuente encontrar una forma de racionalidad inscrita en la comprensión de la política como un escenario violento y de conflicto, en que el cálculo y el pragmatismo impera por sobre la ética. El propósito de este artículo será, al contrario, mostrar la arbitrariedad de tales concepciones, y la forma en que su carácter supuestamente universal es más bien contingente o producto de una invención. Por tanto nos preguntaremos si ¿es posible aludir a la política sin tomar en consideración un componente ético en ella? Para ello, se analizará, por medio de un método genealógico³, la relación entre política y ética, mostrando así las vicisitudes de tal vínculo en su relación con lo trágico.

Palabras clave: Tragedia- – Ética – Política.

Abstract

When approaching the political phenomena it is frequent to find a form of rationality inscribed in the understanding of politics as a place of violence and conflict, in which the calculation and pragmatism prevails over the ethics. The purpose of this article is, on the contrary, to show the arbitrariness of such conceptions, and the way in which its supposedly universal character is rather contingent or product of an invention. So we will ask ourselves if it is possible to allude to politics without taking into consideration an ethical component in it? To do this, the relationship between politics and ethics will be analyzed through a genealogical method, thus showing the vicissitudes of such a link in its relation to tragedy.

Key words: Tragedy- Ethics- Politics

*"¿Qué pasaría en un país gobernado por economistas?
- No habría gobierno.*

¹ El apartado señalado *'Ética y política desde una aproximación genealógica'* corresponde al capítulo tres de la tesina presentada para optar al grado de cientista político con el título de "Políticas de sí: ética, tragedia y la posibilidad de una *parrhesía* ante el debate político contemporáneo".

² Politólogo de la Universidad Diego Portales. Estudiante del diplomado en Estudios Clásicos de la Universidad de Chile. Ayudante de Teoría Política. Ha expuesto en congresos de Filosofía, Estudios Clásicos y Ciencia Política en Chile y el extranjero.

³ Siguiendo a Foucault (2004).

¿Y en uno gobernado por políticos?

- No habría economía

¿Y si los gobernantes fuesen poetas?

- Habría una esperanza."

Entrevista a Juan Gómez Millas en Revista Ercilla, Junio de 1979

Introducción

Al iniciar la investigación presentada en este artículo, se pretendía mostrar una concepción distinta respecto a cómo entendemos actualmente la política. Una forma de poder acercarse a los fenómenos políticos desde elementos frecuentemente pasados por alto, pero también una forma de habilitar y mostrar una diferencia o una postura otra respecto a cómo se entiende actualmente la política. La pregunta que se planteó en un primer momento era sí ¿es posible pensar la política sin aludir a la ética?, y tras finalizar tal investigación, la respuesta fue que no es posible pensar la política por fuera de la ética, pero que actuamos como si se pudiera. Esa forma de entender la política, trata de presentar una solidez y estabilidad que difícilmente podemos encontrar en las relaciones humanas⁴, y tiende a presentar por tanto a la política como un espacio que alude al cálculo, al conflicto y a una virilidad prepotente antes que a un cuidado o una preocupación por la fragilidad y la dignidad de la existencia humana.

Como respuesta a tales enunciados, es que en esta investigación se presentaron elementos que estimamos se tornan relevantes para la vida política, ya que implican un acercamiento a una racionalidad que surge de la mano del reconocimiento de la fragilidad y de una postura ética - siendo así radicalmente opuesta al mero cálculo o utilidad- e implicando al contrario, una preocupación por el otro a través de la receptividad. Es de acuerdo con ello, que el tema del cuidado del sí y la preocupación por el cultivo de una vida propia se torna relevante para la política. Martha Nussbaum presenta una concepción de esta forma de cuidado al señalar:

“[...] una representación de la excelencia como la que se nos propone en la imagen tradicional del *areté* como planta: un valor humano inseparable de la vulnerabilidad, una excelencia relacionada con el otro y social por naturaleza, una racionalidad cuya índole no se identifica con el intento de atrapar, sujetar y dominar, y en cuyos valores desempeñan una función de gran importancia la apertura, la receptividad y el asombro.” (Nussbaum, 1995:49)

La política sería concebida, de acuerdo a lo anterior, de un modo más amplio y que toma en consideración relaciones múltiples, antes que sólo el cálculo racional. Se agrega entonces un campo de relaciones éticas, no buscando superar, sino que más bien sumarse como otros espacios válidos adicionales a la confrontación agonística. Se busca así expandir el término de “lo político” a diversas relaciones⁵, en lugar de mantener la primacía de sólo una. Vale decir, se entiende en la política no sólo el conflicto, sino también la posibilidad de creación o de unión. Es por ello que al presentar estas intuiciones se intentó mostrar cómo gran parte de nuestros conceptos o postulados respecto a la Ciencia Política no pueden sustraerse de un componente ético último. Así

⁴ El foco de tal reflexión es muy cercano a lo que Hannah Arendt en ‘La condición humana’ llamó “la fragilidad de los humanos” (Arendt, 2015: 211).

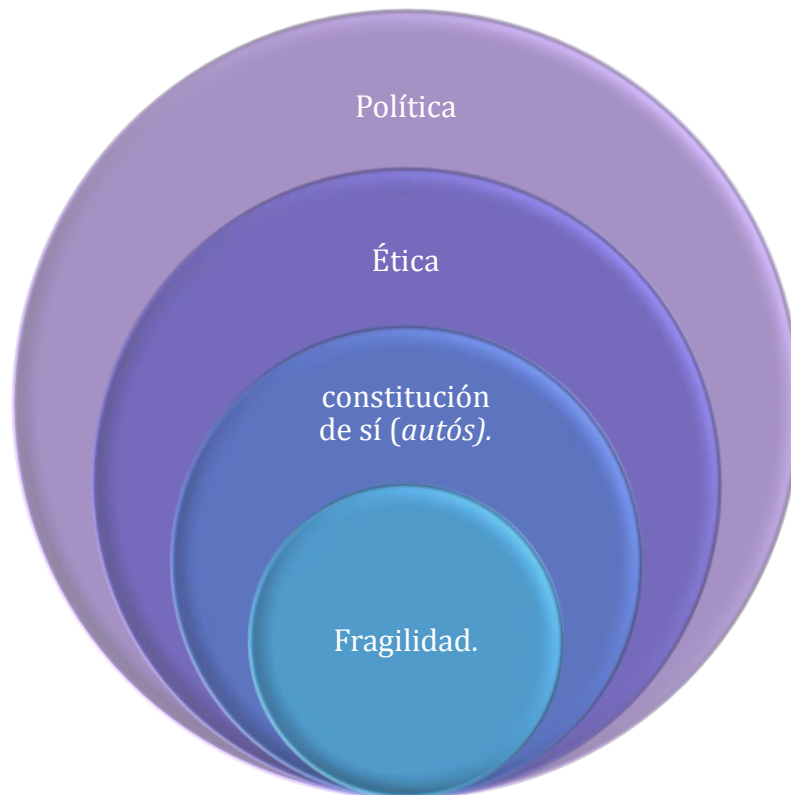
⁵ Como ejemplo, Foucault (2009) en su penúltimo seminario para el College de France, analizó la idea platónica de un cuidado de sí como precondition para la vida política. Esa sentencia mediante la cual quien osara gobernar a otros debiese partir primero por gobernar y cuidar de sí.

lo expuso Aristóteles cuando en el libro I de su *Ética Nicomaquea* expresó no sólo que la ciencia política no es exacta, sino también que la ética forma parte de la política.⁶

La estrategia propuesta entonces respecto a la política no fue (como se podría pensar) situar lo ético por encima del conflicto, sino más bien mostrar que es algo previo lo que articula la división. Que aquello que sucede en ese espacio de la política, que a la vez une y separa y donde podemos aceptar o negar al otro, es también un espacio inherentemente humano y que nuestro actuar ahí es digno de cuidado. La poeta canadiense Anne Carson nos permite aludir a una postura sugerente respecto a nuestra tentativa.

“<<Amar a nuestros amigos y odiar a nuestros enemigos>> es, ante un dilema moral, una prescripción arcaica convencional. El amor y el odio construyen entre sí la maquinaria del contacto humano. ¿Tiene sentido situar ambos polos de este afecto dentro del acontecimiento emocional del eros? Presumiblemente sí, si amigo y enemigo convergen en el ser que lo origina.” (Carson, 2015: 15)

Al comprender la política desde estas formas, es posible acercarnos a la imagen anterior de la *areté* como planta, vale decir es posible comprender la política como un espacio de reconocimiento del otro desde el sí. Por ‘el sí’ entiendo a la relación o vínculo que une a los sujetos a través de una relación ética de cuidado.



7

⁶ Los apartados 2 y 3 llevan precisamente esos enunciados como títulos. (Aristóteles, 2014: 24- 26)

⁷ El esquema propuesto da cuenta de la relación necesaria entre ética y política. La relación política estaría mediada por los elementos expuestos a partir de las siguientes premisas:

- La fragilidad es constitutiva de la relación ética y política.
- El reconocimiento de dicha fragilidad constitutiva da lugar a una relación ética a partir del cuidado de sí (*autos*) y los otros (*heteros autós*).

Apartado metodológico.

Luego de haber ilustrado parcialmente el proyecto de investigación y la perspectiva teórica en que se insertó la tesina que dio lugar a este artículo, es posible mostrar uno de los ejercicios analíticos realizados en ella. Originalmente el trabajo de investigación contempló la revisión de dos tragedias ilustrativas del canon literario helénico y una genealogía que pretendió mostrar una respuesta (una respuesta entre otras posibles), respecto al vínculo entre ética y política. En este artículo se presentará la genealogía realizada para la revisión de la evolución del vínculo entre ética y política. El método utilizado corresponde al análisis genealógico esbozado por Foucault (2004), y nos permitió rastrear los desplazamientos, rupturas y luchas dentro del nexo que une la política con la ética, como también identificar los momentos en que nuevas concepciones relativas a la política reemplazaron a sus anteriores formas. La genealogía nos permitió así entender los conceptos y las palabras como ideas móviles y cambiantes, facilitando así no sólo la comprensión de una idea ‘correcta o verdadera’, sino los rumbos y las rupturas dentro de ellas.

La función de la genealogía apunta entonces a encontrar aquellos momentos en que el vínculo se esclarece y aquellos en los que en cambio, éste se hace opaco, con la intención de deslegitimar y enrarecer la separación entre los dos términos (en el caso de esta investigación).

Para los griegos los términos *phúyein* y *génesis* significaban “a la vez engendrar, producir, nacimiento y origen” (Vernant, 2011: 118), y es en esa ambigüedad donde se inscribe la empresa genealógica. Los significados apuntan, de acuerdo con estas acepciones, al reconocimiento de los cambios antes que de una esencia, y a la descripción de una contingencia histórica antes que de una definición de lo que aquello ‘es’. Sherrat (2006), al comentar el procedimiento de la genealogía en autores como Foucault y Nietzsche, señala que:

“Los significados de las palabras, prácticas, instituciones son ‘desarrolladas’ en un estilo que dista de ser sistemático, ordenado o unitario. Los significados fueron constituidos genealógicamente. Cambiaron de formas azarosas, a través de múltiples hilos desconectados frente a los cuales no es posible rastrear un origen único. [...] los significados se desarrollan a través de una constelación. Esto significa que los significados nuevos no *reemplazan* a los antiguos. Los antiguos resisten la imposición de un nuevo significado, mientras el nuevo significado se posa sobre el antiguo. Los objetos acumulan capas de significados. La bondad, por ejemplo, aún mantiene la idea de virtud por la Patria, la noción de felicidad humana o de cumplimiento, como también las ideas cristianas de compasión y piedad”.⁸
(Sherrat, 2006: 140)

- Dicha relación ética de cuidado está a su vez basada en la fragilidad constitutiva que da lugar a la política.

⁸ Traducción propia.

Ética y política desde una aproximación genealógica⁹

“La moral’ se refiere, así mentada, a la propia, y en este caso, lo damos por descontado, es válida y verdadera. Las otras, si las hubiere, no vienen al caso, no las necesitamos, ni ellas, aquí y ahora, nos conciernen: el uso del singular viene a ser, en consecuencia, un llamado al orden y a la autoridad del lugar y de la ocasión y principalmente, tal vez, una expresión del poder del que juzga. Resulta fácil y frecuente aliarse a fondo con la fuerza y la evidencia de la actualidad y del lugar habitual, y pasar allí a negar la pluralidad y la valía de las morales y las éticas de otros, como hacen, en efecto, los dogmáticos no pensantes.”
(Cordua, 2014: 7)¹⁰

Para el pensamiento de la Grecia clásica el vínculo entre ética y política era tan natural como lo es para nosotros pensar en la relación entre economía y política. La unión de estas dos áreas expresada en la economía política - que hoy llena estantes con interminables tomos y compendios - era para los griegos una relación impensada, un completo sinsentido, dado su entendimiento de la política. El *oikos* refería a una forma y relación que la *polis* excluía, por lo que lo político no podía ser comprendido en un vínculo con lo económico, salvo que se refiriese a la administración u *oikonomía* de la ciudad.¹¹ En la actualidad, al contrario, se realiza el ejercicio inverso y se nos presenta como extraña aquella relación que a los griegos parecía natural y fuera de mayores cuestionamientos, la relación entre ética y política.

La política en la antigüedad griega puede ser comprendida desde una comprensión distinta de la libertad, mientras que la instauración de la primacía de la esfera privada, cambiaría la forma en que entendemos la política actualmente (Coulanges, 1986: 331) Tal diagnóstico, si bien sugiere un cambio significativo en el entendimiento de la libertad y la política, no permite comprender las pequeñas relaciones que encaminaron dicho cambio, ni tampoco da cuenta de la *eleutheria*¹² en el pensamiento y acción griega.

Así mismo, la idea común de ética incluye en su acepción cotidiana – como bien lo hace notar Cordua (2014) – una noción de singularidad, por la que hablamos de ‘ética’ y no de ‘éticas’. Sin embargo, al entender ‘la ética’ desde la concepción bosquejada por Foucault, es posible hablar efectivamente de ‘las éticas’. Foucault nos propone así - empleando una metáfora-cambiar no sólo los caminos posibles (moral), sino que también la forma misma de caminar o de conducirse libremente- (ética), dando lugar a una multiplicidad de ‘éticas’. Ahora bien, no debiese pensar el

⁹ Por razones de espacio optamos por no continuar la genealogía luego de Maquiavelo. El proyecto original incluía posteriormente reflexiones respecto del vínculo entre ética y política en Hobbes y en el utilitarismo.

¹⁰ El artículo dentro del texto lleva el nombre de “Plurales y singulares”.

¹¹ Si bien existe una división por parte de los historiadores de la economía, los filólogos y los historiadores respecto de si es posible o no utilizar conceptos ‘modernos’ para hablar del mundo helénico (Austin y Vidal-Naquet, 1986: 20), es posible constatar en la raíz de nuestra palabra <<economía>> orígenes griegos. Austin y Vidal-Naquet señalan al respecto que:

“Una primera constatación que se impone por sí sola es que el concepto de <<economía>> en sentido moderno no puede traducirse al griego, porque no existe. El término griego *oikonomía* no tiene el mismo sentido que nuestra palabra <<economía>>, y, sin embargo, ésta procede de aquél. Significa <<gestión de la propiedad familiar>> (el *oikos*) en el sentido más amplio de la expresión (si se quiere, economía doméstica), y no sólo en un sentido estrictamente económico. Asimismo puede significar <<gestión, administración, organización>> en sentido más general y aplicarse a distintos campos; así pues podría hablarse de la *oikonomía* de los asuntos de la ciudad y ahí tenemos el origen de la actual expresión <<economía política>>.” (Austin y Vidal-Naquet, 1986: 23)

¹² La capacidad de decidir del ciudadano en cuanto hombre libre.

lector que al posibilitar las múltiples éticas, éstas conducirían a un relativismo, ya que estos modos de conducirse surgen de una experiencia ética que parte de una concepción del 'sí', antes que del 'yo'.¹³

De acuerdo con ello, esta genealogía expondrá el cambio de las concepciones éticas que se comprendían en un comienzo desde el 'sí' (*autós*), hacia aquellas que en cambio se fundamentan en la concepción del 'yo' (*ego*). Siguiendo esta genealogía se mostrará cómo producto de dicha deriva, la política se desvinculó progresiva, pero nunca completamente de la ética. Ahora bien, pese a lo anterior, volver a una ética de acuerdo a la concepción griega sería, tal como señala MacIntyre (2001), imposible.¹⁴

Sobre las coincidencias entre ética y política.

En su entrevista publicada el año 2002, Jacques Derrida se refiere a la coincidencia entre ética y política de una forma provocadora; para el pensador argelino, la confluencia de éstas estaría dada por una relación temporal; una relación de 'urgencia' (Derrida, 2002¹⁵). Tanto la ética como la política demandarían una acción expresada en "un acto y una respuesta a la pregunta" "¿Qué debo hacer?" (Derrida, 2002: 296), a la cual debe responderse actuando "a la vez responsable (ética) y reflexivamente (política). Sin embargo el sentido de 'urgencia' vendría dado por "la imposibilidad de esperar por el fin de la reflexión", y el hecho de que aquello que demanda o llama nuestra atención continua ocurriendo.¹⁶ El autor comprende así dicha relación en un sentido muy cercano al expuesto por Simon Critchley (2010), en lo que llamó la tradición heterónoma.

La relación entre ética y política estaría dada, por tanto, al igual que la relación *parrhesía– isegoría–* democracia, por una condición tanto de imposibilidad como de posibilidad, aquello que Derrida (2002) y Potesta (2013) llamaron *doublebind*.¹⁷ Sin embargo, y como se señaló anteriormente, dicha dinámica recae en la temporalidad o el ritmo (Derrida, 2002: 300), en que por un lado la ética demanda una acción o compromiso, mientras por el otro la política llama al cálculo, a la consideración de los factores y las relaciones implicadas. (Derrida, 2002: 301) La ética llamaría al compromiso y la acción, mientras que la política, a la negociación.¹⁸

¹³ Giorgio Agamben al tratar el tema de la amistad, señala los distintos sentidos y usos de estas expresiones. El autor se refiere a la diferencia entre la concepción griega del amigo como otro sí mismo (*héteros autós*), y la noción latina de *alter ego*, de esta forma señala que: "el griego – como el latín- tiene dos términos para expresar la alteridad: *állos* (lat. *Alius*) es la alteridad genérica, *héteros* (lat. *alter*) es la alteridad como oposición entre dos, la heterogeneidad. Por otro lado, el latín *ego* no traduce exactamente *autós*, que significa "sí mismo". El amigo no es otro yo, sino una alteridad inmanente en la mismidad, un devenir otro de lo mismo. Es el punto en que el yo percibe mi existencia como agradable, mi sensación está atravesada por un co-sentir que la disloca y la deporta hacia el amigo, hacia el otro mismo. La amistad es esta subjetivación en el corazón mismo de la sensación de sí." (Agamben, 2014: 38-39)

¹⁴ Así lo señala MacIntyre en su texto 'Tras la virtud' donde inicia aludiendo a la figura de un cristal quebrado, donde nuestro acercamiento sería sólo a los fragmentos. (MacIntyre, 2001; Saffirio, 1995)

¹⁵ Todas las traducciones del texto son propias.

¹⁶ Incluso el no actuar tendría consecuencias para Derrida: "la no acción es también una acción una decisión, un involucramiento, una responsabilidad que se ha tomado." (Derrida, 2002: 296)

¹⁷ La figura se puede relacionar con la idea de un nudo ciego que al anudarse podría a la vez ser disuelto o desenredado.

¹⁸ Frente a ello, es interesante pensar en la palabra negocio como negación del ocio, como la urgencia que se impone y que llama a actuar. Frente al ocio y al dominio y el 'tener tiempo' en el pensamiento griego y respecto a la academia. Al respecto:

"«Platón definía la relación de la academia con el tiempo diciendo que una persona libre tiene "skhole" (ocio), es decir, "tiempo en abundancia". Cuando habla, habla de forma plácida y pausada, y su tiempo le pertenece". Pero "skhole" no significa sólo "tener tiempo", sino asimismo cierta relación con el tiempo: aquel que vive la vida académica podía organizar por sí mismo su propio tiempo, podía combinar trabajo y ocio del modo en que quisiera. Aun cuando una persona libre se comprometiera a realizar ciertos trabajos, ningún otro podía disponer del tiempo que le pertenecía. No

Finalmente Derrida expone el punto último de unión entre ética y política, aquel que las vincula no sólo en función de una 'urgencia', sino aquello que solicita aquella 'urgencia', la decisión. Para el pensador, "Sólo puede haber éticas y políticas donde la decisión sea inescapable" (Derrida, 2002:302), y es frente a dicho punto que es posible pensar en la decisión y en la tragedia.¹⁹

En concordancia con ello, José Luis Aranguren (1996) en su texto 'Ética y política', propone cuatro formas de comprender el vínculo entre ética y política, agrupadas a su vez en dos conjuntos. El autor caracteriza el primero de ellos a partir de dos maneras en que la política y la ética se relacionan desde la incompatibilidad. En dichas posibilidades se debe optar entre ética o política, ya que éstas son comprendidas como esferas incompatibles. La primera de ellas propone un acercamiento realista, en que la ética queda desplazada. El 'realista' debe optar entre ética y política, y por tanto confina la discusión moral al área de lo privado, entendiendo que "a quien ha de actuar en política le es forzoso prescindir de la moral." (Aranguren, 1996: 52) En tal escenario se consideran los fines políticos como superiores a los morales, y por tanto es posible justificar acciones condenables moralmente bajo el presupuesto de que la política impone sus propias formas y conductas.

La segunda acepción de la incompatibilidad entre ética y política supone el escenario contrario, la exclusión de la política. Es la idea de que la relación entre ética y política no puede dar lugar a una actitud moral, ya sea porque se quiere limitar el Estado o porque la política remitiría a una actividad oscura y llena de engaños, donde quienes participan no pueden mantener sus "<<manos limpias>>". (Aranguren, 1996: 70)

Posteriormente Aranguren señala las formas en que el vínculo entre ética y política puede, al contrario, dar lugar a una convivencia, ya sea de un modo trágico o dramático. La manera trágica en palabras de Aranguren "vive la <<posibilidad imposible>> de una síntesis de política y moral" (1996: 71), de forma tal que la incapacidad de optar entre política o ética compone un conflicto insoslayable. El conflicto ético impone una responsabilidad que el cálculo político no puede asumir, y por tanto conduciría a la imposibilidad inmovilizadora de actuar.

La forma 'dramática', por su parte, se aproxima al vínculo desde la tensión, y la posibilidad de actuar. Es llamada 'dramática' ya que "no conocemos por adelantado el desenlace" (Aranguren, 1996: 78), y por tanto si bien podemos triunfar y conciliar ambos elementos, es posible también fallar en la conciliación.

El problema de la relación entre ética y tragedia estaría para el autor en la imposibilidad de negar el conflicto, en la aceptación forzosa, pero paradójicamente no reconocida del componente moral.

"Sería cómodo, sin duda, para el político poderse instalar, de una vez para siempre, <<más allá del bien y el mal>>, en la paz de quien ha eliminado toda posibilidad de conflicto moral, todo sentido trágico o, al menos, dramático de la existencia. Sería cómodo, pero es imposible."

(Aranguren, 1996: 63)

tener el honor de disponer uno de su propio tiempo -"askholia"- era algo que se asociaba con el estado de encarcelamiento (esclavitud)»" (Himanen, 2001: 61).

¹⁹ La tragedia impone una multiplicidad de significados y se niega heroicamente a optar por uno, hasta que finalmente, al triunfar uno de ellos, la tragedia termina. La tragedia por tanto se vincula a esa acción que retrasa la decisión y conjuga momentánea y heroicamente la pluralidad.

El autor comprende por tanto la imposibilidad de erradicar aquel componente ético o sentido trágico de la convivencia. Comprende por tanto que sólo es posible escindirlo u ocultarlo, pero no es posible eliminarlo.

Ahora bien, pese a que lo anterior sitúa a Aranguren en una postura cercana a esta tesis, un posible punto de desencuentro se visualizaría respecto a su alusión a la tragedia. El autor, si bien concibe acertadamente el vínculo entre ética y política como trágico, desvirtúa el sentido de la relación al atribuirle un efecto inmovilizador o inhibitor de la acción en un sentido incapacitante. Al destacar la concepción dramática pasa por alto la función de la tragedia en cuanto festival democrático²⁰ que permite identificarse y compadecer a través de la *kátharsis* (Aristóteles, 1992: 173-174). Si los personajes, no fuesen verosímiles y similares a los espectadores, la función de la tragedia sería imposible, y por tanto no tendría sentido su problemática cívica. La ética en la concepción defendida en este artículo, opera como un elemento constitutivo de la política, pero su relación es trágica, aunque en un sentido diferente al desarrollado por Aranguren, una relación en que la tensión entre ambas es vivida heroica aunque frágilmente.

Aranguren expone también la forma en que la moral como concepto cambia su sentido en la edad oscura y pasa a comprender la idea de un examen o una prueba antes que una reflexión o un conducirse de determinado modo. De esta forma, “La pregunta moral deja de ser: ¿hacer esto es bueno o malo?, para tornarse modesta, refleja interiorizadamente esta otra: ¿el que hace esto es culpable o puede ser absuelto?” (Aranguren, 1996: 22). El próximo apartado atenderá por tanto a una reflexión sobre esos tránsitos entre las distintas acepciones y conceptos éticos, y su relación con la política.

Paideia griega y paideia cristiana.

“Hablar de las raíces cristianas de Europa no es un error, sino un sinsentido: nada está preformado en la Historia. Europa tiene como mucho un patrimonio cristiano, habita una vieja casa de cuyas paredes cuelgan viejos cuadros de escenas religiosas.”

(Veyne, 2014: 74)

Para el pensamiento helénico, uno de los conceptos más importantes es aquel reflejado en la palabra *paideia*, que refería tanto a la educación como a los valores y la herencia que cada generación legaría a la siguiente, como también a la literatura, las artes y filosofía y las elucubraciones respecto a la constitución de la virtud, excelencia o *areté*. Los griegos dedicaron una gran cantidad de textos en conjunto con largas jornadas de reflexión a la selección y formación de su *paideia*; la comunidad imprimía de esta forma el sello que dotaría de fuerza y sentido a la próxima generación²¹, en un ejercicio de constante renovación.²²

Este sentido de renovación constante inscripto en la *paideia* griega se relacionaba profundamente con su entendimiento de la ética. La ética para los griegos estaba mediada por una serie de

²⁰Werner Jaeger sobre el espacio cívico de la tragedia señala que: “El Estado es el espacio ideal, no el lugar accidental de sus poemas. Aristóteles dice con razón que los personajes de la antigua tragedia no hablan retóricamente, sino políticamente.” (Jaeger, 2012: 224:225)

²¹ Para los griegos, la *paideia* cumplía un rol público, ligado fuertemente a la comunidad. Por tanto, no se pensaba en ella como un bien o propiedad personal, sino en términos colectivos y comunitarios. (Jaeger, 2012: 3)

²² Hannah Arendt en ‘Sobre la revolución’ refiere a esta cualidad, cuando señala:

“En contraste con los romanos, los griegos estuvieron convencidos que la mutabilidad que se da en el mundo de los mortales en cuanto tales no podía ser alterada, debido a que en último término se basa en el hecho de que [...], los jóvenes quienes al mismo tiempo eran los <<hombres nuevos>>, estaban invadiendo constantemente la estabilidad del *statu quo*.” (Arendt, 2012: 35)

imperativos o enunciados que condicionaban la relación entre el sí y los otros. Principios como *épimélia cura sui* y *epimelia heathou*, constituyeron el núcleo de la ética griega y mostraron el paso de un cuidado del sí a un ocuparse del sí. (Foucault, 1997: 35-43).²³

Es en este paso, en esta discontinuidad ilustrada por Foucault respecto de la *parrhesía*, donde podemos identificar los primeros desplazamientos respecto de la relación entre ética y política. El cambio de concepción respecto al cuidado del sí, en un primer momento vinculado a la democracia y la política de las asambleas, y posteriormente vuelto hacia la autocracia en que la asamblea es sustituida por el consejo localizado en la corte, y la figura del *parrhesiastés* es cambiada por la del consejero. (Foucault, 2010) De tal manera no es relevante ya la ciudadanía ni su adhesión, sino que más bien el alma de aquel que gobierna, “se pasa entonces de la *polis* a la *psyché*²⁴ (alma) como correlato esencial de la *parrhesía*.” (Foucault, 2010: 82), y por tanto el decir de sí de la *parrhesía* deja de referir a un *héteros autos* concentrándose en cambio en el *autós*, en un solo individuo. Esta sustitución en el modo de la *parrhesía* (propuesta por Platón) comprende una relación en que el delicado equilibrio entre *parrhesía* e *isegoría*, en que se funda la democracia, es quebrado a favor de la primera.

Ahora bien, resulta evidente que el reemplazo de la relación entre *parrhesía* e *isegoría* no es en modo algo suficiente para exponer la separación entre ética y política, y resulta necesario a raíz de ello analizar el desplazamiento de otro componente clave en la cultura griega, la *paideia*. Siguiendo a Jaeger (2010; 2012b), la relación entre *paideia* y ética estaba dada por la definición y redefinición de la *areté*. Sin embargo, el punto de inflexión estaría en la forma en que el sentido de constante renovación de los valores que componía la *areté* griega, es posteriormente reformulado. En la forma en que un nuevo conjunto de valores sutura una relación que anteriormente mutaba produciendo valores y procedimientos acordes a cada generación.

El advenimiento de una *paideia* cristiana o *paideia* de Cristo a través de una epigénesis²⁵ modifica no sólo el delicado equilibrio entre *parrhesía* e *isegoría*, sino que también introduce un cambio en el sentido de renovación por medio del cual la *areté* y los valores de una generación eran cuestionados. Pensadores como san Clemente romano, Orígenes, Justino y san Gregorio de Nisa, entre otros proponen una noción de *areté* que rescata elementos de la *areté* griega²⁶, y que posteriormente entremezclados con elementos del platonismo (resaltados por los llamados neo-platónicos) sustentan en el seno de la *paideia* las ideas de contemplación y renuncia²⁷.

²³ El cuidado del sí guarda relación con el vínculo con el otro presente en tal cuidado, mientras que el ocuparse de sí tiene como finalidad el conocimiento antes que el vínculo con el otro.

²⁴ En ‘El Crátilo’, se señala respecto de la *psyché*: “Entonces sería correcto dar el nombre de *psyseché* a esta potencia que <<porta>> (*ochei*) y soporta (*échei*) la <<naturaleza>> (*phýsis*). Aunque también es posible llamarla *psyché*, no sin elegancia.” (Platón, 2008b: 394)

²⁵ Epigénesis de acuerdo a Veyne (2014), daría cuenta de una historia o discurso ‘por capas’ en que aquello que se investiga no es simplemente creado, sino que se produce a través de cambios fortuitos en su desarrollo de acuerdo a las contingencias, acontecimientos y necesidades.

²⁶ Jaeger, (2012b), respecto del proceso de apropiación y adecuación de las virtudes señala que:

“Las virtudes, sean morales o intelectuales, son fruto de la naturaleza del hombre y de su adiestramiento; pero desde el momento en que el cristianismo alcanzó una nueva visión sobre la complejidad de la vida interior del hombre, complejidad desconocida para la psicología de la filosofía griega clásica, la perfección de la *areté* humana a la que aspiraban los antiguos filósofos antiguos parece estar más alejada de su realización que en los tiempos clásicos. El viejo poeta Simónides, uno de los grandes campeones del ideal griego de *areté*, había descrito a la diosa sentada en el risco más alto, inaccesible a la gran masa de los mortales comunes y corrientes y alcanzada sólo por los más pacientes y más infatigables de los que ascendían en su busca. En forma semejante, la virtud cristiana descrita por Gregorio parece ser casi inalcanzable para quien no cuente con ayuda divina.” (Jaeger, 2012b: 116)

²⁷ “Si la *paideia* era la voluntad de Dios y si el cristianismo es para el cristiano lo que la filosofía para el filósofo según Platón- asimilación a Dios -, el verdadero cumplimiento del ideal de vida cristiano es el esfuerzo continuo por llegar a ese

De igual forma la literatura griega fue excluida y llevada a un papel secundario, la *paideia* griega que antaño comprendía toda la literatura griega, fue sustituida por la Biblia y las interpretaciones y arte respecto de ella al nivel de *propaideia* (Jaeger, 2012b: 121). Producto de ello es que el sentido de renovación inscrito en el corazón del arte griego y su reflexión respecto de la *areté* se convierte en una concepción inamovible basada en preceptos y normas antes que en un modo de conducirse o reflexionar.

Este estancamiento se explica consistentemente a nivel etimológico, José Luis Aranguren (2004) señala las diferencias entre las distintas acepciones que utilizaban los griegos para referir a la ética. En primer lugar encontramos una concepción de *êthos* como lugar propio, como forma reflexiva de conducirse en propiedad. También otra concepción de *êthos* entendida como lugar físico, residencia o morada y las normas asociadas a ello. Posteriormente, y particularmente rescatada por Aristóteles, se nos presenta *hexis* en cuanto constitución o modo de ser creado y mantenido (posesión y hábito). Finalmente esta polisemia queda subsumida en el latín *mos* (lugar donde se habita, de ahí morar o morada) que engloba a las dos últimas concepciones griegas en un mismo vocablo, mientras excluye a la primera.

El tránsito ilustrado anteriormente²⁸ nos permite comprender la dificultad de aprehender las diferencias entre la *paideia* griega y cristiana, sin embargo se hace necesario también evidenciar cómo la exclusión de la tragedia sirve de cimiento para el reemplazo de la complejidad de las éticas, por la unicidad de la moral.

La exclusión de la tragedia.

"[...] el placer y el arte consisten en abandonarse conscientemente a esa bienhechora inconsciencia, en aceptar ser, sutilmente, más débil, más pesado, más liviano y más confuso que uno mismo."

(Yourcenar, 2012: 23)

Ante la expulsión de los poetas de la *polis* por parte de Platón en 'La República', y la posterior defensa de ellos por parte de Aristóteles²⁹ en 'La Poética', la relación entre filosofía y tragedia, o incluso filosofía y literatura, ha sido sinuosa y fragmentaria, cuando no conflictiva.

fin y por acercarse a la perfección en la medida en que esto es posible al hombre. Así como toda la vida del filósofo griego era un proceso de *paideia* a través de la ascesis filosófica, así para el Niseno el cristianismo no es un mero conjunto de dogmas, sino la vida perfecta basada en la *theoría* o contemplación de Dios y en una unión cada vez más perfecta con Él." (íbid: 118)

²⁸ Jaeger sintetiza este tránsito cuando señala la imbricación entre ideas neo-platónicas y cristianismo, en conjunto con su complementación con las nociones de la filosofía griega.

"Esta forma de usar las categorías básicas de la filosofía griega como un recipiente que debía llenarse de contenido tiene semejanza con los trabajos de Gregorio en otros campos; por ejemplo, construye su propia cosmología cristiana y *un sistema de ética* como contrapartida de la tradición filosófica griega. Usa las formas griegas como modelo estructural de una cultura completamente desarrollada, y por medio de la comparación crea respecto a cada una de ellas una variante cristiana conformada en el molde clásico pero, a la vez, muy claramente diferente a él." (Jaeger, 2012b : 128) (las cursivas son mías).

²⁹ De igual forma es necesario señalar que si bien Aristóteles a diferencia de Platón defiende la tragedia, esta no tendría según el estagirita un decir propio o una validez en sí, sino que en cuanto permite una clarificación (*katharós*) o en cuanto propicia virtudes o hábitos, insertos tanto en una discusión a la vez ética como relativa a la *paideia*. Su rescate de la tragedia no es por tanto un rescate del decir trágico. Sobre ello Foucault expone:

"Los temas aristotélicos de un saber que va del placer a la felicidad, hacia la cual tendemos por un movimiento de la naturaleza, a través de una palabra que enseña y no profetiza y de una memoria sin olvido ni enigma, se oponen pues a lo trágico." (Foucault, 2014: 30)

El filósofo inglés Simon Critchley en su conferencia 'Filosofía de la tragedia, tragedia de la filosofía' nos plantea cómo la filosofía inicia su entramado a partir del desconocimiento de un componente afectivo, producido a través de la exclusión de la tragedia.³⁰ El autor británico señala que:

“[...] la filosofía como invención discursiva, empezando con Platón y extendiéndose durante siglos hasta el presente, se basa en la exclusión de la tragedia, y la exclusión de una serie de experiencias que llamamos trágicas [...] en el origen de la tragedia encontramos el dolor y las pasiones extremas del duelo y el lamento. Ahora bien, es precisamente esta pena y lamentación la que Sócrates quiere excluir de la vida del filósofo y, más importante aún, de la ciudad filosóficamente bien organizada o *políteia* descritos en la *República*.”
(Critchley, 2014: 33-34).

La exclusión de la tragedia forja los cimientos de una actitud de sospecha por parte de la filosofía y teoría política respecto de la poesía y literatura (Euben, 1986). Su calidad de *mimesis praxeos* (Aristóteles, 1992) o imitación de la acción en un tercer grado (Platón, 1999: 561)³¹ le confiere un carácter representacional y ominoso ante el cual el pensamiento realista reacciona de forma renuente, excluyendo de la política aquellos elementos que desborden la razón. De igual forma, la teoría política cuya preocupación central está en establecer los límites y alcances de la democracia, ha olvidado o pasado por alto el vínculo entre tragedia y política.³²

Es en dicho vínculo, en cambio, donde encontramos la posibilidad de una inventiva política. La política encierra en su propia genealogía una tensión trágica, respecto a una comprensión normada de ella, que parte desde el *archein* (como mando), y otra vinculada al *arché*, como la posibilidad de iniciar algo nuevo. (Arendt, 1997: 77-78). Se hace por tanto necesario comprender no sólo el cambio de valores en un sentido ético (*ethos*, *êthos* y *exis*), sino que también en un sentido político (*arché* y *archein*), y sólo por tanto, a través de dicha vinculación, se hace posible aprehender los puntos de unión y desencuentro entre ética y política.

Maquiavelo, la lección y la disculpa

“[...] ¿No se podría interpretar también en ese sentido el pensamiento fundamental de Maquiavelo, no el del autor de tratados políticos, sino el de los cuentos y fábulas?”
(Hiraide, 2014: 31)

³⁰ Es posible encontrar antecedentes a Platón respecto de esta actitud de rechazo, según Mircea Eliade:

“Es de todos conocido que a partir de Jenófanes (hacia 565-470) —que fue el primero en criticar y rechazar las expresiones «mitológicas» de la divinidad utilizadas por Homero y Hesiodo— los griegos fueron vaciando progresivamente al *mythos* de todo valor religioso o metafísico. Opuesto tanto a *logos* como más tarde a historia, *mythos* terminó por significar todo «lo que no puede existir en la realidad».” (Eliade, 1992: 7-8)

³¹ Igualmente Platón al presentar el diálogo *Lón*, nos muestra otras críticas a la poesía. Dichas críticas estarían no sólo en el carácter representacional, sino también en la especificidad misma de la poesía, ya que para Platón ésta no sería una técnica, sino más bien una posesión por parte de la musa. Por tanto para Platón no sería una técnica aquella que los poetas realizan al poetizar.

“De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y poseídos.”
(Platón, 2008a: 256)

³² Existiría también en la imposibilidad de reformar el contenido de la *paideia* de Cristo una exclusión respecto de la tragedia, ya que ésta parte del mito y la ciudad. Al respecto Hans Blumenberg señala:

“La prohibición del Decálogo (Éxodo 20,7), de utilizar el nombre de Dios en vano es propia y estrictamente la posición contraria a toda mitología y a su ligereza en el manejo de la figura y la historia no fijadas de Dios y de los dioses. No es por azar que la mitología se convierte en poesía y que esta transición transforme retroactivamente, su ‘material’.”
(Blumenberg, 2004: 21)

Maquiavelo, como quizás ningún otro pensador hasta su época, fue capaz de ver el vínculo entre ética y política sin caer en mayores confusiones³³ (al contrario que sus intérpretes), comprendiendo dicha relación desde ámbitos o áreas separadas.

Para el pensador florentino, el problema de dicha relación estaría dado principalmente por la educación, legislación y valores, antes que por la reflexión personal de cada individuo. Su pensamiento es por tanto un pensamiento desde las nociones de ética como *mores* antes que como *êthos*³⁴, pero distinguiendo siempre el propósito de éstos respecto a sus fines.

“Lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos; lo que logra no es la emancipación de la política de la ética o de la religión, que Croce y muchos otros comentadores ven como el logro de que lo corona; lo que instituye es algo que corta aún más profundamente: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por tanto dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las exigencias propias y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción; aquello que para un lector del Renacimiento equivalía a lo que Pericles había encontrado en la antigua República Romana, lo que Tácito y Juvenal lamentaron de la decadencia y la muerte de su propio tiempo. Estas parecen a Maquiavelo las mejores horas de la humanidad y, como humanista renacentista que es, desea restaurar.”
(Berlin, 1983., 105)

De ello se desprende que Maquiavelo no proponga una separación entre valores políticos y relativos a la moral, sino más bien una comprensión respecto al rol que ellos ocupan tanto en la vida privada como en la vida pública³⁵. Maquiavelo quiebra por tanto el parámetro de medición único monista y propone otra concepción (múltiple) de los valores y su comprensión en clave política³⁶.

El problema que presenta Maquiavelo es por tanto la relación entre las virtudes y la selección de aquellas necesarias para la conservación del Estado como fin último. Como lo expresa Berlin, “el conflicto es entre dos moralidades, cristiana pagana [...], no entre esferas autónomas de moral y política.” (Berlin, 1983: 116)

³³ Así lo expone Berlin al señalar: “¿Qué otro pensador ha presentado tantas facetas a los estudiosos de sus ideas? ¿Qué otro escritor – y ni siquiera un filósofo reconocido- ha hecho que sus lectores estén tan profunda y tan vastamente desacordes acerca de sus propósitos?” (Berlin, 1983: 97)

³⁴ Los únicos momentos en que el *êthos* aparece en ‘El príncipe’, es cuando el autor habla sobre la *virtú* y la fortuna. Sólo ahí encontramos un pensamiento relativo a la forma de conducirse.

³⁵ Maquiavelo, en su carta a Francesco Vettori muestra esta dualidad :

“Y cuando llega la tarde, vuelvo a casa y entro en mi escritorio; y en el umbral me despojo de mi ropa cotidiana, llena de fango y de barro y me pongo mi ropa forense y real; y revestido adecuadamente entro a las antiguas cortes de los hombres antiguos donde, recibido por ellos amorosamente, me nutre de ese alimento, que es sólo mío y para el cual nací. Allí no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles acerca de la razón de sus actos; y ellos me responden con benevolencia; y por cuatro horas no siento fastidio alguno, olvido mis cuitas, no temo a la pobreza, no me asusta la muerte, entero me transfiero a ellos.

(N. Maquiavelo, carta a Francesco Vettori).”

(Giannini, 2005: 166)

Susan Sontag igualmente se refiere a dicha distinción como “un abismo entre el <<yo público>> (la representación) y el <<yo privado>> (el verdadero yo),” (Sontag, 1996: 183).

³⁶ “La ética concebida así- el código de conducta o el ideal que debe perseguir el individuo- no puede ser conocida salvo por la comprensión del propósito y carácter de su *polis*: todavía menos capaz de divorciarse de ella, ni siquiera de pensamiento. Esta es la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada.” (Berlin, 1983: 115)

Maquiavelo, si bien resuelve intrépidamente dicho conflicto al aludir a los valores o moralidades, no confronta la relación entre ética y política directamente. Para el pensador florentino, el fin último (la conservación y unidad del Estado) permite justificar moralmente (desde la perspectiva del Estado) aquellas acciones reprobables. Sin embargo, desde una perspectiva ética la acción puede seguir siendo reprobable³⁷. La solución de Maquiavelo está por tanto en situarse en las dos primeras tipologías señaladas por Aranguren (realismo y exclusión de la política), y en hacer explícito el conflicto entre ellas.³⁸ Al situarse Maquiavelo en dicha postura justifica³⁹ su actuar en un conocimiento empírico, que representa a lo largo del Príncipe (Maquiavelo, 2011) con múltiples ejemplos históricos.

La decisión de Maquiavelo, respecto de la relación entre ética y política sitúa por tanto la unidad del Estado como fin, frente al cual las particularidades éticas quedan escindidas o fuera de lugar. Maquiavelo clausura por tanto la posibilidad de una política no determinada a favor de una política 'estable'⁴⁰ y clausura de igual forma el cuidado del sí, a favor de los valores pertinentes a la acción política o individual. La lección de Maquiavelo está por tanto referida a los valores y a su incompatibilidad, mientras que su disculpa (o justificación), apunta a la imposibilidad de conciliar la relación entre ética y política.⁴¹

³⁷ Al respecto Giannini señala:

"No obstante, el maquiavelismo no queda exento de un enjuiciamiento ético. Y éste es el problema que se suscita: si el Estado no reconoce ningún valor (ningún Bien) autónomo, él mismo se vuelve el supremo Bien, en cuanto *genera absolutamente todos los valores y todas las formas de convivencia*. Faltando un contenido ético-político, el Bien maquiavélico no consiste sino en la obtención del Poder y en su conservación. La unidad como supremo Bien, no es sino un caso particular de esta consecuencia: la unidad verdadera, real, es la que resulta de un bien que al comunicarse, vuelve concordantes a las voluntades. La Unidad no es un bien en sí, sino la expresión de un bien común que perdura. Pero si no existe ese bien común, si no hay un contenido *ético-político* que nos mantenga unidos, la unidad es sólo una fuerza externa a las voluntades y proporcional al poder represivo que se ejerce sobre ellas." (Giannini, 2005: 165)

³⁸ Este mismo conflicto es expresado en la tragedia Filóctetes de Sófocles, que fue analizada en un capítulo de la tesis.

³⁹ En 'La mandrágora', el florentino emplea un procedimiento similar para exponer una justificación.

"Hay un sinfín de cosas que de lejos parecen terribles, insoportables, extrañas, pero cuando te acercas a ellas resultan humanas, soportables, familiares. Por eso se dice que es mayor el ruido que las nueces. [...] Vos debéis, en lo que concierne a la conciencia, considerar este principio general: que cuando hay un bien seguro y un mal incierto, no se debe nunca renunciar al bien por miedo a aquel mal."

(Maquiavelo, 2000 : 88)

El ejercicio maquiaveliano es por tanto el ejercicio contrario, vale decir, renunciar a cualquier bien incierto, en función de un bien seguro (con sus posibles males).

⁴⁰ Véase la reflexión arendtiana respecto al *arché* (Arendt, 1997: 77-78) y su relación con la política como mando o como acción indeterminada y capacidad de iniciar algo nuevo.

⁴¹ Carlos Peña, señala como en Maquiavelo no encontramos una ética propiamente tal: "*El Príncipe* de Maquiavelo no conlleva ética alguna, si por ética se entiende algún juicio acerca del sentido final de la conducta o acerca de un puñado de deberes básicos. En vez de eso, *El Príncipe* sería portador de una cierta racionalidad instrumental." (Peña, 2015: 136)

Bibliografía

- Agamben, G. (2014) ¿Qué es un dispositivo? Adriana Hidalgo editora: Buenos Aires.
- Aranguren, J. (1996) Ética y política. Biblioteca Nueva: Madrid.
- (2004) Ética. Alianza: Madrid.
- Arendt, H. (2015) La condición humana. Paidós: Barcelona.
- (1997) ¿Qué es la política? Paidós: Barcelona.
- (2012) Sobre la revolución. Alianza: Madrid.
- Aristóteles. (1992) Poética de Aristóteles. Gredos: Madrid. (Traducción de Valentín García Yebra).
- Aristóteles (2014). Ética a Nicómaco. Gredos: Madrid.
- Austin, M y Vidal-Naquet, P. (1986) Economía y sociedad en la antigua Grecia. Paidós: Barcelona.
- Berlin, I. (1983) Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas. FCE: México D.F.
- Blumenberg, 2004. El mito y el concepto de realidad. Herder: Barcelona.
- Carson, A (2015.) Eros el dulce amargo. Fiordo: Buenos Aires.
- Cordua, C. (2014) Apuntes al margen. UDP: Santiago.
- Critchley, S. (2010) La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia. Marbot ediciones: Barcelona.
- (2014) Tragedia y modernidad. Trotta: Madrid.
- Coulanges, F. (1986) La ciudad antigua. EDAF: Madrid.
- Derrida, J. (2002) "Ethics and politics today." En: Negotiations: Interventions and Interviews, Standford: Standford University Press.
- Eliade, M. (1992) Mito y realidad. Labor: Barcelona.
- Euben, P. (1986) Greek tragedy and Political Theory. University of California: USA.
- Foucault, M. (1997) Hermenéutica del sujeto. Altamira: La Plata.
- (2004) Nietzsche, la genealogía, la historia. Pre-Textos: Valencia.
- (2009) El gobierno de sí y de los otros. FCE: Buenos Aires.
- (2010) El coraje de la verdad. FCE: Buenos Aires.
- (2014) Lecciones sobre la voluntad de saber. FCE: Buenos Aires.
- Giannini, H. (2005) Breve historia de la filosofía. Catalonia: Santiago
- Himanen, P. 2001. La ética hacker y el espíritu de la información. Destino: Barcelona.
- Hiraidé, T. (2015) El gato que venía del cielo. Alfaguara: Buenos Aires.
- Jaeger, W. (2012) *Paideia*: los ideales de la cultura griega. FCE: México, DF.
- (2012b) Cristianismo primitivo y *paideia* griega. FCE: México, DF.
- Nussbaum, M. (1995) La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega. Visor: Madrid.
- Maquiavelo, N. (2011) El príncipe. Mestas: Madrid.
- (2000) La mandrágora. La torre: Madrid.
- MacIntyre, A. (1998) Historia de la ética. Paidós: Barcelona.
- (2001) Tras la virtud. Crítica: Barcelona.
- Peña, C (2015) Ideas de perfil: Ensayos. Hueders: Santiago.
- Platón (1999) La república. Alianza: Madrid.
- (2008a) Diálogos I. Gredos: Madrid. (Traducción de Emilio Lledó).
- (2008b) Diálogos II. Gredos: Madrid. (Traducción de Carlos García Gual).

- Potestá, A. (2003) El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida. Metales Pesados: Santiago de Chile.
- Revista Ercilla. (1979)."El oficio de pensar". Entrevista a Juan Gómez Millas. 30 de Mayo a 5 de Junio.
- Saffirio, E. (1995) "Ética y política en la crítica de Alasdair MacIntyre a la ilustración y al liberalismo." *Revista de Ciencia Política*. XVII (1-2), 159- 171.
- Sherratt Y. (2006). *Continental Philosophy of Social Science: hermeneutics, genealogy and critical theory from ancient Greece to twenty-first century*. Cambridge: New York.
- Sontag, S. (1996) *Contra la interpretación*. Alfaguara: Buenos Aires.
- Vernant, J.P. (2011) *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós: Madrid.
- Veyne, P. (2014) *Foucault: pensamiento y vida*. Paidós: Buenos Aires.
- Yourcenar, M. (2012) *Memorias de Adriano*. Debolsillo: Buenos Aires.