

Julio César Murcia Padilla

La ética en tiempos de esperanza

De la mentira de los males de la caja de Pandora
o de la verdad sobre la esperanza como cura



LA ÉTICA EN TIEMPOS DE ESPERANZA

DE LA MENTIRA DE LOS MALES DE LA CAJA DE PANDORA
O DE LA VERDAD SOBRE LA ESPERANZA COMO CURA

Julio César Murcia Padilla

LA ÉTICA EN TIEMPOS DE ESPERANZA

DE LA MENTIRA DE LOS MALES DE LA CAJA DE PANDORA
O DE LA VERDAD SOBRE LA ESPERANZA COMO CURA



Murcia Padilla, Julio César

La ética en tiempos de esperanza: De la mentira de los males de la caja de pandora o de la verdad sobre la esperanza como cura / Julio César Murcia Padilla. – Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2015.

102 páginas.

Incluye referencias bibliográficas (Páginas 99-102)

ISBN 978-958-631-873-0

1. Ética 2. Educación moral 3. Ética social I. Universidad Santo Tomás (Colombia)

CDD 170

Co-BoUST



© Julio César Murcia Padilla

© Universidad Santo Tomás, 2015

Ediciones USTA

Carrera 13 n.º 54-39

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: (+571) 5878797, ext. 2990

editorial@usantotomas.edu.co

<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Mauricio Blanco Betancourt

Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto, Lorena Castro Castro

Diagramación: Alexandra Romero Cortina

Corrección de estilo: Laura Arjona Vásquez

Impresión: Panamericana Formas e Impresos S.A., quien solo actúa como impresor.

Imagen de portada de Biodiversity Heritage Library usada bajo licencia Creative Commons.

Licencia 2.0. de atribución. Disponible en: <https://goo.gl/iaMjSb>. Ninguna modificación se hizo sobre la imagen para esta edición

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-631-873-0

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

A través de él [del proceso educativo] se puede ir obteniendo que el ethos cultural penetre la sociedad civil. Es allí, en relación con un sentido deliberativo y no instrumental de política, donde una ética que recoja lo mejor de la discusión contemporánea [...] tiene que poder incidir en la convivencia ciudadana y en la democratización de la democracia.

Este es el significado político de una ética, cuyo lugar prioritario sigue siendo el de los procesos educativos, si en ellos prima la orientación filosófica frente a las urgencias meramente pragmáticas.

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

ÉTICA COMUNICATIVA Y EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA

*A mis padres, María del Carmen y Abel (q. e. p. d.)
quienes formaron mi conciencia, forjaron mi carácter y
construyeron las bases fundamentales de un ser humano
autónomo, libre y feliz.*

*A mi esposa Josefina, a mis hijos Víctor H., Santiago y Esteban,
quienes son el sentido y motor de mi vida y
de mi existencia, y en quienes considero se encarnan
la conciencia moral, el carácter ético, la autonomía,
la libertad y la felicidad como banderas de
nuestros proyectos de vida.*

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	13
I. CRÍTICA A LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN MORAL	17
1.1 Apuntes para una crítica propositiva a la formación moral de la educación tradicional	17
1.1.1 La autoridad moral del cristianismo y de la Iglesia	18
1.1.2 La apertura de un nuevo espíritu humano	23
1.1.3 De la conciencia moral	24
1.1.4 De la formación moral y el sistema económico capitalista	26
1.2 El temor a que Auschwitz se repita	32
1.3 El riesgo justificatorio de una moral sin ética y el peligro de los solos principios	34
II. COMPRENSIÓN CRÍTICA DEL ESTADO ACTUAL DE LA ÉTICA Y LA MORAL	39
2.1 Apuntes para una comprensión crítica del estado actual de la ética y la moral	40
2.1.1 Sobre el conocimiento en general	40
2.1.2 Sobre la moral en particular	42
2.1.3 De Nietzsche a Foucault: la continuación de la sospecha en aspectos morales	47
2.1.4 Del Foucault realista y pesimista al Habermas idealista y optimista	52
2.2 De la racionalidad comunicativa	54

2.3 De la ética demagógica a la ética basada en la interacción dialógica	58
2.3.1 El espejo retrovisor y las imágenes del desprecio por el otro	59
2.4 Somos seres humanos –personas–: una lucha para no eliminarnos	66
2.5 Del ser persona, del lenguaje y la propuesta de la interacción dialógica	71
III. HACIA UNA ÉTICA CRÍTICA, CIUDADANA Y DELIBERATIVA	77
3.1 No es ‘cuento viejo’ lo de la ética ciudadana	78
3.2 De la ciudad de los vivos	82
3.3 Pensamiento crítico y ciudadanía deliberativa	84
3.3.1 Pensamiento crítico en el contexto de la ciudadanía deliberativa	85
3.3.1.1. Enfoques del desarrollo del pensamiento crítico	86
3.3.2 Ciudadanía crítica y deliberante	92
CONCLUSIONES	97
Para una educación ética en el posconflicto: trabajando sobre los inicios y nociones	97
BIBLIOGRAFÍA	99

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Santo Tomás, a fray Alberto R. Ramírez T., O. P., Director del Departamento de Humanidades y Formación Integral (Bogotá); al Comité Editorial del Departamento de Humanidades y Formación Integral; a mis colegas docentes: Miguel Moreno, Eduardo Gómez, Isabel Rincón, Martha Vidal, Humberto Valero, Roberto Dager, Hugo Jiménez, Andrea Buitrago, fray Walter Rueda y William Farfán. Finalmente, quiero agradecer a todos mis amigos y amigas, todos ellos fueron muy importantes para la construcción de esta propuesta: Dios y la vida los premien siempre.

INTRODUCCIÓN

Hasta la violencia tiene objetivos. En un país como Colombia, con más de 14 modalidades de violencia (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013) se ha sobrevivido, se ha podido vivir en medio del cruce de proyectiles que vienen y van, ¿y ya fueran solo proyectiles! ¿Será, entonces, un simple mito aquel de la caja de Pandora de los griegos?, ¿en realidad eran todos los males?, ¿Era solo un mito o un grito angustioso de una generación de hombres y mujeres de épocas antiquísimas, traducido en literatura?, ¿qué tipo de realidad se intentaba gritar con este mito en medio del temor a un poder asumido (dioses) y desconocido (la verdad)?, ¿nadie supo en realidad si lo que faltó emerger de aquella caja, de verdad, era la solución a todos los males o si, efectivamente, por la imprudencia de Pandora que la abrió antes de lo establecido y al hacerlo los bienes retornaron al Olimpo, quedó la esperanza encerrada para toda la eternidad?, ¿sí era la esperanza la cura de todo mal?, ¿por qué la esperanza estaba incluida junto a todos los males?, ¿Es acaso la esperanza un engaño más de los dioses, otro de los engaños del poder? Es decir, la esperanza, en la tradición del mito de Hesíodo que se expresa en *Trabajos y días*, junto con todos los males que traerían la perdición para la humanidad entera, ¿es buena o es mala?, ¿es inútil o es falsa la esperanza? El filósofo dejaría sin respuesta estos últimos interrogantes: impulsa a interpretar si en verdad la esperanza es *el hecho de desear que algo se cumpla* y, como todo deseo, es la satisfacción de una necesidad, es el placer desbordado e inmanejable que tanto daño ha hecho a la humanidad.

Por lo tanto, en la perspectiva de Hesíodo, la clave es que nadie puede hacer el trabajo por otro, que el destino no está en los dioses, que en tiempos difíciles, definitivamente el deseo no es la cura, ni la esperanza, ya que la presión de las circunstancias limita la razón humana. Más bien, hay que trabajar para que esos tiempos difíciles se puedan *curar*. En *Trabajos y días*, entonces, se contrapone la esperanza a la voluntad, anulándola. La conclusión es que la esperanza es una característica de cobardía en el ser humano y, por ende, dañina (Pérez González, 2009).

Pues bien, *De la mentira de los males de la caja de Pandora o de la verdad sobre la esperanza como cura* es una reflexión que intenta acercarse, no para interpretar el problema del mal o de la maldad del ser humano, que se abordará en algún momento, sino para ingresar al mundo de la ética en tiempos de esperanza, más cuando muchos pensadores han querido referir la ética hacia el fin último del ser humano, la felicidad. En el mundo de la ética, es distinto elucubrar, especular sobre la acción humana en relación con lo bueno o lo malo, con lo correcto o lo incorrecto dentro de la presión de un conflicto prolongado que directa o indirectamente afecta la manera de ser, actuar, hablar y proyectarse en su mundo, y otra cosa es asumir una posición ética y moral que abone terreno para la transición a un posconflicto, y más complejo aún, sentar las bases éticas para un periodo, por lo menos inicial, llamado posconflicto en relación con o referido al conflicto interno armado que ha padecido Colombia durante más de sesenta años.

Se quiere, entonces, pensarnos a nosotros mismos dentro de esta realidad padecida por más de medio siglo en Colombia, dentro de tantos males que nos rodean y nos retan para poder siquiera vivir medianamente felices; pensarnos dentro de la transición de un estado de cosas conflictivo a otro estado, utópico para algunos, cercano para otros, de una esperanza diferente; no se sabe cómo o cuándo tendremos ese mundo maravilloso, pero se sospecha que pensar en posconflicto, es poner debajo de nuestros pies una plataforma diferente, otro piso, otro terreno que hemos de allanar o de cultivar.

¿Qué tienen que ver las reflexiones éticas o morales en relación con un conflicto interno armado de tantos años?, ¿Qué injerencia tiene la formación ética en la esperanza soñada de un fin del conflicto armado en instituciones educativas, sobre todo en los niveles universitarios y de posgrado?, La anhelada felicidad que filosóficamente se argumenta como fin último de toda acción humana ¿tendría su vínculo con la esperanza ética en un posconflicto?, ¿podríamos seguir pensando que mientras la ética se refiera a la felicidad como fin último del ser humano, la esperanza podría pensarse como la cura que cicatrice con perdón y sin olvido la tragedia colombiana?, ¿que solo con una sólida formación ética es posible identificar la felicidad con la esperanza en tiempos difíciles, existencialmente difíciles?

En definitiva, por lo menos se debe profundizar en tres aspectos sobresalientes, que son: 1) si la institucionalización de la educación moral en la escuela y desde el Estado configura ideológica, política y económicamente un determinado perfil de ser humano, en consecuencia, ¿qué tipo de orientación en la acción moral tienen las personas perfiladas de esta manera?; 2) en razón de lo anterior, ¿cómo puede comprenderse críticamente el estado actual de la ética y la moral? y 3) conviene delinear siquiera una ética crítica, ciudadana y deliberativa que responda a las problemáticas de una sociedad vertiginosamente cambiante en aspectos éticos y morales.

En este sentido, no se puede avanzar en esperanzas utópicas sin la mirada al espejo retrovisor de nuestra historia que refleje la manera en que formó nuestra identidad y nuestra cultura, incluso que muestre cómo configuró males tan creativos y llenos de innovación. Así, para conducir el vehículo de nuestra existencia y en nuestro presente, mirando hacia adelante, no podemos descuidar esos espejos retrovisores que nos orientan y nos señalan caminos ya recorridos, unos correctos, otros inadecuados, pero que fueron senderos asumidos y que no se pueden evitar o más aún, eliminar. Por ello, es tan importante profundizar en el primer aspecto enunciado. Con estos elementos, seguramente podremos asumir lo que hay enfrente del espejo, es decir, lo que es la realidad.

Comprender, entonces, el segundo aspecto no es simplemente un estado del arte, un diagnóstico o simplemente el planteamiento de un problema. Realmente, es más que eso. Es hacernos verdaderamente conscientes de lo que somos, dónde estamos, qué hemos hecho con nuestra manera de ver y convivir en el mundo; es más, tiene que ver con la capacidad de recuperar la sensibilidad: es ingresar reflexivamente a aquellos muros que históricamente nos bloquearon la sensibilidad o, mejor, nos educaron la insensibilidad. Solo cuando nos demos cuenta de aquellos mecanismos que nos han vuelto insensibles, podremos vislumbrar qué perspectivas éticas podemos plantearnos. Con estas pistas, nos lanzaremos a soñar, esto es, a siquiera anticipar la cuestión de las prospectivas éticas ante un mundo con democracias débiles, con actitudes acríticas o con el riesgo de que otros tomen decisiones por nosotros.

¿Los constructos que se den alrededor de estos aspectos han de aprehenderse como la búsqueda de la anhelada cura de todos los males, es decir, la esperanza en tiempos de posconflicto? ¿Serán felicidad y esperanza lo mismo o, simplemente, cada una en su sitio, sin relación, sin vínculo? Esto realmente corresponde a la propuesta de una ética en tiempos de posconflicto o, mejor aún, de una nueva formación para una nueva ética en tiempos de una nueva plataforma, desde la cual las generaciones futuras tendrán que construir su presente y su porvenir. Estas son las *novedades*, y como tales siempre serán arcanas, oscuras, incognoscibles para unos e inteligibles para otros; todo cambio de paradigma es peligroso y sospechoso; los crédulos se refugiarán en

una profunda fe en esta esperanza, los incrédulos tendrán su confianza puesta en sus pronósticos, al fin y al cabo, comparten alguna fe. ¿Podríamos anticipar desde nuestro hoy como será el mundo ético en 60 años? Si somos la consecuencia de 60 y más años de un mundo relativamente ético, de un conflicto interno armado, ¿no será posible asignarle ya no objetivos a la violencia, sino objetivos a la esperanza? Ojalá estas líneas sean lo suficientemente claras y aterrizadas para lograr hacer esto: dejar de pensar en función de la eliminación de la guerra, del conflicto, de la muerte, para pensar con acciones en función de un tránsito donde podamos caminar, ya no entre casquetes de proyectiles, sino entre verdaderas semillas de esperanza y del logro real de lo que ha querido todo ser humano, incluido el colombiano: ser feliz, estar feliz.

I. CRÍTICA A LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN MORAL

Es menester presentar en las siguientes líneas un panorama general de las imágenes que se despliegan cuando observamos nuestra historia. Si nos negamos a detallar esas imágenes, volveremos a caer en la falsa conciencia de ir hacia *adelante*, sin detenerse un poco en su *atrás*. Esto no implica repetir una historia fría o inerte, al contrario, es vitalizar lo que creemos que ya murió, cuando en realidad sigue vivo en nuestras maneras de pensar, en nuestros modos de actuar con los otros, en las formas de entablar interacciones mediadas por el lenguaje, en la manera como interpretamos el mundo circundante y hasta en la representación de nuestro propio yo. Las tres imágenes de nuestra historia bien se pueden sintetizar en: 1) la formación moral recibida desde la fundación de nuestra República, en tiempos de una tardía experiencia ilustrada en el siglo XIX y XX en nuestro territorio; 2) los temores que dejaron marcado el siglo XX en el mundo que se han replicado o reproducido en las tierras de Latinoamérica y 3) una continua justificación de una moral sin ética o de muchas éticas sin moral.

1.1 Apuntes para una crítica propositiva a la formación moral de la educación tradicional

Ningún modelo educativo del pasado debe satanizarse, por más de que en el presente se le encuentren falencias o extremos denigrantes, pues respondió a la forma de enfrentar el mundo

de su momento. Así, una crítica propositiva a la *educación tradicional* pretende evidenciar el tipo de ser humano que se deseó formar en una etapa determinada, con circunstancias también muy específicas, con realidades complejas, con actores educativos inmersos dentro de un tejido epistémico y práxico de relaciones, propio de la moda de la época. La denominada educación tradicional tuvo su ‘cuarto de hora’ en la historia de la humanidad, al igual que en la del continente americano y del latinoamericano, especialmente.

Desde la *paideia* griega hasta la educación mediada por las TIC que se nos propone en el siglo XXI, se ha pretendido la formación del espíritu humano en su plena extensión, desarrollando todas sus dimensiones. Todos los modelos, enfoques o tendencias educativas y pedagógicas buscaron, y buscan, la formación del ser humano en su integralidad.

Pues bien, la mirada al espejo retrovisor no necesariamente debe evocar los orígenes de la humanidad y de la educación que le dio forma, pero sí de un periodo que es imperativo tener presente. Como pueblos avasallados por Occidente, o mejor, por la occidentalización europea que padeció lo que hoy conocemos como América –especialmente América Latina– en la apertura del siglo XVI, somos, queramos o no, hijos de una confrontación entre civilizaciones; más allá de vencedores y vencidos, somos herederos de una violenta confrontación cultural. Y, al ser cultural, irremediablemente es un enfrentamiento entre cosmovisiones totalmente opuestas, porque las maneras de ver e interpretar el mundo, incluso de actuar en él, son dadas por la *educación*, ya que esta es la que comunica *cultura*. Esta comunicación no fue para nada consentida, fue violenta, agresiva, feroz, inimaginable para los ojos de los que hoy queremos ver la imagen proyectada en el espejo de la historia. Por ello, es importante conocer qué clase de educación recibieron a través de Occidente estas tierras centro y sudamericanas.

1.1.1 La autoridad moral del cristianismo y de la Iglesia

En el trascurso de la historia de Occidente, aparece primero una constante que irrumpiría en la forma de comprender el mundo y sobre todo de actuar en él: la aparición del cristianismo primitivo y luego la fuerza de la *patrística* y las diferentes etapas de la *escolástica* medieval. En lo que históricamente se conoce como la Edad Media, estas dos últimas manifestaciones religiosas se erigen directamente sobre la institución del cristianismo: la *Iglesia*. De esta forma, se instaura una nueva *cultura* generada por un conjunto de doctrinas y verdades con sus diferentes componentes de fe; es más, en tiempos de la patrística y bien entrada la escolástica, el *bautizado* estaba sujeto al evangelio, a la tradición y a la doctrina y no inversamente. El nuevo esquema

del pensamiento instaurado por la Iglesia permeó inevitablemente el comportamiento moral de los bautizados.

En este sentido, durante un periodo más o menos importante que cubre la aparición de los neoplatónicos Plotino (204-269) y San Agustín de Hipona (334-430) hasta el neoaristotélico Santo Tomás de Aquino (1225-1274), la Edad Media estaba influenciada fuertemente por el neoplatonismo; solo con las reflexiones tomistas se abre una cosmovisión novedosa del mundo divino, humano, moral y político, ya que la obra de Santo Tomás de Aquino, aparte de estar fundada por un riguroso estudio directo en la obra de Aristóteles, lograría una ingeniosa síntesis dialógica entre razón y fe –distanciadas irremediablemente por el agustinismo neoplatónico–, situación que marcaría contundentemente las prácticas morales del momento e incluso las del siglo XXI cuando todavía se insiste con fuerza (Castellote, 2002, p. 197).

Así, una y otra fuerza, el neoplatonismo de Plotino, San Agustín de Hipona, San Anselmo y sus demás representantes y el neoaristotelismo de San Alberto Magno y especialmente de su discípulo, Santo Tomás de Aquino con otros seguidores, formarían moralmente toda la Edad Media: desde el cierre de la patrística hasta la gran fuerza de la Iglesia católica como institución educativa, económica, religiosa y política con la suficiente autoridad moral para dirigir los destinos del mundo que se abría ante sus ojos. Veamos esto con algún detalle.

Con Plotino, de la filosofía helenístico-romana se sospecha y apunta a una trascendencia diferente a la abstracción o al intelectualismo, una forma disímil de enmarcar todo proyecto de felicidad concretada en actos humanos, es decir, a la concepción de divinidad, pues todo cuanto rodea al ser humano –inclusive sus actos mismos– es limitado, efímero, terco y, en dados casos, fatuo y torpe. Habría que negar todo aquello que se acaba o muta por aquel que no es así. La divinidad es lo infinito, lo ilimitado, lo inefable, lo informe, lo indivisible, lo inespacial y lo intemporal. Estas categorías aplicadas al concepto que tenía de dios (fruto de la reflexión filosófica, no es el Dios de los cristianos, ni siquiera es el dios de los mitos antiguos), definen la dirección del pensamiento y del comportamiento humanos; es hacia este estado donde debía dirigirse todo acto humano, pues era la garantía de solidez o de posibilidad, no de inestabilidad o finitud.

Así, Plotino asumirá un desapego del individualismo, del reduccionismo o dilatación de la sensibilidad, del psicologismo y del idealismo fundado en Platón; del individualismo a las virtudes sociales, valorables, de justicia, de sabiduría; de lo sensible a la templanza; del psicologismo al yo espiritual y del idealismo al olvido de todo, solo por seguir al Uno, o sea, Dios. Bajo este contexto neoplatónico del pensador, crece la naciente experiencia del cristianismo. Todas las propuestas anteriores si no caducaron, se censuraron, se persiguieron o, en fin, no suplieron la necesidad

intelectual, emotiva, política, económica o social de la felicidad, y por ello, con el paulatino y estratégico surgimiento del cristianismo, se va llenando este vacío, por decirlo de alguna manera, que el edificio intelectual griego había dejado el hecho de concebir una idea diferente o dimensión novedosa de acceso a un trascendente que proveyera felicidad.

Pues bien, *grosso modo*, el pensamiento judaico en proceso de cristianización de la iglesia naciente de las primeras comunidades fue entrando en el escenario no solo del pensamiento, sino de la economía, de la estructura social, en fin, la fuerza de la espiritualidad de Oriente, del Oriente semita, de orígenes hebreos, hace su aparición con especial cariz cristiano. Esta situación, junto con las ideas de Plotino, comenzó a ser el terreno necesario para que el cristianismo se convirtiera en aquella fuerza, esperanza, justificación o anhelo de felicidad, en un mundo convulsionado como fue en tiempos de la caída del gran imperio romano con sus diferentes emperadores, etapas e intensidades.

Las ideas de Plotino se convirtieron en el terreno abonado para los significativos aportes de San Agustín; en especial, cuando aquel arguye que el alma no solo tiende a lo inteligible por la fuerza del intelecto o de la razón, sino que el alma lo quiere, es la voluntad que lo desea. Así, San Agustín asumirá que lo ético es la voluntad: “La voluntad es todo el hombre. La voluntad está siempre presente; aun, los movimientos del alma no son otra cosa que la voluntad” (Hirschberger, 1997, p. 309).

Por lo tanto, la acción humana no se reduce a un acto del saber bien, sino fundamentalmente es un acto de la voluntad; se produce muy dentro del ser humano, en lo que la tradición hebrea llama “el riñón” (lo que en Occidente equivaldría al “corazón”), pues allí se cultiva y se trasciende en el amor. Ahora bien, no es una figura sentimental, emotiva o netamente intimista, es una forma muy oriental-semítica, es decir, es existencial, es un acto que viene de las entrañas, es la capacidad humana de orientar todas sus acciones e intenciones con base en el recto amar y en un recto querer: “Ama, pero fíjate en qué es lo que merece amarse” (Hirschberger, 1997, p. 309).

Así, no es más bueno el que se sabe mucho, sino el que mejor adecúa su voluntad a la voluntad de Dios que es amor. Es la ética de la voluntad; la teoría del amor en relación con la voluntad se funda en el no imperativo para amar: no existe ninguna ley que ordene amar ni ninguna que obligue a desamar. Entonces, la voluntad radica en el acto mismo de la recta elección, de elegir el objeto del amor sobre el cual se extenderá toda la voluntad, es más, quedará subsumida a ese objeto elegido. “Amor consumado es consumada justicia; amor cumplido es suma felicidad. Sólo (sic) en el recto querer está la paz del alma, sobre la que una y otra vez habla este inquieto San Agustín” (Fischl, 1974, p. 139). Pero en unos pocos años esta idea será revaluada por el mismo Agustín de Hipona.

El ideal anterior es releído por el santo en mención, al conocer de fondo la doctrina del pecado original. Ya no es tan optimista su ética del amor y de la voluntad. El pecado de Adán que se describe en el libro del Génesis y luego con San Pablo en la *Carta a los Romanos* lo obligará no necesariamente a replantear sus posturas, pero sí a enriquecerlas. El hombre no es capaz, por pura voluntad propia, de tomar decisiones hacia el amor y desde el amor. Está ya corrompido en su pensar, en su voluntad, en su ser total, por ello, ya Dios había dispuesto su salvación.

Es la llamada doctrina de la predestinación. ¿Es libre el hombre?, ¿Si Dios sabía de antemano de la voluntad del hombre pecador, para qué le concedió la libertad? O mejor, ¿no podría Dios, sabiendo qué débil es el hombre, alejarlo de aquello que lo hace caer en pecado o sencillamente conducirlo para que no lo haga?, ¿qué sentido tiene anticipar la salvación del hombre, sabiendo Dios de antemano que este es pecador, que caerá en el error, no es un juego donde el hombre es un juguete de la divinidad? ¿Peca! Yo te salvo. ¿No es una ironía? La idea que recobra San Agustín es la de las dos formas o tipos de libertad que tienen los seres humanos. La libertad psicológica, la que le posibilita tomar decisiones acerca de las circunstancias propias de la vida y la libertad moral que se ajusta en el orden de acciones buenas de corte sobrenatural o espiritual, que fue la que perdió en el pecado original.

Y para ello, Dios le anticipa el estado de *gracia*, es decir, la posibilidad de entrar de nuevo en esa libertad. La humildad, entonces, que es la actitud contraria a la soberbia y desobediencia de los primeros padres en la Creación; es la que posibilita estar atados a esa gracia que nos retorna la libertad en la toma de decisiones sobrenaturales hacia lo bueno y lo recto.

De San Agustín de Hipona a Santo Tomás Aquino se da un salto bastante interesante. Pero lo importante es resaltar que uno y otro son íconos de la filosofía o pensamiento cristiano y, por otro lado, expresan las formas de pensar opuestas que convergen en una misma intención de base: solidificar de algún modo la doctrina cristiana con argumentos lógicos, coherentes, válidos y verídicos (categorías dadas por la filosofía), pues el primero se fundamenta en un neoplatonismo, y el segundo, en un neoaristotelismo. Por ello, resulta conveniente remontarse a las ideas fundamentales de Platón y Aristóteles, cada vez que San Agustín y Santo Tomás avanzan en sus aportes.

Pues bien, en Santo Tomás aparecen cuatro ideas fundamentales que giran alrededor de la moralidad: 1) el postulado: “Todo ser es bueno”, 2) los elementos de la moralidad, 3) la virtud y 4) la ley. El postulado se fundamenta en que la naturaleza como tal es buena en sí misma, pues todo lo creado posee la cualidad de bondad o de perfección; es impensable e irreal que existan entes naturales que no lo sean, pues lo que hace a la naturaleza es que sea y lo que es, es bueno:

“la bondad de cada ser consiste en que comparte conforme a su naturaleza” (Hirschberger, 1997, p. 309). Quien obra conforme a la naturaleza obra bien, ya que se ajusta al orden de la naturaleza misma y, por tanto, a la voluntad del Creador de esta que es también pura bondad. En el caso propiamente del ser humano, al hacer parte de la naturaleza, de por sí es una obra buena, pero por ser racional y por su intuición es un ser ético y, por tanto, su naturaleza racional lo constituye en norma suprema de la ética.

La segunda idea, los elementos de la moralidad, pondrá sobre la mesa la manera como esa naturaleza racional –que es norma suprema de la ética– direcciona las acciones humanas para que sean buenas: a) los actos han de ser intrínsecamente y/o de origen buenos, o sea, conforme a la norma moral, por lo que los actos malos no surgen o no pueden hacerse buenos por nada; b) siguiendo a Aristóteles, el fin de todo acto es también bueno y/o un fin bueno puede hacer bueno a un acto indiferente y c) como las circunstancias: el lugar, el modo, el tiempo, etc. pueden modificar la cualidad moral de la acción, estas deben ser buenas.

El tercer aporte es en relación con la virtud. Esta se encuentra en medio de dos vicios opuestos (defecto y exceso), persistiendo en que las virtudes morales están sobre las intelectuales, pues solo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida (Hirschberger, 1997), ya que en todo ser humano existen gérmenes de virtud. Así, entonces, la virtud es un hábito bueno que se forma por la frecuente repetición de actos de la misma especie (Fischl, 1974).

Por último, la consecuencia social y comunitaria de la moralidad: la ley. Dios ha puesto una impronta en cada ser humano: la ley moral natural que depende y participa de la ley divina. Así, todas las leyes de los hombres tienen su razón divina, pues participan de la divinidad por la marca en cada ser humano. Por lo tanto, la legislación que rige la comunidad de hombres, fundada en la ley divina e impresa en el corazón humano como ley moral natural ha de ser el criterio de ordenación hacia el bien común. Esta huella divina en cada ser humano “tiene lugar por medio de la conciencia, que es la norma subjetiva de nuestro obrar y, por ende, es siempre inmoral obrar contra la conciencia” (Fischl, 1974, p. 196).

Así, entonces, Santo Tomás es considerado uno de los antecesores que, ante el obrar moral y la libertad humana, inserta estructuras subjetivas y objetivas, formación y autoridad sobre la voluntad, ejecución y consecución, distinción de medios y fines, distancias entre aspiraciones y deleites, impulsos e incitaciones y la importancia en el discurrir de las circunstancias. Y sobre esta estructura, seguidores y opositores, modernos y contemporáneos, siguen arguyendo, con críticas a favor o en contra, la importancia de su sistema.

1.1.2 La apertura de un nuevo espíritu humano

El Renacimiento fue la apertura definitiva para que la Modernidad ingresara a la historia de la humanidad. La Modernidad, entonces, sería la edad adulta de una historia fuertemente marcada por la moral religiosa, por voluntades externas, dominios tiranos y sobre todo por la direccionalidad del pensamiento humano bajo criterios absolutistas, en sus diferentes territorios, doctrinas y sistemas económicos, políticos y religiosos. Es la época de los grandes inventos, de avances científicos y técnicos, de revoluciones sociales en la búsqueda de la fundamentación, argumentación y aplicación de conceptos como libertad, igualdad y fraternidad, materializados en los derechos del hombre y del ciudadano y otras revoluciones en el hallazgo de los otros derechos. En el Renacimiento, la idea de sociedad sigue apoyándose en la categoría tradicional de la polis, es decir, no hay nada nuevo bajo el sol, citando a Maquiavelo (Heller, 1980), pero acaba con más de mil años del sistema feudal para entrar en la libertad predicada por los burgueses, hoy capitalistas. Sin embargo, la pobreza y los pobres, la injusticia y los injustos, la inequidad y los inequívocos siguen aún con mayor presencia en la sociedad, pero con la esperanza viva del cambio.

El Renacimiento actúa como mediador o negociador, procurando crear la tendencia hacia la filosofía, la ciencia, la técnica y sobre todo un nuevo ímpetu moral; la herencia que recibiría la Modernidad sería fundamentalmente el interés por el concepto de verdad, pues una idea, una experiencia, un invento, la Revolución Industrial o la Revolución francesa (sociopolítica), etc. son realidades palpables que se resumen en su veracidad. Por esto, la Modernidad, aunque se centra en la razón, busca ineludiblemente la respuesta al interrogante: ¿qué es la verdad? Ahora bien, aunque el problema de la verdad ha sido permanente en la historia de la filosofía, y tema importantísimo en la filosofía de la historia, es en la naciente Modernidad donde se problematiza, se convierte en tema de discusión y replanteamiento; es una revolución necesaria al estilo del giro copernicano.

Aun así, el tema de la verdad, desde los tiempos de la gran filosofía griega clásica, se movía en reflexiones sobre el cosmos, el conocimiento, la naturaleza, el hombre, la política, la ética, entre otros objetos de estudio, en un péndulo oscilante entre idealismos y realismos, de un Platón a un Aristóteles (en la filosofía clásica o socrática), de un Plotino a unos peripatéticos (en la filosofía posclásica) o de un Agustín de Hipona o neoplatonismo a un Tomás de Aquino o neoaristotelismo (en el pensamiento medieval), de un Descartes a un Hobbes (en los inicios de la Modernidad). Pero, sin duda, con Descartes se abriría la reflexión moderna, por un lado racional y por otro empírico. Descartes procuraría con su nuevo método poner en el lugar prioritario a la

razón, única capaz de no entrar en duda sobre sí misma, y en consecuencia sobre el sujeto que la posee. La reacción no se hizo esperar.

El interés moderno, como la ilustración, el enciclopedismo y el humanismo, marcaría un propósito común: la razón. Esta sería capaz de conocer, pues quien conoce domina y quien domina puede crear, aunque a veces destruya. Pues bien, emerge el racionalismo que se preocupa por desarrollar el conocimiento completo de todas las cosas en un sistema de perfecta lógica, desprendida de ciertos principios claros y evidentes, sin tomar en cuenta la realidad concreta; así, todo es observado desde el ángulo de su posibilidad y racionalidad, y con ello la necesidad en el orden del ser sin que intervenga lo “dado” como hecho.

No obstante, otra corriente fundamental se edificaba, el empirismo, que cortaría con cualquier interés metafísico (cartesianismo) como el de las verdades eternas e inmutables. El empirismo se radicalizaría en la experiencia, única generadora de conocimiento en el sujeto y que decidiría la verdad del valor, del derecho, de la religión, de la ética y de la moral, etc.; y como la experiencia nunca encierra límites, entonces, la verdad que de ella se desprende es relativa y perecedera, no como la concebía Descartes: absoluta, eterna e infinita. Además, el empirismo confiaría absolutamente en los sentidos (Aristóteles), pues, en su entendimiento, son las únicas herramientas del ser humano para acceder a la construcción de ideas.

Ante la polarización de estas dos corrientes, aparece una que intentaría sintetizarlas y utilizarlas mutuamente y para beneficio compartido, el criticismo. Manuel Kant llamaría crítica (no en el sentido de la expresión corriente) a la investigación detallada y minuciosa de un tema, en este caso de la razón pura y de la razón práctica; la primera hace referencia a las condiciones de posibilidad del conocimiento y la segunda, a todo lo que se refiere a la moral, tratando de entrever que la razón práctica puede llegar a conducir el comportamiento humano como la razón pura conduce el entendimiento.

1.1.3 De la conciencia moral

Los grandes enfrentamientos de orden político, epistemológico y ético entre racionalismo y empirismo fueron dando origen y conceptualización a nuevos elementos como norma, valores y conciencia. Con lo recorrido hasta este momento, se ha consolidado un modelo de estructura moral de los sujetos, por un lado, personal y otro lado, suprapersonal. En el aspecto personal, se establecen criterios para actuar, para forjar actitudes y fortalecer el carácter, y en el suprapersonal, se inserta el carácter objetivo o de objetividad que se interioriza en la conciencia. Ahora bien,

aquello que trasciende el ámbito personal y que de alguna manera está por encima de lo subjetivo lo conforman las normas y los valores que son necesarios para la constitución del Estado, la sociedad y el individuo —que era la intuición de Platón, unos cuantos cientos de años atrás—. En cuanto a los valores, estos poseen unas características especiales: de un lado, trascienden las normas, es más, las justifican; los valores les dan forma, desde los valores se establece el criterio de humanidad y perfección y siempre serán fundamento de crítica a los cambios de la sociedad. En este sentido, los seres humanos se motivan en la acción por los valores. Estos subyacen en los elementos de la cultura. La sociedad y el individuo crean escalas de valores de acuerdo a la importancia y a la necesidad (Bojacá, 2000).

Por lo tanto, las normas sufren modificaciones en razón del establecimiento de una escala axiológica o de valores que bien puede tomar dos caminos para su ejecución: que las normas se ajusten rígida o flexiblemente. Rígidamente, que al sufrir cambios significativos tomen el riesgo de estar por encima de los valores y por ende caer en ambientes que rasguen con la heteronomía moral o moral autoritaria. Flexiblemente, que sean medios o se asuman como tales y los valores se apoderen personalmente, que sería el ideal de la autonomía moral. En consecuencia, cuando se personalizan estas normas y estos valores, aparece, pues, la conciencia moral (Habermas, 1985).

La conciencia moral, entonces, no es un sentimiento ni una facultad especial ni un elemento arcano de la personalidad. De acuerdo a lo argumentado, es la racionalidad de la acción moral, es decir, es el juicio de la razón acerca de la moralidad de las acciones; igualmente, es el producto del uso de la razón moral: por lo que la conciencia testifica, obliga, excusa y hasta atormenta. De hecho, según Santo Tomás (Cárdenas, 2007), el sujeto actúa racionalmente cuando tiene en cuenta fines, medios y circunstancias, si examina la moralidad en sí misma de la operación realizada o que piensa realizar y desde los principios y normas morales consensuadas por la evolución de la historia y de la sociedad en la que se desenvuelve. Pero actuar correctamente no implica hacer lo correcto, pues es la conciencia moral la que obliga a que la misma conciencia sea recta, de lo contrario, se justificaría el asesinato de cualquier persona solo porque la conciencia del asesino así lo juzgó correcto.

En definitiva, la conciencia moral es una capacidad en la que se hace presente una conciencia psíquica. Es decir, es la capacidad para saber, discernir y juzgar la bondad, maldad, licitud, ilicitud, validez, invalidez, veracidad o no de las acciones. Aquí se retorna un poco a los postulados de los socráticos: no se puede juzgar nada si antes no hay un entendimiento o un conocimiento sobre la cosa que se va a juzgar, por ello, la conciencia moral consiste en caer en la cuenta, saber conocer, saber sentir y saber juzgar.

La conciencia moral es, por tanto, descriptiva porque caracteriza el obrar humano, causas, consecuencias, formas, modos y circunstancias; es normativa porque ajusta normas, valores y juicios sobre lo correcto o no de una acción y es judicativa porque enjuicia para señalar, condenar, excusar, liberar o aprobar. Ya tenía Kant razón al considerarla como máximo tribunal.

1.1.4 De la formación moral y el sistema económico capitalista

Ante el escenario de la filosofía moral dado por el sistema educativo de la Europa en plena creación de los Estados nacionales desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, en la fase comercial del capitalismo aparece la necesidad de formar una clase especial de población, la económicamente fuerte: los comerciantes. Una época de luchas filosóficas e interpretaciones del mundo, pero especialmente aquella que solicitaba ser práctica, capaz de coincidir con la lucha del comercio. Para ello, por ejemplo, Thomas Hobbes dejó su huella indeleble.

La comprensión del mundo que ofreció Hobbes era creíble en tiempos de la lucha comercial: un bien general o público como voluntad pública es ilusión de la imaginación; solo existen individuos que desean vivir y gozar de protección para sus medios de vida (Sabine, 2010). Los ideales románticos sobre todo de la Europa continental se desvanecían ante la interpretación hobbesiana del mundo, más en la protección del individuo como ser concreto. Así, su teoría del egoísmo pasó del plano meramente moral a los planos político, económico y comercial y, obviamente, al plano de formación de sujetos con este perfil, ese necesario para la sociedad comercial que emergía vertiginosamente.

Esta mirada sobre el ser humano coincidía muy bien con el ideal del comerciante, por consiguiente, el de la posesión del mundo como tal. Y ¿qué institución podría formar este tipo de ser humano? Pues la educación, en sentido general. Los retos eran grandes: incluir en las pretensiones educativas las tensiones de los nuevos hallazgos geográficos, nutridos de materia prima para vender y comprar en esa Europa comercial que se fortalecía paulatinamente gracias a las riquezas de los territorios descubiertos, conquistados y colonizados. Las novedades que traía el nuevo mundo no se redujeron a lo meramente comercial, sino que todas las acciones se concentraron en una Europa más grande, que se extendía más allá de las temibles Columnas de Hércules en los océanos, y una de ellas era la educativa. Se fortaleció, entonces, la formación de la nobleza, de la clase comerciante relativamente nueva, de los funcionarios del Estado, los religiosos y los militares, toda vez que el adoctrinamiento era necesario para el convencimiento de que estas nuevas circunstancias respondían a la disposición divina.

Con la incursión del capitalismo, se abren nuevos intereses comerciales: lo mercantil, que ya era naciente en la Baja Edad Media, las transacciones comerciales o financieras, entre otros. Pero es de mayor impacto la fase industrial del capitalismo. Por ello, no demoró en instaurarse y con ella el matrimonio con los ideales de democracia, esto es, de la responsabilidad del ciudadano para con el Estado que lo protege; y la protección del ciudadano cuesta. Por tanto, la educación se orientó, ya no solo a los pudientes comerciantes, nobles, curas o militares ni a los altos ideales de una ilustración academicista, sino a las necesidades de mano de obra barata y bien preparada para operar las nuevas máquinas creadas por aquellos científicos, nietos de los burgueses. La escuela debía garantizar parte de la materialización de los ideales industriales del binomio democracia-capitalismo.

La educación, entonces, debía propender por el progreso de la nación y para ello era importante proteger la industrialización. Esto se lograba gracias a la instrucción y poca ilustración académica en la formación de trabajadores esenciales por su lugar de operarios dentro de un sistema industrial. El sentido de la educación, por tanto, era formar al *Homo faber* capaz de mover la industria.

El gran desafío educativo se basaba en la apertura de diálogos entre la ciencia y la técnica, en aras de acoplar a los sujetos dentro del sistema socioeconómico que se instaura en el siglo XIX. Con este tipo de educación, se establece la más vertical relación en la jerarquía social: la formación de la clase gobernante que debería centrarse en la administración, la planificación y el derecho, pues sería la que tomaría las decisiones para el progreso del Estado, y la formación de la clase empresarial, técnica, operaria u obrera, pues sería esta la que materializaría dichas decisiones. Los demás, si no aportaban al sistema, sencillamente eran excluidos.

Allí, el sistema económico: capitalismo; el sistema político: democracia; el sector de la producción: la industria; la mano de obra barata: los operarios y el sistema educativo: técnico-laboral jugaban un papel fundamental para el logro del progreso de la nación. Sin embargo, fue la época de mayor analfabetismo de la historia, del nacimiento de las brechas más profundas entre ricos y pobres y, sobre todo, de una educación excluyente (Ramírez, 2014).

La sociedad industrial avanzada (Marcuse, 1993, p. 19) —fruto indiscutible de la ciencia y la tecnología, producto a la vez del paradigma empírico-analítico o neopositivista— se erigió como la más grande obra de la razón y del sentido del progreso humano; se estableció como punto de referencia de la pretensión de poder sobre el mundo complejo que se fraguaba en los proyectos de nación en la Europa de finales del siglo XIX. Los matrimonios entre democracia y capitalismo, entre ciencia e industria, entre conocimiento y dominio de la naturaleza, entre política y tecnología fundamentarían la apertura del siglo XX.

El papel de la educación moral en estos contextos, especialmente en el ambiente europeo entre los siglos XVIII y XIX, estaba polarizado, confuso e inserto en varias propuestas filosóficas, científicas, económicas y sociales. La educación en general y la pretensión de la formación moral no podían desarticularse de este contexto, es por ello que la (...)

[...] tendencia pedagógica se preocupa por acciones discentes centradas en el cumplimiento de las normas institucionales en el orden disciplinario y por la reproducción de los contenidos transmitidos por los docentes y en su estricto orden secuencial de organización. Por tanto, la concepción de independencia en los estudiantes se refiere más al ejercicio de control de los conocimientos que el estudiante hace en términos de acumulación de estos, de manera que la evaluación se basa en contenidos de los cuales el alumnado debe dar razón de manera precisa, exacta y completa (...). El profesor ejerce su autoridad moral sobre los estudiantes, en tanto que el poder que le enviste por sus conocimientos le asegura un lugar moralmente superior, por lo que el principio de disciplina y obediencia es fundamental en el componente relacional, limitándose a lo estrictamente académico, desplazando otros intereses como lo afectivo o emocional. Por ende, toda relación anómala ha de ser reorientada por el profesor con ímpetu impositivo y coercitivo, con tal de no perder la autoridad con fugas de indisciplina o desobediencia. (Murcia y Puin, 2014, p. 64)

Es cierto que la formación moral en la escuela tradicional a finales del siglo XIX e inicios del XX pretendía la educación de sujetos capaces de autorreconocerse en el avance de la ciencia y la tecnología, de verse insertos dentro de este sistema y solo dentro de esta cultura científica el sujeto sería capaz de progresar y con él, la sociedad en general. Sin embargo,

[l]a crítica a este sistema positivista de pensamiento es la exagerada confianza y fe en la ciencia que trajo otras consecuencias terribles para la sociedad; por ejemplo, la materialización del conocimiento científico en tecnología bélica, manifiesta en el uso de armas para hacer el mayor daño posible, o de destrucción masiva. Como trasfondo de esto sin lugar a dudas está el conocimiento científico: la teoría cuántica, la bomba de hidrógeno, las experimentaciones genéticas en los campos de concentración nazi, todo ello en el marco de las guerras (Murcia y Puin, 2014, p. 74).

Estas y otras condiciones educativas sobre la formación moral impartida en Europa, y también desarrollada en América Latina desde luego con sus diferencias significativas, fueron

las que generaron las causas directas para la construcción de un sujeto que actuaría como líder político, económico y militar en la primera mitad del siglo XX. La apertura del siglo XX puede dar fe de ello. Los conflictos internos en diferentes naciones entre 1900 y 1920 serían el detonante para las confrontaciones mundiales que se desarrollarían desde 1914 hasta finales de los años 50. Solo para citar algunos ejemplos, aparece en el escenario internacional el surgimiento de naciones líderes no europeas como Estados Unidos y Japón, a la vez que los conflictos internos en las naciones latinoamericanas: Guerra de los Mil Días en Colombia (1899-1902), guerra del Acre en Brasil (1899-1903), entre otros. La segunda revolución industrial al generar el cambio tecnológico pondría a los dueños de los medios de dicha producción a disputarse su lugar económico y financiero en el mundo –como Alemania sobre la hegemonía británica– tanto en términos industriales, comerciales, financieros, como especialmente bélicos o armamentistas.

También es importante resaltar, en pleno siglo XX, la aparición del colonialismo como figura de dominio industrial sobre naciones cuya economía se basaba principalmente en el sector agropecuario, pues estas se constituirían en su materia prima. Los llamados imperios industriales y comerciales iniciarían su búsqueda de dominio sobre naciones menos desarrolladas en regiones latinoamericanas, mediorientales, indias, africanas, entre otras. Las potencias imperialistas desarrollaron economías cerradas en sus colonias, ocasionando en primer lugar una atroz disputa por territorios y posteriormente, cuando la partición estaba prácticamente hecha, creando la guerra de aranceles.

Estos elementos ofrecen un panorama que bien puede presentarse como la plataforma desde la cual se erige un tipo de ser humano capaz de crear guerras, confrontaciones y la más denigrante acción político-militar para eliminar todo lo que pueda obstaculizar los ideales de dominio de uno sobre el otro. Es este concurso de condiciones el que, directa o indirectamente, actuó como mecanismo de represión de la autonomía y autodeterminación de las naciones, de los gobernantes y, consiguientemente, de los ciudadanos. Incluso, Leonardo Boff hace una importante denuncia al respecto:

El límite fatal del *ethos* que busca estriba en haberle reservado poco lugar al otro. El paradigma occidental siempre tuvo dificultades con el otro. Por eso, lo incorporó, lo sometió o lo destruyó. Negando al otro perdió la posibilidad de la alianza, del diálogo y de un mutuo aprendizaje con él. Triunfó el paradigma de la identidad sin la diferencia (Boff, 2003, párr. 3)

Este paradigma echó raíces en las profundidades de la cultura europea hasta bien entrado el siglo XX, unos por el destino manifiesto, otros por la necesidad de purificar la raza aria, algunos

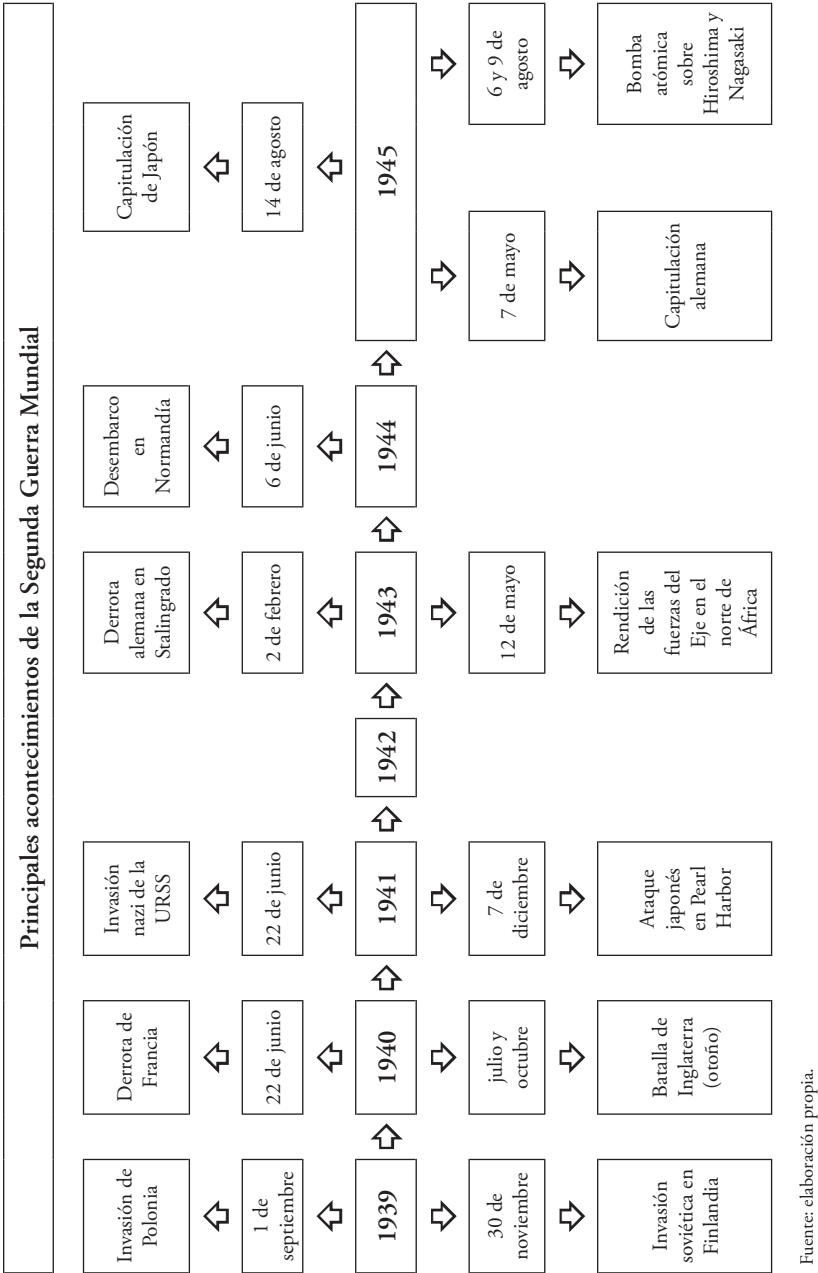
por el colonialismo que les aseguraba materia prima, otros tantos por la conquista religiosa en aras de justificar el poder político y económico de una estructura espiritual milenaria, en fin, la diferenciación excluyente fue (y aún lo es) un fuerte mecanismo o dispositivo para someter o, en dados casos, eliminar al otro.

Sin ir tan lejos, en la actualidad seguimos temiendo por el porvenir de los pueblos y de los ciudadanos, toda vez que moralmente se está atado a unas epistemes que someten sutilmente a los sujetos, que les inyectan miedos y terror en tiempos de incertidumbre y desdén ante el futuro. Esta misma angustia la expone Martha Nussbaum en las siguientes líneas:

Cuando las personas sienten miedo o inseguridad, cuando su nación se enfrenta a una amenaza económica o política inusual, el respeto por la igualdad resulta todavía más difícil de mantener y el consuelo de una ortodoxia se vuelve todavía más atrayente. (Nussbaum, 2011, p. 12)

Un mecanismo más que oscurece la autonomía de los ciudadanos, que manipula su conciencia, ofreciendo con discursos y narrativas demagógicas falsas salidas a las amenazas de no ver la esperanza de un plato de comida servido en la noche después de un día sin desayuno o de un día sin escuela o de una semana sin entrada económica o de una lucha a muerte por un empleo más o menos digno. Esta angustia debilita la autonomía, desdibuja la ciudadanía y, peor aún, justifica la venta de la conciencia y de la libertad al mejor postor. Estas condiciones ya las había denunciado Nietzsche en su crítica a la moral de esclavos:

Así, pues, según la moral de esclavos, el «malvado» inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el «bueno» el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre «malo» es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al «bueno» de esa moral —menosprecio que puede ser ligero y benévolo—, porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre no peligroso: el bueno es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un bonhomme [un buen hombre]. (Nietzsche, 2007, p. 260)



1.2 El temor a que Auschwitz se repita

La anterior línea de tiempo solo pretende mostrar un periodo en la historia del siglo XX que conoció la cara oculta de algunos que marcarían la memoria fatídica y trágica nunca antes vista por ser humano alguno: la Segunda Guerra Mundial. Esta confrontación bélica ha sido considerada como continuación de la Gran Guerra, pues a pesar del fin oficial que le pondría el Tratado de Versalles, no pudo cerrar su conflicto. El punto central del acuerdo consistía en la aceptación por parte de Alemania de toda la responsabilidad como causante de la guerra, lo cual incluiría la reconstrucción de Europa, disponiendo para ello de sus recursos económicos y financieros. Pero la consecuencia más grave fue la humillación internacional, la vergüenza ante el mundo de una Alemania que había sido grande económica, financiera, política, filosófica e históricamente. Internamente, estaba hundida en la pobreza y la miseria, en la hambruna, en el desempleo, inclusive en la exclusión de los mismos alemanes de las empresas e industrias, de las instituciones educativas, por parte de los extranjeros que mayoritariamente poblaron esta nación, los judíos. Esto dejaría una huella imborrable en el sentimiento nacional de patria, que fue retomado por Hitler como la mejor excusa para iniciar una segunda confrontación.

Es así como se abre un nuevo discurso, una ortodoxia esperanzadora, la de Hitler. Las condiciones que anteriormente se enunciaron como mecanismos o dispositivos donde se jugaba con la autodeterminación de las naciones, y por extensión con la autonomía de sus ciudadanos, donde la conciencia individual y colectiva dolida por aquel tratado era nutrida por estos discursos no demoró en ofrecerse como aliada de estas ortodoxias. Esas fueron las condiciones que generaron a un Hitler, a un Mussolini, incluso a sus antagonistas, a un Lenin o a un Stalin.

Es en este sentido que cobra validez el recorrido, con el espejo retrovisor de la historia, de lo que significó la formación o educación moral en lo que se ha denominado la educación o pedagogía tradicional y su injerencia en el perfil de ser humano que se fue consolidando a través de los años, y sobre todo cómo se fue construyendo el conjunto de condiciones-mecanismos que lo posibilitaron.

Pues bien, con el gran campo de concentración de Auschwitz, triunfó no la racionalidad pretendida de los intelectuales del Siglo de las Luces ni del siglo decimonónico—significativamente nombrados así por el poder otorgado a la razón, al intelecto, a la ciencia, a la tecnología y la técnica—, sino que venció la irracionalidad, la barbarie en su máxima expresión. ¿Qué pasó, entonces, con los grandes ideales de progreso y desarrollo del intelecto, la razón, la democracia, el capitalismo y la industria que se alzaron como estandartes de la máxima potencia humana, su razón?

Aquí es donde se establecen relaciones entre memoria, ética y olvido. Pero también relaciones entre educación, proyecto de vida y responsabilidad moral. El Dios que se predicó en las iglesias, en las sinagogas o en las calles, ¿dónde estaba cuando esto sucedió?, ¿Realmente Dios ha muerto?, ¿Dónde está la esperanza que se predica en tiempos de desdén e incertidumbre? Estas preguntas sintetizarían estas relaciones entre la memoria, la ética, el olvido, la educación, el proyecto de vida personal y la responsabilidad moral, pues, todo esto no es más que la búsqueda del sentido ¿Acaso no fue dado en la educación?, ¿Este no era el sentido construido en las aulas? De hecho, una de las excusas justificatorias para la eliminación judía tenía un sesgo religioso, es decir:

¿Comprenderá Dios mis dudas, en un mundo como éste? No es tanto Dios, sino el hombre quien ha muerto en Auschwitz y vuelve a lo que deja como horizonte la enseñanza de éste, que ya es un auténtico maestro, Primo Levi ha mostrado que el deber de memoria, la conservación imperativa de la memoria [...] significa la prohibición de la menor humillación. (Vargas, Gamboa, y Reeder, 2008, p. 19)

Es por ello que Auschwitz no puede ser solo un hecho más de *barbarie* en tiempos de guerra, donde se permite matar con cuidado, sino que se debe educar moralmente en contra de cualquier manifestación que repita esa *barbarie*. Pero no solamente el fenómeno como tal, sino las condiciones que generan líderes creadores de esas violencias atroces en contra de la dignidad humana. El hecho como tal es abstracto, histórico, inexistente si se quiere, porque es solo objeto de estudio frío, inerte, sin sangre en las venas, pero lo que no es permitido asumir es que se *olvide*, que se desconozca la *verdad*, que pase la vida con el dolor de la víctima sin que esta sea reconocida plenamente en sus derechos, no como un acto retórico, sino como una acción *dignificante*. Es una acción consecuente de una *política del recuerdo* (Vargas et ál., 2008) que abre el horizonte para que jamás se eduque para Auschwitz, sino en contra de Auschwitz.

Es más, la educación ha de tener esto siempre presente en su currículo: la esperanza. Es decir,

[... que] la esperanza radica en que no se repita Auschwitz; porque, exactamente, ese fatal acontecimiento no sólo representa el triunfo del totalitarismo, de la razón calculadora, del olvido del ser, sino porque es, así mismo, el símbolo de la desesperanza. (Vargas et ál., 2008, p. 21)

1.3 El riesgo justificatorio de una moral sin ética y el peligro de los solos principios

Cuando la pregunta por el estado actual del mundo se refiere al tipo de ser humano que fue capaz de llegar a los extremos de la barbarie (por ejemplo, los hechos más recientes de la historia universal como las guerras mundiales, la tortura, la esclavitud, los neocolonialismos, los conflictos nacionales internos, entre otros), indiscutiblemente se evocan conceptos como educación, ética, moral, principios y justificación. Tales conceptos no son gratuitos. Su aparición resulta de elaboraciones que no son fruto de la magia o del mito, sino que responden a la propuesta de asignarle sentido y significado a una realidad oscura o arcana, compleja e incierta, la cual necesita ser comprendida, solicita ser delimitada, nombrada de algún modo.

Pues bien, para Deleuze (2014) la filosofía es el arte de construir conceptos; es más, construye conceptos en relación con el caos que se le presenta. Por ello, construir el concepto implica concebirlo como un arte que surge de alguna manera del caos, de la incertidumbre, de la complejidad como tal. De hecho, el concepto por su consistencia interna está compuesto por otros conceptos —elaborados también de *otro caos, otras incertidumbres y complejidades*—, elementos procedentes de otros conceptos que responden a otros problemas y suponen otros planos. Los conceptos de educación, ética, moral, principios y justificación, entonces, solo adquieren significados y significatividades en razón de que los componentes-elementos que los configuran se comprenden en relación con los otros componentes, lo que argumentaría la valoración de los conceptos como totalidades atributivas dentro de un mismo sistema complejo.

La ordenación de los componentes se da según las zonas de proximidad. La primera zona está entre formación integral y complejidad, pues la primera implica la articulación de las múltiples dimensiones del *querer* formativo sobre la persona, que se comprenden dentro de la complejidad de sus relaciones sistémicas en el mismo sistema y en el mundo de la vida, y una segunda zona de proximidad se ubica entre la complejidad y las acciones concretas de los seres humanos. Es así como los conceptos de educación, ética, moral, principios y justificación se entrecruzan de manera compleja, estableciendo relaciones tanto endoconsistentes como exoconsistentes. Para Deleuze esa es la cualidad de inseparabilidad entre los componentes heterogéneos de acuerdo a las zonas de proximidad, es decir, la endoconsistencia. Al caracterizar el concepto y las relaciones endoconsistentes entre sus componentes, también Deleuze le apunta a la exoconsistencia.

En este orden de ideas, la situación problemática que se plantea con los conceptos recién enunciados se refiere al riesgo justificatorio de una moral sin ética y el peligro de los solos

principios. Parece que esas zonas de proximidad se han ido alejando con el tiempo y con las realidades que emergen en el transcurrir de las complejidades del mundo. En tiempo otrora, no había ninguna distancia entre la formación del espíritu humano y su incidencia, por ejemplo, en la vida política o de su lugar, sobre el diálogo con los contradictores. Las distancias emergían solo en términos de comprensión epistémica, pero no desde la praxis. El acuerdo al que han llegado varios pensadores alrededor de la filosofía moral es que la ética pertenece al campo de los principios u orientaciones del actuar humano y la moral a la praxis de esos principios. En otras palabras,

[e]l término ética, deriva del ethos que significa ‘costumbre’ y, por ello, se ha definido con frecuencia como la doctrina de las costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas [...] en la evolución posterior del sentido del vocablo, lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, la filosofía moral. (Ferrater, 2001, pp. 1141-1142)

Así, aunque se ha argumentado que la ética tiene origen en la filosofía griega, también comparte un origen político y es allí donde aparece el término, moral. Por lo tanto, lo moral se ubicaría en el plano práctico, pues desde un fundamento de origen, los comportamientos se ajustan a un sistema de justicia que legisla o administra las leyes, donde se premia o se castiga, dentro de una comunidad humana (Castellote, 2002). Esta distinción colabora en la comprensión más en profundidad de los conceptos de ética y moral. Así, la moral es el conjunto de comportamientos y conductas que se ajustan a la ética, es decir, al tratado filosófico sobre la moral. El riesgo justificatorio de una moral sin ética y el peligro de los solos principios, entonces, no es otra cosa que la desarticulación de la teoría y la praxis, o mejor, del distanciamiento del plano argumentativo del plano práctico, para el caso de este riesgo, de la política como acción humana.

El problema parece radicar, entonces, en el traslado de los principios éticos a las acciones morales. La pregunta por los principios orientadores de la acción humana se hace más clara: ¿realmente son los valores, normas, costumbres, tradiciones, memoria, historia, complejos, fobias, recuerdos, emociones, sentimientos, tragedias, fracasos, éxitos, entre otros, los que dirigen la vida moral de las personas?, ¿qué rige nuestras acciones como humanos? Un argumento que podría explicar esta problemática del mencionado traslado es que la ética ha sido referida a individuos y la moral a personas. Es la educación la que ha sido históricamente la responsable de esta correspondencia; por un lado, la educación moral ha sido más bien formación de principios

éticos universales sin la orientación a la persona en concreto, se ha enfatizado más su genérico, *individuos*. Y de otro lado, la moral, que pertenece al ámbito dinámico de la acción humana, no ha tenido el despliegue necesario en la escuela, porque no se puede garantizar o proyectar la forma en que los *individuos* asumen esos principios éticos universales en sus acciones cotidianas.

“¿Cuál es la condición que distinguiría a la persona del individuo?”. Es la pregunta que Norbert Bilbeny desarrolla en su libro *Ética* (Bilbeny, 2012, pp. 65-83). Pues bien, a través de la historia, la educación moral ha tenido su gran responsabilidad en la formación de los *humanos*. Sin embargo, esta no se reduce a la educación formal impartida por una institución (escuela, iglesia, familia o por el Estado), sino que se amplía a la diversidad de acciones de los seres humanos en su despliegue de interacciones sociales. Y aquí radica en mucho la situación de la falta de transferencia orientadora de la ética a la vida moral concreta. El citado autor supone que las causas de esta situación se deben a la visión (o paradigma) desde la cual se ha erigido la sociedad: por un lado, la visión individualista y de otro lado, la visión personalista.

La primera visión (o paradigma) desde la cual se ha montado la sociedad actual, especialmente la sociedad occidental, es la individualista. La fuerza de la Ilustración y del Enciclopedismo europeos en su proceso de occidentalización ha logrado penetrar con esta tendencia las fibras mismas de la cultura y en ella, la identidad de los pueblos y de sus individuos particulares. Así que la visión individualista concibe al sujeto como un átomo indivisible dentro del conjunto social con oposición a lo colectivo, en tanto partícula única y diferencial. Esto es, concibe al sujeto negativamente en tanto diferente a los demás o mejor “no se es el otro”. La comprensión de un *sujeto* que no es el *otro-sujeto* marcaría el hito en la construcción de los Estados nacionales europeos. En líneas anteriores, se enunciaban algunas convicciones europeas como la inglesa con la teoría del *destino manifesto* o la de la Alemania nazi con la teoría de la *pureza de la raza aria*. Estas convicciones fueron *justificando* la idea de la negación del otro como principio de identidad y de individualidad, en algunos casos, individualidad superior. Esta visión, por tanto, genera un tipo de sociedad y un tipo de relación política, ámbitos reales donde el ser humano se despliega en sus acciones concretas. La sociedad que emerge del paradigma individualista es concebida como un agregado de individuos distanciados por su diferencia negativa, y en consecuencia la política se comprende como la mediación para manifestar los polos de ideologías irreconciliables necesariamente distanciados.

La visión personalista, por su parte, concibe al sujeto sí diferente al *otro*, pero con notas que afirman al otro en su singularidad; se espera que ese *otro* afirme a *otro-yo* (*alter ego*). Esta postura, cercana al concepto antropológico oriental (en oposición al Occidente europeo y americano), sí considera a cada sujeto como individualidad e identidad que lo hacen tal, pero con

respeto, aceptación y acogida, es decir, de inclusión y no de exclusión. Precisamente, las notas diferenciadoras de cada sujeto se comprenden como la posibilidad de articulación de la sociedad, esto es, de una sociedad como unidad de *personas* que se afirman y reconocen mutuamente; por ende, sus relaciones políticas se comprenden como la articulación afirmativa de la comunidad de personas capaces de reconocerse en sus diferentes manifestaciones humanas (ideología, arte, lenguaje, orientación sexual, etc.).

Es de este modo como surge el concepto de *persona*. Esto es:

El individuo responde a una realidad humana determinada y definible negativamente: uno es uno en tanto que no es los otros. La persona es la misma realidad, pero definible positivamente: uno es uno en tanto que es algo en y por sí mismo. Por eso, a diferencia de aquél, la persona es una realidad auto-determinante y sin embargo nunca determinada. Su carácter fundamental está en la capacidad de trascenderse continuamente, en su apertura, mientras que el individuo es un ser de clausura, sujeto a unos límites de la psicología y de la física. (Billbeny, 2012, p. 72)

¿Cuándo se es más persona? Cuando no se deja determinar por otros, aunque pervive con ellos, no se confunde, no se mezcla, no entra en el juego del otro porque sí, exhortaba Theodor Adorno. ¿Cómo se desarrolla, entonces, esa estructura moral en las personas capaces de autodeterminarse y de autoafirmarse? Al respecto Kohlberg y Habermas aportan mucho a la comprensión de esta afirmación de la *persona* y de cómo se han de trasladar los principios éticos a las acciones morales concretas, a través del desarrollo moral de las personas hasta su estado de posconvencionalismo, mediado por la acción comunicativa.

Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985) pretende complementar, si no completar, la propuesta de Kohlberg en relación con el desarrollo moral sobre la base de su teoría de la acción comunicativa. Para Habermas la postura de Kohlberg se fundamenta en las éticas cognitivas de corte kantiano, a la vez que en las posturas de las éticas deontológicas (deber ser), universalistas (todo sujeto es capaz de actuar moralmente por autonomía) y formalistas (toda acción se basa en el respeto al deber manifiesto y legislado en la norma) de la tradición filosófica moral. Pero Habermas y Apel le apuntan más a la ética procedimental –sin demeritar, desvirtuar o excluir las anteriores posturas–, aquella que logre el traslado de los principios éticos deontológicos, universalistas y formalistas a las acciones morales concretas de los seres humanos, a través de la acción comunicativa desde la propuesta procedimental. Este es el punto o tesis central del siguiente capítulo.

II. COMPRENSIÓN CRÍTICA DEL ESTADO ACTUAL DE LA ÉTICA Y LA MORAL

En líneas anteriores, se evocaba a Martha Nussbaum que sugería lo siguiente: “Cuando las personas sienten miedo o inseguridad [...] el consuelo de una ortodoxia se vuelve todavía más atrayente”. Precisamente, en tiempos de incertidumbres, y no solo en naciones o poblaciones con condiciones de vida difícilmente garantizadas por el Estado o por sectores privados, incluso las naciones llamadas *desarrolladas industrialmente* presentan síntomas como los que expone Nussbaum. Y lo que es peor, se alimentan falsas esperanzas con discursos u *ortodoxias* convincentes que en momentos de crisis son creíbles sin reflexión y bajo las cuales se manejan los actos humanos. Por lo tanto, el estado de la ética y la moral no puede reducirse a la definición de conceptos, sino que el fenómeno del comportamiento humano en contextos específicos debe comprenderse críticamente.

Es por esto que se presenta el siguiente itinerario: primero, para una comprensión crítica del estado actual de la ética y la moral, se expondrán brevemente algunos argumentos de la Teoría Crítica de la Sociedad que pueden dar una pequeña luz, sobre todo el de las actuales vergüenzas políticas y morales que atentan contra todo intento de felicidad y justicia. En segundo término, se profundizará en el traslado de una ética demagógica a una ética basada en la interacción dialógica, para mostrar cómo han existido permanente y constantemente condiciones que buscan si no la eliminación del otro, su no reconocimiento como interlocutor válido. Por ello, se hará una serie de reflexiones sobre cómo, desde las capacidades de acción y de lenguaje, la persona es dignificada en su ser racional, autónomo y comunicativo.

2.1 Apuntes para una comprensión crítica del estado actual de la ética y la moral

A modo de “apuntes” significa que se propende por hacer un breve rastreo sobre algunas críticas que visibilizan el estado actual de la ética y la moral. Para comenzar, los ‘pensadores de la sospecha’ –como se conoce a quienes con sus posturas subversivas para la época, más o menos a finales del siglo XIX e inicios del XX– juzgaban el situación actual del mundo en sus diferentes manifestaciones, ya sea desde la moral, desde lo psicológico o desde lo económico. Pues bien, estos personajes son Nietzsche, Freud y Marx. Sin embargo, se abordarán de manera muy somera, en el sentido de que se tomarán solo algunas de sus críticas, para centrar la reflexión en lo que Habermas ha llamado las *vergüenzas político-morales*.

2.1.1 Sobre el conocimiento en general

Nietzsche instauró con su sospecha la posibilidad de comprender que los cambios no solamente son necesarios, sino que hacen parte substancial en procura de la juventud de la ciencia. Además, anticipó la concepción actual sobre el cosmos, que no es la del orden supremo de las cosas (un error de las ciencias), sino de caos, de la entropía, de un permanente desbarajuste para nada ocasional, sino necesario.

La apariencia y la cosa en sí. [...] la marcha constante y penosa de la ciencia, celebrando, por fin, alguna vez su más completo triunfo, en una historia de la génesis del pensamiento, llegará a su fin de un modo definitivo, cuyo resultado podría conducir a esta proposición: lo que llamamos actualmente el mundo, es el resultado de multitud de errores y fantasías, que han nacido poco a poco en la evolución del conjunto de los seres organizados, se han entrelazado en esa creencia y nos llegan ahora por herencia como tesoro acumulado en todo el pasado, como un tesoro, sí, pues el valor de nuestra humanidad se funda en eso. (Nietzsche, 1993, p. 24)

El mundo, tal como lo afirmaría Nietzsche, es el resultado de los errores de la ciencia. No es otra cosa que la construcción de potentes productos de la ciencia, logrados con el método de ensayo y error. El mundo que hemos recibido por herencia es un edificio con bases endeble, con estructuras frágiles, con diseños copiados, donde su apariencia se muestra en el dominio y su poder en el autoritarismo, pero en la base es solo una fantasía, un sueño. Los contenidos de las

ciencias, sean estas del idealismo, del positivismo, de los redentorismos o de los evolucionismos (Reale y Antiseri, 2009), son fantasías heredadas de una fracasada Ilustración que no procuró ni hombres libres en su pensamiento porque fueron atados al orden irrestricto de una razón manipulada por la moral de esclavos, ni unidos en la fraternidad soñada de la Revolución francesa porque ella misma los encarceló y, al caso, se convirtió en su propia guillotina, ni mucho menos hombres con la suficiente mayoría de edad para crear una nueva humanidad, una nueva infancia.

Marcha circular de la humanidad. –Quizá la humanidad no sea más que una breve fase de la evolución de una especie de animales; de manera que el hombre, habiendo sido mono, vuelva a ser mono. Así como la civilización romana volvió a la barbarie, así toda la civilización romana volvió a la barbarie, así toda la civilización humana podría volver al embrutecimiento. Si podemos preverlo, procuremos evitarlo. (Nietzsche, 1993, p. 177)

Esa herencia recibida de un mundo creado por los contenidos de una ciencia de errores, según el filósofo, prevé una historia lineal, con miras al progreso del mundo y de la sociedad; en cambio, la historia creada por los seres humanos es circular, siempre regresará a su origen, desde diferentes ángulos, desde diferentes contextos, desde diferentes concepciones, pero siempre llegará al punto de donde partió, gira en un eterno retorno. El sentido de esta teoría no se reduce a una reencarnación infinita de tipo esotérico o religioso, se refiere a la circularidad en la que por las acciones de los seres humanos, siempre volveremos al lugar de partida, nos encontraremos siempre, a pesar de un recorrido largo, tortuoso y extenso, en el estado de donde se parte. Es el sentido de la guerra y la paz, del desconocimiento y el conocimiento, de la ignorancia y de la sabiduría, cualquiera de estas regresa a su motivo de origen, a su razón genealógica original. En otras palabras, consiste en aceptar que todos los acontecimientos del mundo, todas las situaciones pasadas, presentes y futuras se repetirán eternamente (Echegoyen, 2012). De alguna manera, Nietzsche vislumbró que el conocimiento, el mundo y el hombre no son lineales, que no pueden desenvolverse de manera plana sin ningún efecto, sea en el tiempo, sea en las relaciones entre los seres humanos, sea en el porvenir que se labren.

Es una luz para comprender el sentido de las humanidades en las Casas de Altos Estudios, en los estudios superiores, tener la comprensión de un conocimiento, de un mundo y de unos seres humanos más complejos, que devienen cual agua en su cauce, en un eterno recorrido, pero sin dejar de ser tal cual, renovándose quizás, robusteciéndose tal vez, muriendo y viviendo entre posibles e imposibles, pero jamás deteniéndose (Aforismo 257 de *Humano, demasiado humano*).

Atractivo de la juventud en la ciencia. Hoy amamos la ciencia porque es joven; aborrecemos el error porque es viejo. ¿Qué sucederá cuando la verdad envejezca? Obsérvese que el momento culminante de una ciencia es cuando se acaba de hallar su concepción fundamental; después, todo en ella es un otoño melancólico (como acontece con algunas disciplinas de la historia). (Nietzsche, 1993, p. 183)

Finalmente, y para cerrar, Germán Vargas Guillén y los demás autores (Vargas et ál., 2008) exponen algunas ideas sobre la pregunta inicial: ¿Qué sucederá cuando la verdad envejezca? Las ciencias procuran conocimientos nuevos, y en consecuencia nuevas comprensiones del mundo y de la sociedad; sus verdades enorgullecen a la humanidad del momento; la juventud de sus saberes, su impacto ante la ignorancia del tiempo, genera euforia en los eruditos, sin embargo, cuando ya es caduca, cuando la verdad que se expresa en saberes entra en etapa terminal, cuando otro conocimiento se inventa, construye, deconstruye o emerge, se acaba la vigencia del anterior.

En las humanidades, y entre estas la ética y la moral, donde tantos contenidos ya son viejos, y no envejecidos por su ausencia de episteme ni por su falta de solidez interna o consistencia, ni aun faltos de peso histórico e importancia para próximas generaciones, sino, en verdad, que envejecen por la ausencia de sentido y dirección ante la declaración de un conocimiento, de un mundo y de unos seres humanos que han modificado su estructura de pensamiento, que ya no se piensan a sí mismos ni a su entorno en linealidad o en horizontalidad, sino en sistemicidad, en red, que ya no son solo convergencias o divergencias entre el libre pensamiento, sino que la realidad es comprendida en términos de nodos articuladores, de partes que componen un todo y un todo que es una parte de otro todo, los cambios de paradigma, que en su momento nos informaba Thomas Kuhn, o las estructuras del pensamiento complejo de Morin son evidencias del querer rejuvenecer el contenido de los saberes éticos y morales.

2.1.2 Sobre la moral en particular

Esta crítica a la ciencia y a la forma en que la verdad puede envejecer se aplica perfectamente a los contenidos éticos y a las prácticas morales, al fin y al cabo son saberes que actúan como principios rectores u orientadores de la acción humana. Sin embargo, la idea que rondó los pensamientos de Nietzsche es la del valor de la vida, pues, en su momento histórico, la vida había que sufrirla tal cual como viniese. La Ilustración, la emancipación social y política materializada en las revoluciones que inundaron a Europa en el siglo decimonónico no fueron suficientes para transformar la

vida, aunque sí la volvieron arraigada a valores si no racionalizados, sí profundamente religiosos o teológicamente trascendentalistas. Nietzsche piensa todo lo contrario: la vida es voluntad de dominio, acumulación de fuerzas, lucha donde el débil es eliminado y el fuerte es victorioso.

Esa es la verdadera dirección de la vida. La vida es instinto de desarrollo y progreso, no de sumisión y aceptación a voluntades externas. La vida misma fue desnaturalizada, los ilustrados enajenaron de esta su instinto y voluntad, por ello, Nietzsche instala sobre el entendimiento ese espíritu libre, aquel fortalecido sobre el débil. El entendimiento es solo el instrumento del instinto y de la voluntad de dominio, que es la razón de ser y tendencia de la Naturaleza.

La moral tradicional, en una coacción prolongada donde el espíritu humano no es libre, ha desnaturalizado el acto humano. La fundamentación de la moral de los ilustrados y de los religiosos ha sido erigida por la disciplina heterónoma de estos que se creen los pensadores. Las acciones heterónomas o exógenas de quienes intentaron fundamentar el acto humano procuraron formar, así mismo, un ser humano sin instinto, sin voluntad. Igualmente, el acto humano se esclavizó por la precisión racio-idealista de los fundamentadores de la verdad moral. Por lo tanto, esta moral tradicional cimentada en la heteronomía de sus gestores dio a los sujetos de su tiempo una lectura esquematizada de lo real. Esta es la educación desnaturalizada.

En una primera conclusión, entonces, cualquier moral (estoica, puritana, utilitaria o anárquica) está fundada en la tiranía de las leyes arbitrarias. La moral, por consiguiente, según Nietzsche, ahoga las naturales inclinaciones y las pasiones humanas, por lo tanto es una moral que masifica, hace perder la individualidad, la identidad particular. Todo está sujeto a una normativa ya elaborada por sabios con pretensiones de verdad traída de esquemas no solo ilustrados, sino religiosos, burgueses y políticos de tiempos remotos. Pero esencialmente, esta moral –como bien se percibe en otra referencia filmográfica “La sociedad de los poetas muertos” de Peter Weir– existe por el grado de peligrosidad cuando se infringen las normas inherentes a ella y en consecuencia la moral es productora de miedo y ejerce control.

Así, como una segunda conclusión previa, es una moral prescripcionista que orienta exógenamente los actos de la masa, eliminando al sujeto concreto y penalizando la naturaleza humana. Con la analogía que se propuso, aparece la figura de Adolfo Hitler. Pues bien, aquí surge la otra parte del querer nietzscheano, su propuesta, una nueva escala de valores encarnada en un verdadero espíritu libre capaz de eliminar todo aquello que es débil, aquello que por naturaleza debe ser exterminado. Aquí tenemos que volver un poco atrás: la moral tradicional, que tanto critica Nietzsche, está basada en la moral cristiana que es negativa de por sí y para sí, pues condena los valores altos y exalta lo débil, lo sumiso, la aceptabilidad de una voluntad superior y exógena.

Los valores de esta moral tradicional llaman bondad a la impotencia; a la bajeza medrosa y apocada: humildad; a la debilidad y cobardía: paciencia; a la sumisión propia de un rebaño de ovejas: obediencia. Con esta escala de valores se aniquilan los instintos y voluntades naturales, esta es la moral de los esclavos.

Los menesterosos son los únicos buenos; los pobres, los impotentes, los abyectos, son los únicos buenos; los que sufren, los desamparados, los enfermos, los feos, son los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios, para los que se reserva únicamente la bienaventuranza; por el contrario, vosotros los nobles y poderosos, vosotros sois los malos para toda la eternidad, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, vosotros seréis para siempre desgraciados, malditos, condenados. (Nietzsche, 1994, Aforismo 7, p. 56).

Pero el filósofo no solo critica esta axiología cristiana o tradicional, sino igualmente condena los ideales de las revoluciones frustradas en siglos anteriores: la igualdad, la fraternidad, la libertad, la caridad, la humanidad, la democracia y hasta el socialismo entre otros, son proyectos de rebaño, intentan destruir el impulso de los mejores, de los excelentes, es decir, de los aristócratas o superiores. Es imposible, entonces, dudar del interés especial de Hitler en las ideas de Nietzsche cuando afirma: “A la base de todas estas nobles razas, resulta imposible no detectar a ese animal rapaz que es la magnífica bestia rubia, andando errante y ansiosa de botín y de victorias” (Nietzsche, 1994, p. 63).

Ahora, el principio básico es la vida para instaurar el nuevo orden de los nuevos valores, es la afirmación de la vida tal cual. Esto es, la afirmación de la voluntad de dominio y de creación:

es bueno todo lo que es poder o voluntad de dominio; es malo todo lo que es debilidad o proviene de la debilidad. Es bueno todo lo que es fortaleza y creación: la sabiduría, el poder, el espíritu de creación y aventura, la intrepidez y la magnificencia (De Yurre, 1962, p. 262)

Esta contemplación no puede perderse en un ideal abstracto o metafísico, ni centrarse en un mesías o un profeta, porque estos son débiles; debe encarnarse en un espíritu libre y poderoso, capaz de eliminar a los incapaces y miserables. Aunque, se establecería otra analogía interesante: El Superhombre de Nietzsche es al Führer de Alemania como Superman a los Estados Unidos; además, todos ellos son más o menos contemporáneos o por lo menos comparten esa historia de la primera mitad del siglo XX. La personalidad del superhombre nietzscheano supone la moral de la espontaneidad, donde su libertad es plena, total, natural; está por encima del bien

y del mal. Todo su accionar está movido endógenamente por la vitalidad de sus instintos y pasiones, del egoísmo que le es natural a los hombres nobles, ya que no busca comodidades –que es negación del esfuerzo– ni el amor utilitario a sí mismo, sino fundamentalmente el ejercicio de su superioridad. Este superhombre es cruel y sin compasión, no por el daño o sufrimiento a los demás, sino que al ser creador debe destruir, le es necesario para crear. Así, con Nietzsche se quiere rendir honor o culto al principio aristocrático de la naturaleza, donde obtiene la victoria el mejor dotado por encima de la debilidad.

Así lo enfermizo, lo deleznable, debe ser eliminado sin piedad. Los sujetos masificados por la moral tradicional, enajenadora del espíritu libre y en sí misma fuente y castigo de su incumplimiento, son objeto de dominio e instrumento de ejecución para los seres superiores. Esos son los pueblos inferiores aptos para convertirse en medios e instrumentos al servicio de otras razas superiores.

Lo único que les espera a las razas inferiores es el resentimiento. Es una actitud revolucionaria y a la vez, por tanto, creadora. Creó el resentimiento como consecuencia del ejercicio del dominio del poder de los superiores, convertido en ley moral (la moral tradicional). Algo que se le pasó por alto a Nietzsche es que estos débiles en masa poseyeron el poder, unos fueron los siervos que paulatinamente despojaron de sus tierras a los señores feudales y otros se ubicaron estratégicamente en los linderos de dichos feudos para comenzar un nuevo sistema. Con los burgos aparecerá la burguesía, y más adelante las luchas de las libertades de los que algún día fueron siervos o fueron sus herederos y ahora son los que defienden el legítimo derecho a la propiedad privada, a la posesión de tierras, al dominio, al poder: el liberalismo primitivo como permanente lucha por el reconocimiento y la representatividad social, política y económica. Una consecuencia lógica que al filósofo, se reitera, se le pasó por alto. Sin embargo, a pesar de este salto, Nietzsche fundamentaría que la moral no es un fenómeno, es una ficción. Los esclavos o siervos basan esa ley moral en una “visión bastarda de la vida”. Esta moral, entonces, es un disfraz del resentimiento de los esclavos. Lo que interesa, en el fondo, es la fuerza de los fuertes.

Nietzsche describe su moral y el sistema de valores que la soporta en la inocencia del ser, pues la naturaleza pura y desnuda sin aquella “desnaturalización” ejercida desde fuera con la moral de esclavos o la moral negativa, es inocente, buena y valiosa. Toda doctrina en sus pecados y virtudes ha de ser eliminada, pues al desnaturalizar el ser le enajena su inocencia, es decir, esos instintos de voluntad de poder y de dominio; es hacerse libre de reproches –por el pecado– y de alabanzas –por las virtudes–. Por lo tanto se llega a conclusiones un poco forzadas por cuanto que la obra de Nietzsche se sostiene en no dar suficientes conclusiones sino una serie de ideas, frases, aforismos que en busca de una unidad tratan de dibujar un sistema; ante la crisis de la moral

tradicional, o de esclavos según su visión, ante la insostenibilidad de su doctrina, encuentra unas soluciones frente a este vacío ético, si se le puede llamar así.

La primera solución ante el despojo de los valores trascendentales son los restos estéticos los que quedan, aquello que es repulsivo o atrayente, lo ordinario y lo raro, lo armónico y lo disonante, lo contradictorio, lo torturante, lo embelesador... que es realmente lo natural. La segunda solución es el haberse representado a sí mismo la carencia objetiva de valor de todo concepto de culpa y de persuadirse del carácter subjetivo, injusto e ilógico de toda la vida (Hirschberger, 1997, p. 335). Por último, el convencimiento de que los fines y las casualidades de la moral son enteramente incognoscibles, es decir, todo precepto de deber, valor y buenas costumbres y todos los principios desde los cuales se intenta sostener en forma de fundamentación el edificio de la moral tradicional, es que, a pesar de la formación académica, el ambiente sano, la sociedad perfecta, la fortuna o el infortunio, no se alcanza a desdibujar o dibujar el ser del hombre, este es lo que es y va aprendiendo a invertir de modo original la relación de causa y efecto en los asuntos de la moral, y que el vicio y la virtud son simples consecuencias... La realidad óptica de lo ético se ha desvanecido; el deber se diluye como el agua o la arena entre los dedos; el querer ya no es voluntad libre, sino ajustado a unas pautas sutilmente impuestas a los sujetos.

Pero ¿a qué tipo de fuerza se refiere Nietzsche? Es importante destacar que no es la fuerza mecanicista heredada de los tiempos de Newton o de sus contemporáneos, que es cuantitativa, la fuerza a la que se refiere proviene de las cualidades. Como detestaba la fuerza tiránica de los césares romanos, más bien dibujó uno como un César con alma de Cristo. La fuerza, pues, no es emanada de la biología –biologismo–; Nietzsche busca esos valores no provisionales; es más, la voluntad de dominio, la nobleza, la arrogancia, la salud plena son efímeros. Las cualidades y los valores consecuentes con estas no pueden, no deben, no se permiten ser provisionales. Pero aquí es donde no se percibe un concepto claro de valor. Sin embargo, el apreciar, el amar, el crear valores son tareas que este filósofo apunta de manera especial, son propias del creador; el hacedor de los valores define adecuadamente el bien y el mal, determina las distancias y las cercanías entre uno y otro, define límites y alcances, es este quien planea la finalidad última de los valores, del bien y del mal. Es el Superhombre quien crea los valores y al crearlos les asigna realidad, sentido y porvenir; él es el único que conoce su finalidad, quien además les fija distancias y límites; es el que bautiza las cosas y al hacerlo les da sentido y dignidad.

Ya no hay valores indefinibles, ya no hay creador desconocido, ya no hay sentidos ajenos e impuestos violentamente al hombre; el bien y el mal son categorías creadas por el hombre y por tanto este está por encima de su creación, porque el creador siempre estará superpuesto a su obra: el hombre está por encima del bien y del mal.

¿Te llamas a ti mismo libre? Tus ideales grandes y dominadores quiero oír yo, no tus protestas de haber sacudido yugos. ¿Eres en realidad uno de los que supieron sacudir su yugo? Algunos hay que tiraron al suelo, junto con las cadenas, su mayor valor. ¿Libre de qué? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Que lo diga sin pestañear tu ojo, ¿libre para qué? (Nietzsche, 1990, p. 36)

Los críticos de Nietzsche le acusan de no prometer nada o mejor prometer mucho sin que se concrete en una resolución clara. En realidad, la tan esperada nueva escala de valores no es sino un grito silencioso y ausente de contenido proposicional, esto es, que se ha encargado de hacer fuertes críticas a los valores existentes, pero en ocasiones en su juego se percibe una demagogia desértica. La nada, el nihilismo lo robustece, sin propuesta concreta a su protesta. Solo propone una descripción de la bestia rubia con cualidades casi criminales y brutales.

En definitiva, le falta contenido a ese sujeto-poder, ese superhombre nietzscheano, el cual encarnaba la propuesta del fuerte; anuncia un hombre nuevo, pero poco de él se sabe en concreto. Pues se sabe que este hombre actual es tan solo la transición al Superhombre. ¿Cuál sería, entonces, el verdadero Superhombre?

2.1.3 De Nietzsche a Foucault: la continuación de la sospecha en aspectos morales

Quizás Foucault pudo responder la pregunta que en todo el pensar de Nietzsche quedó inconclusa ¿Cuál sería, entonces, el verdadero Superhombre? A modo de una breve introducción: Michel Foucault desarrolla básicamente la idea de poder en la sociedad y su modificación permanente, sin perder el juego o rol que cumple en esta como una constante actualización de acuerdo a la demanda de la sociedad, pero de manera especial, las formas y mecanismos de cómo actúa ese poder en la conformación de la identidad y conducta de los sujetos. Se introduce en las fibras mismas de la sociedad en cuanto que hace un estudio del poder de manera microscópica en los hilos invisibles de las relaciones humanas entre saberes y poderes que no son visibles ni violentos, sino tenues y cuyo *modus vivendi* es silencioso y a hurtadillas.

Para una posible continuación del pensamiento nietzscheano o influenciado por este, Foucault enunciaría que las acciones de los sujetos son determinadas y limitadas, de un lado por las relaciones de poder y de otro por la episteme, ambos rasgos caracterizados por mecanismos de *sujección* y control, pero diferenciados entre sí. En cuanto a las relaciones de poder, con las formas que subyugan y someten al sujeto; y en cuanto a la episteme, con formas de consenso, de aceptación de la norma establecida. En definitiva, estas acciones, sea de unas o de otras,

constituyen mecanismos para vigilar, controlar, premiar y castigar a los sujetos. Foucault especifica estos mecanismos de manera concreta, así: el saber, el poder, el placer, la sexualidad y la disciplina. Para el caso de este artículo, se ampliarán los mecanismos de control y sujeción, el saber y el poder.

Pues bien, las acciones de los sujetos están siendo determinadas y limitadas por las relaciones de poder. Pero, ¿de qué manera estas sujetan a los individuos y determinan su libertad? La respuesta se ubica en la génesis del conjunto de las relaciones de poder en cada sociedad en particular, donde se da una específica concepción de sujeto. Este sujeto está sometido por medio del control, la vigilancia, la inspección y la dependencia a otros: “en relación a donde se ejerce, el poder es concebido como gran Sujeto Absoluto –real, imaginario, puramente jurídico, poco importa– que articula lo prohibido: soberanía del Padre, de la Monarquía, de la Voluntad” (Foucault, 2000, p. 95).

En este sentido, el poder en las relaciones entre los humanos es una forma de conexión con el otro y no siempre de manera negativa o jurisdiccional, es decir, que siempre esté relacionado con la ley que premia unas pocas veces y castiga en muchas oportunidades. Aquí, el poder debe pensarse en la dinámica de cercanía: sujeción entre los sujetos de manera metaimpositiva –así sea de sujeción del otro–.

Así, las relaciones de poder no obedecen de manera necesaria y absoluta a lo prohibido y al castigo, esto es:

con respecto al poder en cuanto sufrido se tiende generalmente a subjetivar determinando el punto en el que se dice sí o no al poder hasta tal punto que para dar cuenta del ejercicio de la soberanía se supone ya sea la renuncia a los derechos naturales, ya sea al contrato social, ya sea el amor al amo. (Foucault, 2000, p. 95)

Sino a un ejercicio estratégico:

que su entrecruzamiento [el de las relaciones de poder] dibuja hechos generales de dominación, que esta dominación se utiliza como estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales del poder son reajustados, reforzados y transformados por esas estrategias globales, y todo ello, con numerosos fenómenos de inercia, desfases y resistencias; que no hay que plantearse un hecho primario y masivo de dominación (una estructura binaria con, por un lado, los ‘dominantes’ y, por otro, los ‘dominados’), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominio que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto. (Foucault, 2000, p. 98)

Sin embargo, en las relaciones de poder, en las que se supera el dualismo entre despótico-avasallado, aparecen formas de resistencia; es más, no hay relaciones de poder sin resistencias, estas son menos invisibles que el poder como tal.

De otro lado, dentro de la misma concepción de sujeto que cada sociedad en particular forma, tanto por el modo de vivir como por su conformación dentro de un conjunto de relaciones de poder y de prácticas, costumbres, valores, ideas y hábitos que configuran la “elaboración” del sujeto como tal en dicha colectividad, este aparece atado a su propia identidad por el conocimiento de sí mismo. Esta dinámica interna corresponde al autoconvencimiento de lo que se es y esta autorreferencia le imposibilita el salir de sí.

El poder, antes caracterizado, hace que para los sujetos, más allá de una búsqueda intencional de su identidad, sea más determinante su formación, gracias por un lado a las mismas relaciones de poder y por otro lado a las prácticas que de por sí la sociedad ya poseía al hacer aparición en ella. Podría pensarse que la sociedad es conformación de sujetos en colectivo, lo cual no se niega, pero esta actúa como ese poder invisible –o Sujeto Absoluto– que supedita al individuo formándolo, subyugándolo y sometándolo con claros mecanismos de sujeción y control, por ello le es difícil –aunque no imposible o improbable– salir de sí. De este modo, el sujeto sometido por medio del control, la vigilancia, la inspección y la dependencia de otros y atado a su propia identidad por el conocimiento de sí mismo, configura las formas de poder que le subyugan y le someten. Formas que se ampliarán adecuadamente más adelante.

Ahora bien, las acciones de los sujetos son determinadas y limitadas por la episteme, así:

Se dirá, pues, que hay «ciencia humana» no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que desvelan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos. (Foucault, 1974, p. 354)

En otras palabras, Foucault se refiere no al conocimiento epistemológico heredado de las ciencias modernas, fruto inmediato de la ilustración y del enciclopedismo, sino que dentro de esta episteme se asume al individuo inserto en prácticas, costumbres, valores e ideas que lo rodean y que determinan y limitan su destino, ahogándolo y sometándolo. Son, entonces, experiencias incluyentes que ejercen el poder desde el sometimiento y la dominación, pero este no es el comúnmente comprendido o asumido como por ejemplo la sanción o castigo ante la norma vulnerada, sino el que ejerce la episteme sobre el sujeto –entendida como prácticas,

costumbres, valores, ideas y hábitos que se respiran en el ambiente y por ende está en todo lugar–; el que al someter y al dominar actúa de manera no activa, no violenta, es decir, pasiva y sutilmente.

A manera de transferencia a la cotidianidad de las formas de consenso y de aceptación de la norma estipulada: un viernes en la tarde o en la noche, en el ambiente estudiantil universitario, se ha llegado al acuerdo mutuo de espacios y tiempos donde se consume la amistad (una a secas y otra con derechos) en una fiesta, con baile, licor y cigarrillo. Este poder de la episteme actúa de por sí por las relaciones de beneplácito y admisión de los sujetos, sin ninguna resistencia, por ello, son experiencias incluyentes. Las relaciones de poder y la episteme, como determinantes y limitantes de las acciones de los sujetos, se materializan en mecanismos de sujeción y control. Se debe dejar en claro que las relaciones de poder subyugan y someten, mientras que la episteme corresponde a formas de consenso en las que se aceptan las normas por los sujetos establecidas sin resistencia significativa; de igual modo, desde estas dos maneras actúan los mecanismos enunciados. Por la misma intencionalidad de este escrito, en lo que sigue se amplían los conceptos de saber y poder.

Desde la comprensión del saber como mecanismo de sujeción y control, Foucault parte del saber *sujetante* expresado en el lenguaje como una forma de actualización epistemológica; es en el lenguaje donde se disciernen las epistemes incluyentes o excluyentes. Las experiencias excluyentes son patológicas o anómalas, porque trasgreden el límite epistemológico –para seguir el ejemplo anterior, es posiblemente patológico que un estudiante universitario se niegue a tomar unas cervezas el viernes en la noche, inclusive un ‘juernes’¹, porque quiere madrugar el sábado a estudiar (es un caso imaginario)– y por tanto, dicha anomalía debe ser normatizada con mecanismos y procedimientos readaptativos como las cárceles para los delincuentes, los manicomios para la locura de los sujetos y las escuelas para los sujetos ausentes en conocimientos y normas de convivencia básicos, allí se mide y se controla su adaptación o no adaptación a la sociedad.

1 El término ‘juernes’ es un vocablo coloquial, especialmente en poblaciones estudiantiles universitarias o en ambientes laborales en Colombia –quizás en ciudades como Bogotá– que denota la proximidad al fin de semana, uniendo el día jueves (especialmente en la tarde-noche) con el día viernes. En muchas poblaciones urbanas y algunas rurales –quizás muy pocas– el día viernes cierra académica o laboralmente la semana: en este día, especialmente en la noche, se congregan jóvenes o compañeros de trabajo en sitios nocturnos de fiesta, donde, por lo general, se bebe licor al ritmo de música y baile. Crear el término ‘juernes’ implica la anticipación al viernes que en muchos de los casos solo se asume como el anhelo del fin de semana y en otras ocasiones, tal vez, reuniones como la de los días viernes en la noche.

Por último, en términos muy generales, el poder como otro mecanismo de control y sujeción se debe concebir desde su origen que no es histórico ni político ni jurídico. No puede justificarse el poder desde el referente histórico, político o jurídico, porque esta concepción de análisis es parcializada y fragmentaria, en tanto que el poder no es fruto de la autoridad por encima de los sujetos, sino que son los sujetos –como se ha enunciado en líneas anteriores– quienes se resisten o aceptan las normas, creadas y consensuadas por su colectivo. Es por ello que el origen del poder es principalmente social, ya que actúa sobre las acciones que hacen los cuerpos de los sujetos y la acción de base es la comunicación, realizada de por sí y para sí, por el cuerpo. De este modo, el poder se localiza en el cuerpo y se ejerce en la comunicación. El hombre también se ha hecho a través del ejercicio del poder, que aparece como una estructura que permea toda la sociedad con múltiples manifestaciones de fuerza (Cortés y Martínez, 1999).

En conclusión, acabar con el poder es imposible. Lo único permitido es cambiar un poder por otro, pues este se manifiesta en todas las relaciones entre los sujetos. Foucault desarticula teóricamente el poder que objetiviza y vuelve a los individuos sujetos a este y a la episteme. Las relaciones humanas ya hoy tienen otro principio de convivencia: el rechazo. Los individuos ya no necesitan descubrirse y conocerse, sino rechazarse; en la medida en que se dé el rechazo de uno hacia otro, se da el contacto por el poder mediado por el lenguaje y/o la comunicación y allí es en realidad donde se generan las relaciones.

Lo que necesita el sujeto es liberarse de la doble coerción existente en la actualidad, ambas contradictorias en esencia, pero en la experiencia cotidiana en convivencia permanente: la individualización fruto de los procesos de la burguesía y el liberalismo, del capitalismo y del neoliberalismo en la búsqueda infatigable por el bienestar particular gracias a las políticas del Estado de bienestar –llámese egoísmo– y la totalización expresada en los medios de comunicación social, en el mercado, en la internacionalización de la economía, de las profesiones, de la conjunción de especializaciones profesionales, con el ánimo de conformar un globo intercomunicado en redes necesarias y obligadas. La totalización despersonaliza el sujeto como otro nuevo poder que, como mecanismo de control y sujeción, hace llamados a una identidad global, a una integración a una misma personalidad, con nueva manera de informarse, en fin, como formularía en su momento Edgar Morín al anunciar el pensamiento complejo cuyo contenido epistemológico es incierto, con grandes matices de incompreensión, pero dentro del juego de la aceptación consensuada –llámese globalización–.

2.1.4 Del Foucault realista y pesimista al Habermas idealista y optimista

Las posturas críticas de Nietzsche y Foucault en relación con la manera como los seres humanos actúan, bien sea guiados por un sistema de valores caduco y avasallante o bien por unas relaciones de poder marcadas profundamente por una episteme que encierra y clausura la autonomía y libertad de los sujetos —entre otras tantas críticas en pleno siglo XX— actúan como plataforma del pensamiento crítico moral del momento, en cuanto época en crisis. Una crisis que sería la prueba reina en el juicio contra la Ilustración dentro del tribunal de justicia de la historia acerca de la verdadera esencia del proyecto de modernidad que se pensó para las generaciones futuras. Aparece, entonces, con una significativa fuerza filosófica, sociológica y política, la llamada Teoría Crítica de la Sociedad. Al respecto, veamos algunos antecedentes importantes desde la propuesta de Jürgen Habermas.

La apuesta de Habermas se enmarca fundamentalmente en una posición de crítica sistemática al orden mundial del siglo XX. No corta de manera absoluta con las ideas de Foucault. Son dos pensamientos si no opuestos sí críticos que intentan responder al actual estado de cosas y de cosas en crisis. El pensador pertenece a una escuela muy importante de la filosofía alemana, la escuela de Frankfurt, que ha trascendido como conceptualización propia del siglo XX y por ello hace parte de ese racimo multiforme de corrientes de pensamiento que caracterizó la producción filosófica, y que actualiza de manera muy bien elaborada las premisas marxistas y hegelianas. Sin embargo, se trata de una actualización que logra superar las inconsistencias teóricas y/o argumentativas de la *teoría tradicional* proponiendo una *teoría crítica* que infiera una nueva manera de comprender el mundo de la vida, y sobre todo de sugerirle a la sociedad una manera racional de civilización. Para iniciar, debemos introducirnos en dos primeros conceptos o realidades: el primero, las bases filosóficas de la escuela de Frankfurt; el segundo, la propuesta central de la teoría crítica.

Los orígenes históricos de la escuela de Frankfurt tienen una profunda identidad con la crítica que se propone. Por un lado, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y la Revolución del proletariado mostraron al mundo la debilidad del socialismo en los países industrializados, o mejor la ineficacia del proletariado revolucionario en estas naciones. Por otro lado, revive el autoritarismo en la primera mitad del siglo XX cuando se experimenta lo ya anunciado por Thomas Hobbes sobre la naturaleza egoísta del ser humano: “El hombre es lobo para el hombre”, esto es, la explotación del ser humano. Incluye también el avance de la sociedad de masas y de consumo.

En otro aspecto, los intelectuales que no son de derecha ven el riesgo de matricularse en un partido político por las tensiones existentes en tiempos de posguerra —sea comunista o socialista—,

en tanto que no desean diluirse o depender de la ideología de partido. Anexo a ello, ya no son de clases socioeconómicas preestablecidas como en la Ilustración, sino que están desancorados de la jerarquía social, cultural y económica del momento. Los fundadores de la Escuela de Frankfurt, a pesar de estar desanclados de dichas jerarquías, tenían orígenes en familias burguesas, con ascendencia judía y con pensamiento marxista. Esto era fatal para la Alemania nazi que se estaba abriendo camino. Con los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y el ambiente de posguerra, la Escuela sufriría de diferentes desplazamientos geográficos hasta terminar en 1934 en Estados Unidos en Columbia University. Debido a este último desplazamiento, se familiarizó con los métodos empírico-cuantitativos de las ciencias, fruto del positivismo de finales del siglo decimonónico, que terminó haciendo crítica de esta visión del conocimiento, la ciencia y la investigación. Después de los años 50, la Escuela finalmente se reubica en Alemania, totalmente cambiada y silenciada. Para esta época, las ideas del socialismo se convertirían en una excusa, una estrategia o en un instrumento teleológico.

Como una fuerte reacción al edificio intelectual erigido en los procesos del proyecto de modernidad iniciados especialmente en la Europa ilustrada, la teoría crítica configura una nueva propuesta de construcción del conocimiento, obviamente que cubriera todos los aspectos humanos y de dominio de la naturaleza. Ya lo había anunciado Nietzsche con la desnaturalización del ser humano gracias a las posturas racio-empíricas; igualmente, Foucault lo expondría como dispositivos de poder, donde el saber es un poder más que sujeta y domina. La teoría crítica como tal se separa de los orígenes del conocimiento dado en la Modernidad, para, de manera más radical y revolucionaria, exponer su función ideologizante y la manera como el conocimiento de la teoría tradicional encubría o soslayaba la injusticia social y la enajenación generalizada fundamentalmente gracias al ejercicio del capitalismo.

Por otro lado, la verdad científica o positiva del siglo XIX ya había injustificado las verdades metafísicas, gnoseológicas y morales de la teología y de la filosofía tradicional, de tal modo que se había convertido en absoluta: la verdad de la ciencia que es objetiva y universal. La teoría crítica argumentaría que el conocimiento tradicional, incluido el positivo, no es tan objetivo ni es tan universal, pues en su práctica y en su formalismo teórico responde y se orienta a intereses de clase.

Así, el conocimiento no solo tiene una función productiva y experimental como lo justificaban los positivistas, por lo tanto, las verdades cuestionadas y las renovadas por ellos convertidas en absolutas serán cuestionables por la teoría crítica por no ser universales. ¿Cuál es el fondo de este juego? Fundamentalmente, poner en tela de juicio hasta las verdades emergidas de la ciencia, ya que al poseer esta intereses de clase, ideologiza y soslaya discursos y prácticas relacionadas con la

injusticia social o ética que encubre o direcciona. De este modo, todo conocimiento, incluido el científico y el moral, está impedido y debe evitar sesgarse, orientarse o convertirse en apología de clase y justificador del sistema vigente, más bien actuar como modificador de la situación social y política, ética y científica. En conclusión, el saber y la razón han de realizar la condición humana en general y, de manera especial, facilitar la consecución del proyecto de vida de cada ser humano.

2.2 De la racionalidad comunicativa

El término de ‘racionalidad’ básicamente se refiere a una habilidad para pensar con lógica y analítica conforme al contexto social, económico, político, religioso, filosófico o cultural. Por ello, en el trascurso de la historia, no ha existido una única racionalidad, más aún se asocian no solo a la temporalidad, sino el espacio concreto o geográfico.

Para Habermas, existen racionalidades teleológicas, científicas, morales o religiosas. Cada una de ellas con su consecuente acción. Pero a la que él apunta es a la racionalidad comunicativa. A este concepto vamos a llegar, pero con el siguiente recorrido necesario. Desde Nietzsche y Foucault se ha querido trascender en la importancia del reconocimiento o no del ser humano o sujeto, de cómo ha sido desnaturalizado por el ejercicio de una moral tradicional o ajustado a un saber-poder que actúa como dispositivo y/o mecanismo de sujeción y control, y en la Escuela de Frankfurt, la forma en que el sistema capitalista y las políticas liberales –heredadas del matrimonio entre burguesía y luchas de las libertades individuales de las revoluciones ilustradas– lograron enajenarlo o alienarlo a un nuevo orden, justificado en la productividad material o comercial como agente de progreso de las condiciones de vida.

Por lo tanto, en Habermas se ha de buscar el lugar de la sociedad en la relación con el individuo y el lugar del individuo en la sociedad. Partamos del hecho de que la sociedad pertenece a un mundo específico con individuos también específicos, al igual que el mundo y los sujetos forman la sociedad. La sociedad está dominada por la racionalidad teleológica, es decir, por una forma de pensar lógica y analítica de acuerdo a fines de interés no dialógico y de dominación de la excelencia representativa; se trata de una racionalidad cuya acción es, en consecuencia, teleológica. Habermas repasa las diferentes concepciones como posibilidades de comprender la sociedad y la racionalidad que ella genera. Por un lado, se debe reconocer que la sociedad es fruto de la evolución social, del devenir de la especie humana; de otro lado, la interacción entre individuos conforma un cuerpo social de acción teleológica y comunicativa.

La primera de estas acciones, la teleológica, se realiza de acuerdo a fines no dialógicos o antidialógicos. La segunda, la comunicativa, se convertiría en la base de la lógica de las relaciones en el mundo actual. Esta concepción considera la sociedad como un sistema social intersubjetivo, esto es, como el proceso según el cual se da un aprendizaje ascendente, progresivo y de crecimiento permanente entre los individuos en sus interrelaciones, comprendiendo así al sujeto como una estructura por encima de su propia subjetividad. Es allí donde aparece la acción comunicativa a la que apunta Habermas:

parte de aceptar el reto que supone la idea weberiana de racionalización social, como crítica radical de la Modernidad, tal y como además la recoge la Escuela de Frankfurt; pero para ver si esa crítica cuestiona y declara inviables a partir de sus propios presupuestos los ideales – de racionalidad, de autonomía moral, de libertad y armonía sociales– que esa Modernidad proclama. (Hernández-Pacheco, 1997, p. 280)

Es por ello que la sociedad está integrada por valores y constituida por la “razón pura” de la comunicación. Lo que interesa es cómo, en la acción social, la comunicación interviene como agente que no desnaturaliza al ser humano (Nietzsche) y que no es un dispositivo de sujeción o un mecanismo de control (Foucault), antes bien, que lo emancipe y lo realice, sin que por razón alguna se tenga que diluir su identidad o naturaleza.

[...] se puede decir que las acciones reguladas por normas, las autorrepresentaciones expresivas y los actos lingüísticos constatativos, forman en conjunto una praxis comunicativa, que desde el trasfondo de un mundo vital se ocupa de la consecución, del mantenimiento y de la renovación del consenso, de un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones criticables de validez. La racionalidad inherente a esta praxis se muestra en que el acuerdo comunicativamente pretendido tiene, en último término, que apoyarse en razones. (Hernández-Pacheco, 1997, p. 296)

En la teoría del lenguaje que maneja Habermas, no solo se ofrece un giro semántico a la comunicación en sí misma, sino que se asigna un centro de gravedad diferente, que es la fuerza ilocutiva, es decir, pragmática del lenguaje. Y con base en esta aseveración, entraría en juego la teoría de la verdad, pues esta estaría dentro de la dimensión pragmática y no racional o epistemológica. Por lo tanto, el criterio de este tipo de racionalidad consiste en el éxito técnico de la acción. Así, la oferta de Habermas se encamina a proponer en la racionalidad comunicativa, la

comunicación que no asume la verdad como un argumento válido de por sí, sino la pretensión de validez o hipótesis de verdad que entre los sujetos interlocutores se dé; la validación de una verdad ya no se da por el éxito técnico de la acción que genera, sino por la aceptación de los interlocutores sobre la misma, desde la fuerza del argumento.

En otras palabras, la fuerza del argumento como aprobación de las pretensiones de validez de los sujetos relacionados entre sí por la acción comunicativa se da desde el reconocimiento del otro, en tanto que todo argumento adquiere validez epistemológica si y solo si obtiene la aceptación, o sea, por la fuerza de la convicción. Esto, entendiéndose convicción como el acto según el cual un sujeto propone a los otros su máxima como objeto de discusión discursiva respecto a su pretensión de universalidad, es decir, “no tiene convicción el que está convencido, sino el que convence y encuentra en otros el refrendo de la verdad que propone” (Hernández-Pacheco, 1997, p. 296).

En definitiva, Habermas le apunta a la figura del consenso, como ya anteriormente se enunciaba. Consenso que se basa en el reconocimiento del “Otro” y del acto intersubjetivo entre “otros”, desde las posiciones de pretensiones de validez criticables –no absolutas– de sus verdades. De este modo, los actores de la acción comunicativa se suponen capaces de críticas recíprocas. No se limita al consenso, afirma que para llegar a este todo acto discursivo de relaciones intersubjetivas y recíprocamente criticables debe pasar por el disenso para lograr el anhelado convencimiento.

La razón, entonces, en las ideas habermasianas sobre la comunicación, es el aprendizaje, fruto de un proceso discursivo. Ninguna verdad es absoluta, es criticable y al ser criticable o con pretensiones de validez y/o universalidad es un contenido transmitido al que se le asigna un proceso de discusión. El aprendizaje, entonces, no es fundamentado desde la teoría tradicional del conocimiento racio-empírico desnaturalizador de la condición humana que critica Nietzsche o un saber que somete, controla y vigila a los sujetos como afirmaría Foucault, sino que solo se alcanza el convencimiento de las verdades intersubjetivamente discutidas por los actores de la comunicación, cuando por mediación de aquel proceso discursivo, las partes del diálogo –criticables mutuamente– alcanzan grados de verdad con validez universal.

Ahora bien, no puede asumirse de manera determinista o fundamentalista que no existe autorreflexión autónoma y libre del sujeto, todo lo contrario, Habermas asevera que existen “convencimientos internos” que merecen toda la reflexión íntima, conforme a contrastes con argumentos dados en dicho diálogo, ya asumidos bajo el reconocimiento del otro y de su pretensión de validez del argumento expresado. De allí, se sostiene, entonces, que el proceso de interiorización o internalización del convencimiento es esencialmente de carácter social: solo se

está convencido de la verdad criticable del otro, es por ello un acuerdo social interiorizado. Sin embargo, sobre la propuesta de Habermas y su racionalidad comunicativa se deben hacer algunas preguntas que generan inquietud, para ello, se plantearán de manera literal como las expresa en la obra citada Javier Hernández-Pacheco.

1. ¿No hace resbalar la gnoseología habermasiana hacia un convencionalismo en que, en definitiva, toda verdad depende de su aceptación, y ésta de la manipulación retórica?
2. Si la razón es aquello aceptable en el diálogo comunicativo, ¿no hacemos con ello a lo “convenido” principio de la razón?
3. ¿Qué diferencia hay entonces entre un consenso y un establishment [orden establecido] publicitario?
4. ¿Qué diferencia hay entre discusión razonada y manipulación propagandista? ¿No dependen ambas del mismo éxito, que es convencer a alguien de algo?

(Hernández-Pacheco, 1997, p. 300)

Preguntas estas que inquietan, ya que el convencionalismo aparente de Habermas genera un círculo vicioso entre la convicción o convencimiento causado por la fuerza del argumento y el argumento en sí mismo causado por la convicción. La idea del pensador es apelar no al argumento con mayor fuerza, no al convencimiento solamente logrado por las criticables posturas de los actores de la comunicación cada cual con su pretensión de validez, sino al ideal de una comunicación libre e igualitaria, desde una lingüística inmunizada contra represión y desigualdad (Hernández-Pacheco, 1997).

Por lo tanto, el consenso se da desde las partes subjetivas con una condición de base, que sean libres e iguales y lingüísticamente competentes para generarlo libre de coerción alguna. Esta es la postura fundamental de Habermas ante el ideal de un consenso dentro de una comunidad dialógica cuya comunicación se base en un sistema lingüístico que no opere desde la desigualdad y desde la opresión o desde formas y mecanismos similares a la no libertad.

Los partícipes en la argumentación tienen que suponer en general, sobre la base de características formalmente descriptibles, que la estructura de su comunicación excluya toda coerción (ya actúe desde fuera sobre el proceso comunicativo, ya proceda del mismo proceso) que no sea la del mejor argumento (y así de forma que se anule toda motivación distinta de la búsqueda cooperativa de la verdad). (Hernández-Pacheco, 1997, p. 302)

Así, los sujetos intersubjetivamente relacionados autocritican y abstraen el poder de manipuladores de las acciones estratégicas o con promesas de éxitos técnicos, mediante la racionalidad comunicativa donde la interacción simbólica se dé partiendo de los criterios de buena fe, igualdad y libertad de los actores de la comunicación, de la comprensión y entendimiento de las actitudes y símbolos, buscando finalmente el consenso. Los hombres mediatizados por el mundo se “pronuncian”, es decir, lo transforman y transformándolo lo humanizan para la humanización de todos. La objetividad de las experiencias consiste en que puedan ser compartidas de forma intersubjetiva, pues estas se presentan con pretensiones de objetividad y al comunicarlas se pretende que sean válidas, se procura la verdad.

Nietzsche, Foucault y Habermas, cada uno desde su perspectiva, apuntan a lo mismo. Incluso, sus contextos inmediatos se encuentran en una profunda crisis. Ese punto de convergencia es la negación del otro, como bien lo denuncia Leonardo Boff. Una negación que implica el no reconocimiento que ha terminado en la eliminación del otro. Y esa es la crisis de los siglos XX y XXI.

Con este panorama, aún hoy se hace la pregunta que han abordado muchas culturas y pensadores: ¿Qué significa que el ser humano sea un ser ético? Parece ser que las elaboraciones teóricas sobre la ética se han quedado en una demagogia que somete o que convence, creando individuos sin identidad, sin personalidad moral, en otras palabras, *no somos personas aún*.

2.3 De la ética demagógica a la ética basada en la interacción dialógica

Para ingresar a este traslado de una ética demagógica a una ética discursiva es menester en primer lugar abordar el problema de ser persona. Pues, la diferenciación entre sujeto, individuo y persona tiene sus distancias no solo semánticas, sino incluso históricas y culturales. Sin embargo, ingresar aventuradamente a definir la persona ya es un acto de irrespeto con ella. Por eso, antes de abordar eso de *ser persona*, ha de hacerse una mirada al espejo retrovisor de nuestra historia, la de los vencidos y de las imágenes que quedaron en la memoria de la cultura, imágenes infortunadamente de desprecio por el otro. Con esta mirada al pasado, con los pies en el presente, se hace posible, por lo menos, pensar-el-futuro.

2.3.1 El espejo retrovisor y las imágenes del desprecio por el otro

Así pues, a manera de referencia histórica que actúa como espejo retrovisor en el presente y a la vez como plataforma para constituir la identidad de los pueblos prehispánicos, se evocarán algunos apartes de la obra histórica de Hermes Tovar *La estación del miedo o la desolación dispersa* (Tovar, 1997), en la que crónicamente expone algunos episodios de la llegada de los conquistadores al Caribe colombiano en el siglo XVI. Ello con el fin de comprender nuestro presente gracias a la lectura del pasado, sobre todo en el tema de reconocernos *personas o seres humanos* en toda la extensión del término.

El fenómeno más importante para Europa, especialmente para lo que hoy conocemos como España, fue haber encontrado a finales del siglo del siglo XV una nueva ruta para su proceso de mercantilización, ruta que inicialmente, se pensaba, habría de llegar a la India. Sin embargo, tiempo después se llegó a la conclusión de que no era la India, sin embargo, el pueblo recientemente encontrado *fue considerado indio* por mucho tiempo. Comprendido esto, aparece el improvisado proceso de conquista, pues era un nuevo territorio que se adicionaba al reino español de la época, lo que incrementaría su dominio sobre el mundo hasta entonces desconocido. No obstante, “la conquista había sido una época de locura, de temor y de desolación. El mundo había sido arruinado y sobre sus cenizas, Occidente se lanzaba a construir una nueva sociedad” (Tovar, 1997, p. 15).

De otro lado, mientras se organizaba lo que se ha llamado La Conquista, en la mística prehispánica ya había señales de males que se veían venir. Males que, como los de la caja de Pandora, se sentían correr entre los vientos y entre las ramas de los árboles. Pues, aunque parezca un misterio arcano, los nativos de las tierras recientemente descubiertas habían escuchado, habían tenido rumores de cosas que no podrían describir con lenguaje humano.

Diez años antes que viniesen los españoles desta tierra pareció en el cielo una cosa maravillosa y espantosa, y es que pareció una llama de fuego muy grande, y muy resplandeciente [...]. Todos sospechaban que era una señal de un gran mal. (Sahagún, 2005)

No faltó, por lo tanto, que se predijeran esos grandes males, cuando ya los líderes de la Corona española encargaran a unos cuantos hombres para comenzar una singular persecución. Hermes Tovar haría una excelente descripción de lo que ya estaba pasando, entrado el siglo XVI en las nuevas tierras:

Los nativos cazados, corridos y robados por las primeras huestes de Bastidas, La Cosa, Nicuesa, Ojeda, Balboa y Pedrarias Dávila, sobre las costas del Caribe, inauguraron el asombro que crecía con la codicia de unos seres que llegaban para escarbar sus casas, sus aldeas y sus cuerpos, hasta desnudar el mundo de sus muertos al excavar sus tumbas para saquear el misterio de sus ofrendas. (Tovar, 1997, p. 15)

Estos seres, como de otros mundos, diferentes en sus rostros, en su vestir, en su lengua y con animales nunca antes vistos, llegan como extraños a *conquistar* este mundo lleno de riquezas insospechadas para los *españoles*. Esta violenta confrontación se ha perdido en la literatura histórica de los vencedores, de aquellos que ostentan más *civilización*, cuando en realidad era el hecho más terrible para los llamados posteriormente *indios*. Hermes Tovar, lo describiría de esta manera:

Las gentes corrían por todas partes, como si se prepararan para la guerra contra hombres de dos cabezas que habían aparecido y desaparecido en un espejo redondo que llevaba en la cabeza un ave cenicienta capturada en el lago de México. (Tovar, 1997, p. 34)

El avance conquistador se convirtió en un exterminio. La peor eliminación del *otro-diferente* que marcaría una historia completa. Sin justificación alguna, el desconocimiento, siquiera la falta de planeación en el descubrimiento y posterior conquista de las Nuevas Tierras para los europeos, crearon la mayor tragedia humanitaria a lo largo de mal contados 200 años; es más,

Había en estas provincias cuando se conquistaron más de treinta mil indios que se han venido a resolver en cosa de dos mil y quinientos repartidos en 30 encomenderos, que algunos ya sólo conservan ese título, por haberse totalmente acabado sus indios. (Simón, 1882)

El valor comercial adquiere especial sentido en tiempos de la colonia española; no se podía generar algún tipo de intervención sobre los recursos naturales sin el apoyo de esclavos y de *indios*. En estas prácticas, como en toda *colonización*, se comprende como medio al esclavo y al *indio* para la satisfacción de las necesidades, a quienes consideran *menores* o a aquellos que no guardan la misma identidad como seres humanos, precisamente porque no lo eran y por ello la esclavitud (valor comercial) y los procesos de *encomienda* (sin valor comercial, pero sí laboral) hacían parte del desarrollo de La Colonia como tal. Bien lo explica el jesuita Francisco Javier Hernández en 1879, así:

Respecto de llevarse los muchachos y muchachas para los que sirvan, de calidad que como esclavos los dan á quien quieren, siendo mejor ser su esclavo que su encomendado, porque como en aquel pierden el dinero, le cuidan, pero á este le aniquilan por no haberles costado, nada obligándole á mendigar, siendo cosa lamentable el verlos. (Hernández, 1879)

Estos procesos de descubrimiento, conquista y colonia fueron desarrollándose no de manera cronológica, uno después del otro, más bien, de manera heterogénea y simultánea de acuerdo al avance en el recorrido hacia el centro de los territorios. Pareciese que los habitantes de estas nuevas tierras fueran hostiles, violentos, agresivos, quizás así fueron concebidos por los españoles, ya que sus armaduras aparte de hacerles creer su autoridad sobre estos, los hacía concebir superiores, de otro mundo, más civilizado quizás, más poderosos tal vez, y fue esta fuerza la que avasalló al *otro-diferente* hasta disminuirlo.

Vinieron en grupo, vinieron reunidos, vinieron levantando polvo. Sus lanzas de metal, sus lanzas en forma de murciélago, era como si lanzaran rayos. Y sus espadas de metal como el agua ondeaban. Era como si resonaran, sus cuerpos de metal, sus cascos de metal. Y otros vienen incluso todos cubiertos de metal, vienen enteramente hechos de metal, vienen lanzando rayos [...]. Y sus perros vienen conduciéndolos, vienen colocándose al frente, vienen jadeando; su baba cae en gotitas. (Tovar, 1997, p. 40)

El dominico Fray Bartolomé de las Casas se convertiría, en su momento, en el defensor de esta dejación. En la reciente llegada de los españoles a las nuevas tierras, no más de diez años, fue el primer sacerdote ordenado en lo se llamó el Nuevo Mundo, en las Antillas, en la isla La Española (Isla de Santo Domingo) y luego, marcharía rumbo a lo que hoy es Cuba como capellán de la expedición. Su compromiso con los nativos se vio reflejado en la renuncia a la *encomienda* que se había concedido el gobernador de Cuba. Precisamente, fue él quien escribiría:

Este gobernador y su gente inventó descubriesen y les diesen oro. Capitán hubo suyo que en una entrada que hizo por mandado de él: para robar y extirpar gentes, mató sobre cuarenta mil ánimas metiéndolos a espada: quemándolos vivos, y echándolos a perros bravos. (De Las Casas, 1552/2012)

A pesar de muchos intentos por enaltecer la dignidad de los indios y de los negros, se seguían prácticas que hoy, aún con estudios rigurosos, no se creería siquiera esta barbarie en contra de esta población, por ejemplo:

Aperrear indios, lancear mujeres y niños, ahorcar prisioneros e incendiar aldeas completas, se constituyeron en las mejores lecciones de grandeza, de valor y de reconocimiento de méritos para quienes habían conquistado las tierras del Nuevo Mundo. (Tovar, 1997, p. 18)

O para citar otra crónica estremecedora:

Se dijo de Juan de Ayora que salteaba los pobladores de noche, atormentaba a los caciques echándolos a los perros, que los descuartizaban, cuando no los arrojaba al fuego o los ahorcaba en los árboles y por descontado apresaba las mujeres e hijos, que como esclavos habían de figurar luego en el botín de la victoria. (Tovar, 1997, p. 19)

Estos vejámenes no se pueden asumir como simples imágenes en el espejo retrovisor de la historia de este continente, realmente fue una época de acciones sin límites sobre la población negra y nativa; crónicas estas que deben generar reflexiones culturales y éticas en términos de la eliminación del otro a como diera lugar, para que hoy no se repitan. Por ejemplo, las siguientes crónicas:

Porque no hay tormento más cruel ni pena tan horrible... Porque unos los han quemado vivos; otros, les han, con muy grande crueldad, cortado las manos, narices, lenguas y otros miembros, otros es cierto haber ahorcado gran número de ellos así hombres como mujeres; otros se dice, que han aperreado indios y destetado mujeres y hecho otras crueldades que en sólo pensarlo tiemblan las carnes a los que algo de cristianos tienen. (Tovar, 1997, p. 56)

Cercado el pueblo los soldados cogieron más de quinientas piezas que trayéndolas al real se repartieron o entregaron a sus encomenderos y a muchos que hallaron de los valen tejos se le echó [...] marca de orejas y de dedos cortados, que de esto y de colgar hubo lo que bastó y aun lo que sobró y no me atrevo a decir. (Simón, 1882, p. 199)

Los cristianos con sus caballos y espadas y lanzas comienzan ha hacer matanzas y crueldades. Entran en los pueblos y no dejan niños, ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no

desbarrigan y hacen pedazos [...] tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas y daban de cabeza con ellas en las peñas. (De Las Casas, 1552/2012, p. 16)

La región de Urabá en Colombia fue la que diseminó por todo este territorio a miles de soldados cuyos hechos no sólo sembraron de muerte y desolación la tierra, sino de rumores los caminos y de presagios fatales a las civilizaciones que estaban más allá de sus lanzas y de sus petos. (Tovar, 1997, p. 57)

Muertes de indios, robos de haciendas, incendios de sus casas y talas de sus sementeras, pecado original en todos los conquistadores de estas tierras de las Indias, desde los primeros que pusieron el pie en ellas, por no haberse escapado ninguno en quien este pecado (que por eso lo llamo original), no se haya embestido en las entrañas. (Simón, 1992, p. 115)

Y van llorando ante los españoles pidiendo misericordia, que no los matasen. De los cuales ninguna misericordia ni compasión tuvieron: antes así como salían los hacían pedazos. A todos los señores que eran más de ciento y que tenían atados mandó el capitán quemar y sacar vivos hincados en la sierra. (De Las Casas, 1552/2012, p. 33)

Los europeos convocaron sus huestes y movilizaron sus máquinas humanas de guerra... Mucho de interés en el oro, las perlas, las especies y los esclavos indios, todos ellos fundamentos de un solo objetivo: hacer rentable la empresa de conquista tanto para España como para sus avanzadas humanas en el Nuevo Mundo; hacer posible la acumulación que contribuiría al progreso de Europa. (Tovar, 1997, p. 21)

Los hechos narrados en las crónicas de la destrucción de las indias establecen históricamente la idea de confundirse con una catástrofe demográfica o con la tesis de un magnicidio sin precedente alguno. Es así como, en 1492, en el Nuevo Mundo se estimaba una población de 57 millones de nativos y a inicios del siglo XVII solo quedaba el 7 % de esta.

Tabla 1. Algunos datos demográficos pre y pos conquista española

Territorio	Población nativa estimada a la llegada de los españoles*	Población nativa a finales de los procesos de conquista*
Valle central de México	23.300.000 de nativos en 1519	1.300.000 de nativos en 1595
Perú	9.000.000 de nativos en 1520	4.500.000 de nativos entre 1561 y 1630
Ecuador	Entre 1561 y 1591 la población desaparecida superó el 60 %	
Antillas	377.559 nativos en 1494	"33.523 en 1510 16 años: la población desapareció en un 91%"
Guatemala	2.000.000 de nativos en 1520	133.200 en 1600
Colombia	Es el cálculo más inexacto y de menor atención, sobre todo en la población nativa a la llegada de los conquistadores. El cálculo burdo: en 1500, de 8.284.264 nativos a menos de un (1) millón a finales del siglo XVI. En la comunidad Quimbaya eran 100.000 nativos hacia 1540 a menos de 70 en 1628.	
*Todos son datos aproximados, según fuentes citadas por Hermes Tovar		

Fuente: Tovar (1997, pp. 58-64).

Ante este desastre, el libro de Chilam Balam de Chumayel, describe:

Se comerán árboles, se comerán piedras; grandísima hambre será su carga, la muerte estará sentada en su estera y en su trono; serán degollados los Halach Uiniques, jefes de los pueblos, que andan sentados junto a la cerca de piedra exhibiéndose, fuera de las casas los que desconocen su oficio y función porque no son nobles, sino prebeyos [...] Acontecerá por tres veces que no habrá sino pan de jícama silvestre y frutos del árbol ramón; tremenda hambre y despoblamiento y destrucción de pueblos. (Tovar, 1997, p. 69)

Cuando se leen estas líneas, que pertenecen al pasado aterrador de la colonia española sobre los pueblos nativos entre los siglos XVI, XVII y XVIII, pueden pasar dos ideas por la cabeza de los lectores que tienen los pies en este presente; de un lado, la confrontación con el hoy, en el siglo

XXI, sobre todo en territorios como Colombia y México, para citar dos ejemplos, que han tenido que sufrir no solo la violencia política, sino los problemas del narcotráfico, el paramilitarismo, la guerrilla, la delincuencia común y organizada y, lastimosamente, los errores del Estado, especialmente, que en aras de satisfacer intereses políticos, cometen los abusos más increíbles y abominables (falsos positivos, interceptación ilegal, violación de la intimidad, alianzas con grupos de extrema derecha, entre otros); problemas cuyas consecuencias no son nada diferentes a las narradas crónicamente por Fray Bernardino de Sahagún o por Fray Bartolomé de las Casas o por otros cronistas de la época. De otro lado, que no es la confrontación ayer-hoy, sino la continuación de un conflicto, donde solamente han cambiado las formas de eliminar al otro, precisamente porque las armas y las estrategias bélicas han evolucionado para ello, para ese fin, exterminar lo diferente.

Con esta constante, con esta recurrencia de eliminar el otro, de no reconocerlo como ser humano, como persona, en un mundo todavía desconocido, aparece una bula papal en la primera mitad del siglo XVI, es decir, emerge una declaración oficial de Roma (autoridad moral, política y religiosa de la época), desde la cual se reconoce la condición de seres humanos que tenían los nativos, a saber:

LA BULA DEL PAPA PAULO III - SUBLIMIS DEUS - 1537, 2 de junio – Los indios son seres humanos

A todos los fieles cristianos que lean estas letras, salud y bendición apostólica. [El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo] que es la Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a [cumplir] con el oficio de la predicación dijo: “Id y enseñad a todas las gentes”, a todas dijo, sin excepción, puesto que todas son capaces de ser instruidas en la fe; lo cual viéndolo y envidiándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para

impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a algunos de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a afirmar que los Indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimientos -con el pretexto de que ignoran la fe católica- deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias.

Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario. Dado en Roma en el año 1537, el cuarto día de las nonas de junio [2 de junio], en el tercer año de nuestro pontificado.

Desde 1537, *hemos* sido considerados seres humanos, es decir, con *alma*, capaces por el entendimiento de comprender las cosas de Dios y unas de estas cosas son la libertad, la voluntad, la autonomía, la autodeterminación, el respetar al otro o el amar al prójimo. Pero estas cosas parece que realmente son divinas, para nada mundanas, pues pertenecen a otro orden, ya que en el orden humano no tienen nicho.

2.4 Somos seres humanos –personas–: una lucha para no eliminarnos

A 476 años de aquella bula papal de Paulo III, aparece en el informe *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad* del Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia (2013), sobre la guerra prolongada y degradada que ha sufrido Colombia y las dimensiones y modalidades de

violencia que ha tenido el conflicto interno armado. Este informe investigó las modalidades de una violencia que es permanente y de baja intensidad, a saber:

1. Asesinatos selectivos: las muertes menos visibles
2. Las masacres: estrategias para sembrar el terror
3. Sevicia y tortura: la degradación de la guerra
4. Las desapariciones forzadas: ausencia, incertidumbre y soledad
5. Los secuestros y la toma de rehenes: la libertad retenida
6. El desplazamiento forzado: el desarraigo, la nostalgia y la humillación
7. Despojos y extorsiones
8. La violencia sexual en el conflicto armado: cuerpos marcados por la guerra
9. Reclutamiento ilícito: la guerra no es un juego de niños
10. Acciones bélicas
11. Minas antipersonal, munición sin explotar y artefactos explosivos improvisados: en casa no se puede saber qué se pisa
12. Ataques a bienes civiles y sabotaje
13. Atentados terroristas

(Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pp. 43-101)

Estas trece formas de eliminar al otro en sus diferentes modalidades no son otra cosa que excluirlo, desterrarlo, desarraigarlo de su tierra y transgredirlo en su ser *persona* como tal. ¿Somos realmente seres humanos cuando aparecen estas afrentas? Es en este sentido que, evocando a Adorno, hay que retornar al sujeto. Para nuestra semántica, hay que retornar a la persona. Muchos pensadores han querido definir lo que significa ser persona, pero el hecho mismo de definirlo es ya delimitarlo, es decir, encuadrarlo dentro de un determinado modelo o paradigma según sea el tipo de racionalidad que lo quiera hacer. Pues bien, ante la necesidad de responder a este interrogante, se caracterizarán algunos elementos fundamentales: primero, la voluntad y la virtud. Ya Santo Tomás expondrá que:

(...) Si a la voluntad del hombre se le ofrece un bien que excede su proporción, bien sea respecto de toda la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana, bien sea respecto del individuo, como es el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de virtud. Por consiguiente, estas virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios o al

prójimo, tienen por sujeto la voluntad, como son la caridad, la justicia y otras así. (2012, artículo 6, parte i-iiæ - cuestión 56)

Al respecto, la voluntad no es solo un don divino ni solo una cualidad inherente a la condición humana, necesita de la virtud para poder ser dominada por aquellos bienes que la pueden poner en riesgo de *perderla*. Es más, existe una identidad entre perfección y persona, es decir, la persona es lo que hay de más perfecto en la Naturaleza, “*id quod est perfectissimum in tota Natura*” (Bofill, 1949) y dicha perfección se da en la medida en que muchas virtudes sean cultivadas por el ser humano para el correcto uso de su voluntad. Incluso, las virtudes de caridad y justicia hacen a la persona capaz de convivir con el otro. Es decir:

En su generación, en su crecimiento, en su educación, la persona humana, como individuo que es de una especie, necesita ser completada. Sólo de esta manera, con el concurso de la humanidad entera, va edificándose trabajosamente, a lo largo de la Historia, el hombre, el hombre esencial, realización de las posibilidades y esperanzas que despertó su aparición en el Universo. [...] La perfección de la Persona humana exige que se la encuadre –y en lo temporal, se la subordine– a un Estado: porque sólo en la Civitas –y no por la mera convivencia con sus semejantes, o por su pertenencia a sociedades inferiores– puede alcanzar la plena expansión de su ser. (Bofill, 1949, p. 59)

Con estas nociones previas al concepto de persona humana, Santo Tomás hace ingreso a un nuevo paradigma que es nada menos que el de equiparar la persona con la perfección, pero no una excluyente, todo lo contrario, se es persona humana en la medida en que con los otros se edifique esa identidad humana. Ello coincide en mucho con una de las fórmulas del imperativo categórico de Manuel Kant cuando enunciaba que: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1785/1980, p. 44). El llamado de este ilustrado se instaura en la misma antropología filosófica de la época e incluso es el espíritu de la Revolución francesa. Sin embargo, la persona hoy sigue siendo objeto de uso, reciclaje y reutilización, por ejemplo, en los medios de comunicación social, en la política, en el comercio o mercantilización de las emociones y sentimientos, en la democracia y hasta en el día a día de una ciudad creando zonas de tolerancia para encerrar al interior de fronteras invisibles a *personas diferentes que se venden a sí mismas* o generando centros de reclusión donde se percibe la más profunda pérdida de la dignidad de la persona cuando sus derechos son totalmente vulnerados. La lista puede ser infinita.

Es esta instrumentalización del ser humano la que ha generado, a través de la historia de la humanidad, en sus múltiples manifestaciones políticas, técnicas, tecnológicas, mediáticas, religiosas, económicas, intelectuales, culturales, sociales, entre otras, la eliminación del otro, al extremo, en muchos de los casos, si no es la aprehensión o *secuestro* de su voluntad, de su conciencia y de su autonomía en aras de sujetarlo y controlarlo, es su total eliminación física del plano de los existentes. En su momento, Max Horkheimer, en la crítica de la razón instrumental en pleno siglo XX, manifestaba este riesgo en términos del avance técnico y tecnológico que había procurado el gran proyecto de la modernidad en Europa: “Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre –esto es, desde sus más tempranos comienzos–, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada” (Horkheimer, 1973, p. 184). Así, el uso instrumental de la razón humana, que es aquel principio y fin aristotélico del hombre en cuanto hombre, se había convertido en medio y esta conversión insana dejaría a la *persona* desprovista de uno de los bienes más preciados, su permanente búsqueda de la *verdad* –porque la verdad la posee su *dueño* o aquel que ha aprehendido su voluntad–, pero en especial su autonomía.

Este es el hecho que marcaría fuertemente el fenómeno bélico y guerrerista del siglo XX, en la tragedia de la llamada Gran Guerra o Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la sustracción de la *autonomía* de los ciudadanos de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). En 1967, se publicaría de Theodor Adorno una conferencia radiodifundida en Alemania que pondría de manifiesto la locura experimentada en la primera mitad del siglo XX.

Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades [Campo de Concentración en Auschwitz], mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto de tales mecanismos. No son los asesinados los culpables, ni siquiera en el sentido sofisticado y caricaturesco con que muchos quisieran todavía imaginarlo. Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos su odio y agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; es necesario disuadir a los hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos. (Adorno, 1967, p. 2)

Esta indagación sobre los mecanismos que instrumentalizan a las personas han de fortalecer la conciencia de sí, ese *tocar la puerta del yo-subjetivo* que logre identificar de qué manera está siendo sujeta su autonomía y cómo otros están usándola para tan aberrantes fines. Por ello, Adorno propone que la educación debe dar cuenta de esta situación, que no puede, que no debe

despojar a las personas de su bien máspreciado, su autonomía, esa capacidad de autodeterminarse, de liberarse de controles que las usan instrumentalmente. Esto es:

la disposición a ponerse de parte del poder y a inclinarse exteriormente, como norma, ante el más fuerte constituye la idiosincrasia típica de los torturadores, idiosincrasia que no debe ya levantar cabeza. Por eso es tan fatal el encomendarse a las ataduras o sujeciones. Los hombres que de mejor o peor grado las aceptan quedan reducidos a un estado de permanente necesidad de órdenes. La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite emplear la expresión kantiana; la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación, del no entrar en el juego de otro. (Adorno, 1967, p. 3)

Estas situaciones son las que hacen inviable que el ser humano realmente sea persona racional, autónoma y comunicativa, pues es la *racionalidad* la que la hace consciente de su yo, de su mundo y del entorno que la rodea; la autonomía la que la libera de la sujeción irracional de los otros poderosos y la *comunicación* la que la hace capaz de reconocer al otro. Estos elementos van conformando el ideal de *definir* la persona y si no son constitutivos sí la hacen capaz de acción. Sin embargo, la vida real de los pueblos, de las naciones, de los gobiernos, de las grandes ciudades, en fin, la vida real política y moral lo que muestra son vergüenzas que denigran de la condición de la persona como tal. El filósofo y sociólogo Jürgen Habermas ha caracterizado estas vergüenzas político-morales que

[...] afectan a nuestra propia existencia:

1. Del hambre y la miseria en el Tercer Mundo;
2. De la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los “Estados de no-derecho”;
3. Del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente;
4. Finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta.

(Habermas, 2000, p. 3)

Todas estas vergüenzas político-morales tienen como factor común el no reconocimiento del otro. Y son estas las que realmente ponen en riesgo aquel bien supremo de la persona, su dignidad humana.

2.5 Del ser persona, del lenguaje y la propuesta de la interacción dialógica

El reconocimiento de la persona como racional, autónoma y comunicativa busca necesariamente disminuir las vergüenzas político-morales planteadas por Habermas o, en otros términos, realmente asumir en toda su dimensión la *dignidad humana* que es incosificable. El principio desde el cual se parte para fundamentar la salvaguarda de la autonomía de las personas y a la vez la disminución de todas las modalidades que intentan *eliminar al otro*, está configurado desde dos capacidades humanas: su capacidad de acción y su capacidad de lenguaje.

En la capacidad de acción, es pertinente evocar a un pensador ruso que incursionó en las ciencias químicas, en las artes, en la filosofía y hasta en la literatura en el género de ciencia ficción: Isaac Asimov (Rusia, 1920 - Estados Unidos, 1992). Planteó en su literatura, con fuertes argumentos basados en la ciencia y en la filosofía, las leyes de la robótica, las cuales hoy tienen vigencia. Son estas:

1. Un robot no debe dañar a un ser humano o, por su inacción, dejar que un ser humano sufra daño.
2. Un robot debe obedecer las órdenes que le son dadas por un ser humano, excepto cuando estas órdenes están en oposición con la primera ley.
3. Un robot debe proteger su propia existencia, hasta donde esta protección no esté en conflicto con la primera o segunda leyes.

(Asimov, 1975, p. 5)

Para un programa informático o software es relativamente fácil ingresar estas órdenes para que actúen como principios orientadores de las acciones robóticas. Sin embargo, no es así para los seres humanos. A modo de ejemplo, modificando un poco las pretensiones de Asimov para el comportamiento robótico, quedarían estas normas de la siguiente manera para el comportamiento humano:

1. Un ser humano no puede causar daño a otro ser humano ni por omisión permitir que un ser humano sufra daños.
2. Un ser humano debe obedecer las órdenes construidas por el colectivo de manera consensuada, salvo cuando tales órdenes entren en conflicto con la primera ley.
3. Un ser humano ha de proteger su existencia, siempre que dicha protección no entre en conflicto con la primera o con la segunda ley.

Si las cartas magnas de las naciones tuvieran solo estos tres artículos, salvaríamos varias cosas de nuestra civilización. Sin embargo, los seres humanos somos más complejos. Precisamente, porque *ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola*, como indica Habermas (1985), necesita del concurso de los *otros* y no puede hacerse sin procesos y acciones consecuentes de reconocimiento mutuo que están mediadas y reguladas por el uso del lenguaje. En este orden de ideas, entonces, en la capacidad de lenguaje, dentro del concurso de la interacción social, la persona solicita conjugar en la misma balanza su ser racional, autónomo y comunicativo. Es decir, “tenemos que aclarar en qué sentido queda con ello introducido el entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción” (Habermas, 1992, p. 136). Este es el eje fundamental para el reconocimiento del otro.

Sin embargo, las interacciones humanas mediadas lingüísticamente, según Habermas, no son de un solo orden o tipo, sino que pueden tener diferentes motivaciones, contenidos y finalidades que procuran la llamada interacción social. Por el orden de acontecimientos intelectuales, científicos, culturales, sociales, económicos y políticos, dichas interacciones han tomado un giro lingüístico importante que posee una vinculación o articulación directa en el problema del reconocimiento del otro como interlocutor válido. En este sentido,

[e]l lenguaje no puede ser comprendido por fuera de la vida comunitaria, más aún, el sujeto vive en, con y para los demás; los sujetos llegan a entenderse, como tales, en sus aserciones, tienen implícita la relación a la vida comunitaria y comunicativa, pues el lenguaje en tal efecto les sitúa en la esfera de la vida compartida; y, al mismo tiempo, que la experiencia comunitaria se ve incesantemente transformada por las formas particulares de uso y de resignificación del lenguaje, realizada por los sujetos. (Hoyos y Vargas, 2000, p. 164)

A través de lenguaje, entonces, las personas se movilizan entre sí, se comprenden en su mundo de vivencias, porque sus acciones lingüísticas no solamente se producen en aras de una comunicación plana y de información de contenidos, sino que hacen comunidad de comunicación, esto es que la vida se comparte con otros y es en ese compartir intersubjetivo donde se reconoce al otro como interlocutor válido, pues se realizan unos a otros a través de la interacción dialógica.

El objetivo de la interacción dialógica no es sólo la comunicación entre los sujetos, sino la construcción de condiciones y acuerdos para el entendimiento intersubjetivo, toda vez que los interlocutores expongan, de manera inteligible, con contenidos proposicionales verdaderos, con expresiones verdaderas de sus intencionalidades y con manifestaciones correctas, sus pretensiones

de validez, pues sólo así, con estas exposiciones de pretensiones, en la interacción dialógica, se logra orientar hacia el entendimiento en doble vía. La doble vía en la interacción dialógica supone el reconocimiento del otro en su inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. Este cruce intersubjetivo de pretensiones de validez es lo que realmente soporta la esencia material y formal de la realidad. Así las cosas, la realidad que construyen y comparten los interlocutores se funda en las relaciones interpersonales dialógicamente mediadas por el uso del lenguaje hacia el logro del entendimiento mutuo. (Murcia y Puin, 2014, p. 40)

De hecho, el fin último de la interacción dialógica es el entendimiento mutuo, pero para llegar a este son los sujetos —personas capaces de lenguaje— los que logran reconocerse libres de cualquier impedimento o constreñimiento para interactuar desde sus subjetividades y compartir sus vidas, hacerse recíprocamente responsables de sus *contratos* lingüísticos en función de las acciones que se *comprometen* a realizar. En otras palabras:

Se toma entonces la interacción dialógica como razón dialógica o comunicativa en el sentido de la búsqueda de la intersubjetividad capacitada para generar acuerdos por entendimiento mutuo por mediación de los criterios procedimentales de la ética del discurso. Ello implica, por tanto, que en la interacción dialógica los sujetos son reconocidos como válidos para interlocutar, comprendiendo por validez la exposición de sus pretensiones argumentadas bajo las condiciones mínimas como la libertad, el no constreñimiento y sobre todo, la igualdad entre las partes que interactúan. (Murcia y Puin, 2014, p. 40)

Es por esta razón que la interacción dialógica, que se fundamenta teóricamente en la propuesta habermasiana de la *acción comunicativa*, trasciende las acciones estratégicas o instrumentales (o de manipulación en Foucault), en tanto que no se reduce a un cálculo egocéntrico de la utilidad resguardada en un interés particular; al igual que no es solo una acción regulada por normas o acciones dramatúrgicas donde se busca solamente *aparentar* la existencia de un ambiente de entendimiento. Esto es, que “el modelo normativo de acción concibe el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de un consenso que simplemente queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento” (Habermas, 1992, p. 137). Pero no es construcción intersubjetiva inmediata, solo es evocación de presupuestos tradicionales en orden a preservar un sistema axiológico cultural de valores.

La interacción dialógica también trasciende el modelo teleológico de la acción, heredado de las tradiciones aristotélicas y nearistotélicas, incluso del neopositivismo lingüístico de la

primera mitad del siglo XX. Esta acción teleológica toma al lenguaje como una mediación que los hablantes utilizan en perspectiva de su éxito comunicativo, esto es, suscitar tal certidumbre desde la persuasión, para que se convenza de los propósitos de uno sobre el otro. “Este concepto de lenguaje, que parte del caso límite de la comunicación indirecta, es el que subyace, por ejemplo, a la semántica intencional” (Habermas, 1992, p. 137). Tampoco este modelo lingüístico pertenece a los objetivos de la interacción dialógica, ya que no se trata de convencer al otro, sino que en ambas partes exista tal acción comunicativa que se logre un entendimiento en razón de los argumentos más sólidos entre uno y otro (no de uno *sobre* el otro), incluso la articulación argumental entre uno y otro. Esto explica por qué la acción comunicativa es un modelo horizontal de interacción con el otro, donde fundamentalmente se busca el entendimiento recíproco, es decir que

[s]olo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal. (Habermas, 1992, p. 137)

En este orden de ideas, entonces, se introduce el concepto de la autonomía de la persona en la acción comunicativa, pues, solo en “la acción comunicativa se realiza verdaderamente el concepto de autonomía en tanto que cada sujeto se reconoce a sí mismo capaz de actuar por ser un interlocutor válido, pues es capaz de locutar, acción fundamental para la interacción social” (Habermas, 1992, p. 138). Es allí donde se hace completamente visible el lugar de la persona como ser autónomo, que por su capacidad de acción y de lenguaje, a través de la interacción dialógica, logra construir su identidad en la interacción con el otro. Por lo tanto,

[s]olo se convierten en individuos creciendo en una comunidad de lenguaje y, por tanto, en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En este proceso de formación surgen y se mantienen cooriginalmente la identidad del individuo y del colectivo a que ese individuo pertenece. Cuanto más progresa la individuación, tanto más enredado se ve el sujeto individual en una red cada vez más densa y a la vez más sutil de dependencias recíprocas y necesidades de protección que corren el riesgo de no quedar satisfechas. La persona sólo desarrolla, pues, un centro interior en la medida en que también se extraña a la vez en relaciones interpersonales

comunicativamente establecidas. Ello explica los riesgos y vulnerabilidad crónica de una identidad susceptible de sufrir menoscabo y quebranto. (Habermas, 2000, p. 7)

En el reconocimiento recíproco entre los sujetos, entre sus identidades, se consolidan individuos capacitados para dar razón de sus actuaciones. El colectivo es intersubjetivación de dichas identidades particulares. Es desde allí que se establecen las tareas morales del ser ético en la sociedad, pues, por un lado se valida y valora por igual la intangibilidad (o no cosificación o instrumentalización estratégica) de la dignidad humana para todas las personas y, por otro lado, se asume el reconocimiento recíprocamente intersubjetivo de las identidades individuales. Todo ello con el fin principal de custodiar las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco que se enraízan y entretienen a través de los principios de justicia y solidaridad.

En definitiva, algunas ideas importantes que se pueden rescatar de este recorrido son:

- Las vergüenzas político-morales han puesto al mundo en crisis.
- Se reproducen estas vergüenzas porque siguen perviviendo las condiciones generadoras de las mismas.
- Se tienen problemas para reconocer al otro porque es diferente negativamente, es decir, el *yo* es diferente al otro por exclusión y no por inclusión.
- Al no reconocer al otro, se invalidan sus capacidades de acción y de comunicación sobre sí mismo como persona, sobre la sociedad y sobre la cultura.
- La injusticia, entonces, se relaciona con la exclusión del otro, con su no reconocimiento.

La pregunta que emerge en este recorrido es: ¿qué hacer para no repetir las condiciones generadoras de las vergüenzas políticos-morales que colocan en riesgo la dignidad de la persona humana? Siguiendo a Adorno (1967), es totalmente posible que la barbarie —y los bárbaros— que motivó las guerras mundiales pueda llegar a repetirse, si perduran las condiciones desde las cuales se dio origen. Es imperativo distinguir que no es la guerra o el conflicto el eje de mira, sino las condiciones generadoras y, por ende, es una responsabilidad ética estudiar cómo estas condiciones han permanecido constantes y en crecimiento en la historia reciente.

Es, entonces, una condición fundamental, el estado de la conciencia y en consecuencia el estado de la autonomía de los sujetos. La toma de conciencia, consiguientemente, no es asumir una realidad, sino que al pronunciarla, al interactuar lingüística y dialógicamente, ya hay una afectación dialéctica en el sujeto y en el mundo. La no repetición de lo que sucedió en Auschwitz debe contrarrestarse desde el frente de la subjetividad, esto es, desde la toma de conciencia que se realiza al pronunciar el mundo (Adorno). Es desde el reconocimiento de la subjetividad del otro, a través de la interacción dialógica (o razón dialógica), como se contrarrestan aquellas

condiciones objetivas a las que se refiere Adorno. Por lo tanto, el giro hacia la no repetición de Auschwitz parte del sujeto (Adorno, 1967).

Habermas, por ejemplo, centra el concepto de justicia social –para el caso del derecho al reconocimiento– en la interacción comunicativa: acción comunicativa en oposición a las acciones estratégicas e instrumentales. Con el paradigma comunicativo, se superan las referencias solipsistas de la filosofía de la conciencia. Así, se sitúa el concepto de justicia desde el reconocimiento del otro –interacción comunicativa– como interlocutor válido dentro del juego de la intersubjetividad, capaz de generar acuerdos por entendimiento mutuo.

En conclusión, la propuesta del capítulo II es solo una lectura comprensiva y crítica del estado actual de la ética y la moral que necesariamente aborda problemáticas históricas, culturales, políticas, religiosas, educativas, en fin, toda acción humana, acción que es lingüísticamente mediada. Este es el eje del capítulo. Sin embargo, aún no se ha dado respuesta a qué realmente le apunta el enfoque comunicativo de la ética, especialmente en la propuesta de una ética discursiva de Karl Apel (Apel, 1991) y que adelantará o aclarará Habermas (Habermas, 2000). Aunque el enfoque haya sido comunicativo, el centro es la persona humana que ha estado en riesgo en las enunciadas vergüenzas político-morales, pues la pretensión permanente en la historia de la humanidad, muy especialmente en el siglo XX, ha sido su no reconocimiento como interlocutor válido.

III. HACIA UNA ÉTICA CRÍTICA, CIUDADANA Y DELIBERATIVA

Finalmente, la búsqueda de la respuesta al interrogante ¿éticamente, hacia dónde vamos? en calidad de propuesta teórico-práctica, es la tesis del capítulo III que es la reflexión sobre la viabilidad de la ética del discurso desarrollado por Apel y Habermas y contextualizado por pensadores colombianos como Guillermo Hoyos, Antanas Mockus, Alexander Ruíz, Marieta Quintero, entre otros, en términos de ética para ciudadanos, conciencia ciudadana, interacción dialógica, en fin, todos los enunciados que se basan, palabras más palabras menos, en la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas. Estos discursos éticos, movidos por la necesidad de materializar una moral social, o mejor una ética cívica como llamarían otros autores, no es otra cosa que llevar al terreno del mundo de la vivencia con los otros, en los otros y, por qué no, por y para los otros. Por ello, no es ‘cuento viejo’ lo de la ética ciudadana, puesto que se articula el concepto de cultura ciudadana; esto es que en el nivel normativo,

se entiende por cultura ciudadana una visión positiva de convivencia que contempla la tolerancia o el aprecio por distintos proyectos de sociedad, la no violencia, la capacidad de celebrar y cumplir acuerdos, el cumplimiento de la ley, la confianza o expectativa de cooperación de los demás y el interés por lo público. (Corporación Visionarios por Colombia [Corpovisionarios], 2014, p. 2)

Y en el nivel prescriptivo,

corresponde al enfoque de política pública orientado a incrementar el bienestar de los ciudadanos a través del cambio de comportamientos colectivos de parte de los mismos. Esto conlleva una concepción de co-responsabilidad de lo público, en el cual no solo el Estado es responsable del bienestar de sus ciudadanos, o de luchar contra la corrupción y garantizar el cumplimiento de la ley, sino que se reconoce en los ciudadanos un enorme potencial de cooperación. (Corpovisionarios, 2014, p. 2)

En otras palabras, la cultura ciudadana en la que se desarrolla la ética con este mismo adjetivo

centra en dos objetivos fundamentales: en primer lugar, aumentar la capacidad de los ciudadanos de cumplir y cooperar de manera voluntaria; y en segundo lugar, aumentar la regulación social por medio de la armonización de desarrollos formales (jurídicos) con sus correlatos informales (regulación cultural y moral), para lograr así comportamientos, actitudes y justificaciones de la gente que sean congruentes con las políticas públicas. (Corpovisionarios, 2014, p. 2)

Es en este sentido que un ciudadano profesional no es solo la exposición de unos títulos académicos o de una larga experiencia laboral, totalmente validados y reconocidos, sino que el verdadero profesional (incluso de aquellos que no poseen títulos académicos, pero sí una experiencia laboral valiosísima) es aquel que puede ostentar su altura ética y moral en relación con su compromiso ciudadano, de lo contrario, aquellas condiciones generadoras de las vergüenzas político-morales seguirán reproduciéndose sin límite alguno.

3.1 No es ‘cuento viejo’ lo de la ética ciudadana

La identidad y la autonomía conforman por lo menos dos de los varios elementos de la dignidad humana. En investigaciones interdisciplinarias entre filosofía, psicología, antropología, sociología y hasta lingüística, en diversos estudios sobre la constitución de estos dos componentes de la personalidad humana, se ha logrado establecer que no se configuran en vacío o en soledad, que necesitan de los otros, del concurso de una comunidad, de un sistema social de valores y de normas, de un ambiente de interacción que propenda en el tiempo formar la identidad y la autonomía de las personas.

En atención a lo anterior, para la propuesta de una ética con enfoque procedimental como la expuesta por Apel y Habermas prima, obviamente, el lugar de la persona. Ese ser humano que se forma éticamente en el seno de una comunidad concreta, que se hace a sí misma gracias a un conjunto de interacciones lingüísticas. La identidad, entonces, es un elemento privilegiado que se perfila gracias a este complejo mundo de la vida, mediado por el lenguaje; por eso,

[n]inguna persona puede afirmar su identidad por sí sola. Ello ni siquiera se logra en el desesperado acto de suicidio, que los estoicos ensalzaron como signo de la soberana autodeterminación del sujeto superindividuado y aislado. Las certeras reacciones de la conciencia hacen entrever el entorno más próximo que ese acto, en apariencia el más solitario de todos, no sea quizás otra cosa que una consumación del destino que supuso una exclusión del mundo de la vida intersubjetivamente compartido, destino que, por tanto, es responsabilidad de todos. (Habermas, 2000, p. 8)

De otro lado, partir también del concepto de la autonomía, considerada en la teoría crítica y en la racionalidad comunicativa, es fundamental para ingresar al relativamente reciente campo de la ética ciudadana, porque precisamente el *ser ciudadano* implica, más allá del cumplimiento de unos deberes y el reclamo de unos derechos, su autodeterminación como persona humana digna y dicha dignidad se funda esencialmente en su autonomía. Esto es:

La autonomía moral se basa en el individuo, pero no en éste como agente separado y en competición con el resto. Supone también la autocomprensión del sujeto, es decir, ser capaz de interrogarse a sí mismo y, en la práctica, de determinar sus propios actos [...] la autonomía supone, claro está, la libertad individual, pero añadiendo [...] a la libertad negativa de estar libre de obstáculos a la libertad positiva de responsabilizarse de uno mismo. Autonomía no es independencia absoluta, sea de la naturaleza, de la comunidad, o de la propia identidad personal, con sus memorias e inquietudes. La autonomía, es, pues, interdependiente. La ética no se produce en el vacío. (Bilbeny, 2012, p. 244)

La respuesta, por tanto, para que no se repitan las condiciones que generaron las peores degradaciones del ser humano, se reitera, está en la autonomía de las personas (Adorno, 1967). Pero esta autonomía no es el extremo y derrochador afán de vivir en una libertad sin control social, sin responsabilidad con la *ciudad*. Si bien es cierto que nos protegen unos derechos humanos, también en cierto que nos *obligan* unos deberes fundamentales. Solo así el reconocimiento del otro el válido.

Es en este sentido que cobra valor especial la ética ciudadana, trabajada desde la postura de una ética cívica o social y desde el enfoque comunicativo. Una comunidad de comunicación se erige gracias a sus procesos de *diálogo* en su interior. La comunidad que dialoga solo es tal en la medida en que no existan ni represiones ni desigualdades que pongan en riesgo –mediato o inmediato– la dignidad y la autonomía de sus miembros. De hecho, el criterio legítimo de validez de las normas morales se da en el diálogo sin represiones y sin desigualdades; justamente, este es el que posibilita atender tanto las consecuencias de las normas construidas dentro de dicha comunidad de comunicación como las necesidades e intereses de las personas en particular. Este es el fin de la ética procedimental: lograr el consenso sobre la justificación de la norma.

Esto no es otra cosa que el fundamento de la ética del discurso en cuanto base del reconocimiento del otro como sujeto validado por su competencia de razón dialógica y, por tanto, vehículo para la interacción entre sujetos libres y autónomos (Habermas, 1985). Habermas le apunta a la figura del consenso, que se basa en el reconocimiento del otro y del acto intersubjetivo entre otros, desde posiciones de pretensión de validez criticable (no absoluta) de sus verdades, pues los actores de la acción comunicativa se suponen capaces de críticas recíprocas. Pero no se limita al consenso, afirma que para llegar a este todo acto discursivo de relaciones intersubjetivas y recíprocamente criticables debe pasar por el disenso para lograr el anhelado convencimiento.

El consenso se da entonces desde las partes subjetivas con una condición de base: que sean libres e iguales y lingüísticamente competentes para su logro libre de toda coerción. Este es el ideal de un consenso dentro de una comunidad dialógica cuya comunicación se basa en un sistema lingüístico que no opere desde la desigualdad y la opresión o desde formas y mecanismos similares a la no-libertad (Murcia y Puin, 2014).

Así, la ética ciudadana ha de fundarse desde una sólida comunidad real de diálogo. De hecho, el filósofo y pedagogo colombiano Guillermo Hoyos Vásquez propone una ética para ciudadanos, donde explica:

En mi Ética para ciudadanos he insistido en la complementariedad necesaria entre el comunitarismo y otras formas de argumentación moral, dado que con ello se puede llegar a reconocer lo mejor de las corrientes comunitaristas en actitud de “pluralismo razonable”, pero superando su provincialismo en búsqueda del consenso sobre mínimos”. (Hoyos, 2013, p. 12)

Así pues, la comunidad humana que coadyuva en la configuración de la identidad y la autonomía de cada uno de sus miembros, también logra *formar* la argumentación moral, que no

es otra cosa que la capacidad de lograr consensos sobre unos mínimos, desde la puesta en común entre las partes de sus pretensiones de validez y, por ende, de los argumentos que las sostienen.

Y es en este contexto donde aparece el término de *ética ciudadana*. Es el traslado de los más importantes principios éticos, elaborados siglo a siglo, al ejercicio moral en situaciones concretas de la vida diaria. Esta es la crítica más fuerte a una filosofía que se ha encargado de crear cientos de modelos teóricos de comportamiento moral, pero con poco impacto o materialización en realidades específicas. En palabras de Guillermo Hoyos:

El uso inteligente y no bruto de la fuerza, cuando fuere necesario, y en general todos los procedimientos coactivos se enmarcan en este horizonte normativo de la naturaleza eminentemente ética, en las fronteras tanto de la moral como del derecho. El que los ciudadanos comprendan la íntima relación entre dichos procedimientos y las actitudes éticas y el que aprendan a comportarse de acuerdo con ello tiene que ser el propósito de procesos educativos para la democracia. (Hoyos, 2012, p. 1)

La ética, por tanto, sin perder su consistencia cognitivista, universalista, formalista y deontológica es, además, procedimental. La ética procedimental se logra en el ejercicio de la ciudadanía, por consiguiente, en la *democracia deliberativa*. Todos los ciudadanos, al asumir esta consistencia interna de la ética en relación directa con su aparición en procesos democráticos, podrán visibilizar con mayor asertividad las maneras más adecuadas para disminuir, por ejemplo, aquellas vergüenzas político-morales que se enunciaban en líneas anteriores. La verdadera *democracia deliberativa* es aquella que comprende que mientras exista hambre y miseria no será posible, jamás, comportarse moralmente en un mundo que suplica por la satisfacción de unos *derechos humanos* que, por definición, no deberían ni reclamarse ni implorarse, porque configuran la *dignidad humana*. Ni que se diga de la tortura y la continua violación de la dignidad humana, porque la esencia de la democracia es el resguardo de la persona humana en todo el despliegue de su integridad. Si una ciudadanía y, consiguientemente, una democracia permite el ultraje de la persona humana, estamos *ad portas* de repetir lo de Auschwitz.

En relación con el creciente desempleo y las disparidades en la distribución social de la riqueza, que se relacionan con la felicidad y la justicia tanto de una comunidad como de personas en particular, la democracia basada en la deliberación y en la ética ciudadana ha de crear mecanismos y políticas públicas capaces de generar *inclusión* y no marginación, pues de lo contrario, aquel interés por el reconocimiento del otro solo queda enunciado en marcos teóricos de comprensión de la otredad y no de acción concreta para su inclusión.

Finalmente, el riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta no es solo responsabilidad de las potencias mundiales, aunque son estas las que administran esta tecnología, sino que la búsqueda de un mejor-estar-en-el-mundo significa que se eliminan todas aquellos mecanismos –heredados de las guerras mundiales, incluidas la Guerra Fría, la Guerra Preventiva y la política de Seguridad Nacional– que propenden por la eliminación de la diferencia. Si las democracias actuales no observan el espejo retrovisor de sus equivocaciones, jamás el ser humano podrá sentirse seguro de que no se volverán a repetir.

3.2 De la ciudad de los vivos

La ética ciudadana, entonces, evoca la realidad de la ciudad (superando el dualismo campo-ciudad) que es el entorno de vida de los ciudadanos, cuyas relaciones comunitarias siempre estarán reguladas por la necesidad de la *igualdad* y de la *libertad*; en ocasiones, se enfrentan, pero en realidad están hechas la una para la otra. “La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política”, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas –evocaría Hoyos (2012) para poder discernir que la igualdad existe en razón de ser ciudadanos y no en virtud del nacimiento, en consecuencia, es un atributo de la ciudadanía–.

En tiempos de la polis griega la libertad era solo para los nacidos en ella; se comprendía muy bien que la igualdad no constituía un peligro para la libertad, al contrario, la igualdad solo se entendía en el plano de la *política*, precisamente de una política deliberativa, pues la *construcción de polis* era el fruto de la deliberación, no de la imposición de la fuerza bélica o militar –de allí las diferencias entre Atenas y Esparta–. El debate de las ideas solicita del *poder comunicativo* de los argumentos, y en esta deliberación, entonces, es donde se articulan perfectamente la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos (Hoyos, 2012). En otras palabras, la libertad de los griegos de la polis deliberativa solo se gestaba entre iguales, entre aquellos que sentados en la misma mesa, al mismo nivel, sin constreñimientos ni desigualdades, podían tomar decisiones a través de la discusión argumental. Por ello, se era libre en el ámbito de la polis y en la relación con sus conciudadanos, de lo contrario, no era libertad.

La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la polis, es decir, el espacio político adecuado. Esta función determinante de la ciudad con respecto a la generación de poder político a partir de un poder comunicativo se explica porque

el único factor material indispensable en los orígenes del poder es la reunión de los hombres.
(Hoyos, 2012, p. 2)

El espacio político para la deliberación es entonces cualquier sitio donde los seres humanos se reúnen. Así, la ciudad, ese lugar/espacio de encuentro es vivo no solo por su tradición histórica, sino porque *es comunitario*, de permanente encuentro. La ciudad es el escenario comunicativo, de interacción dialógica, donde los sujetos son capaces de reconocerse por sus acciones y por su lenguaje, y es allí donde se genera el *poder ciudadano*.

La dinamización de la democracia participativa, aquella que trasciende la sola democracia electoral o “*sufragial*”, se consolida en este poder ciudadano a través de las interacciones dialógicas de sus *ciudadanos*. Este poder comunicativo de la ciudad es el que realmente genera procesos educativos y formativos, donde se articulan instituciones y leyes, posición política y participación deliberativa, y es la fuente, el origen para la implementación de mecanismos de resolución de conflictos y de transformación social (Hoyos, 2012).

El modelo de ciudadanía europea no coincide con la ciudad de los pueblos latinoamericanos, precisamente porque no *tenemos* ni su misma historia ni sus mismos afanes ni su misma memoria. La ciudad pensada en el proyecto de la modernidad europea fracasó precisamente porque optó por *dar la palabra* a la mayoría, arguyendo que es esta la que delibera y, como es bien sabido, la mayoría no tenía acceso completo a la política que se movía “por debajo de la mesa”, solamente a algunos movimientos de intereses. Pero, la peor inconsistencia de este tipo de *ciudadanía*, pensada en la ilustración moderna, también se equivocó en el lugar dado a la minoría, pues como élite no reconocía al hombre común, al de la calle, al de a pie. De allí que la ciudad es más urbe que polis griega o que ciudad de *élite* ilustrada. Esta urbanidad puede caracterizarse como condición necesaria aunque no suficiente de la convivencia (Hoyos, 2012).

El que la ética ciudadana no sea ‘cuento viejo’ es por el hecho de la urbanidad, entendida esta —desde *urbanitas*— en el despliegue de perfiles éticos y políticos de los que viven *en la urbe*; esta urbanidad por ser política es deliberativa, por ende, se ajusta a la ética procedimental, capaz de reconocer a los otros en sus argumentos, a través de la interacción dialógica y, consecuentemente, competentes para generar acuerdos por entendimiento mutuo. Si no es de esta forma, y se sigue “formando en la Familia, educando en la Escuela, castigando el cuerpo en la Cárcel, medicando la locura en los Hospitales mentales” (Foucault, 2000, p. 16) con autoritarismos dogmáticos, se está gestando la intolerancia que es una reproducción de la condición generadora de un Hitler, un Mussolini, un Pinochet o tantos dictadores que cerraron la puerta a la tolerancia.

Una ética de la comunicación para crear y recrear ciudad, no es ni el arte por el arte de la comunicación, el juego y el símbolo, como tampoco una rehabilitación del racionalismo en búsqueda de consensos absolutos, inflexibles y dogmáticos (...). Es más bien un proyecto para relacionar discursos y prácticas inspiradas en el utilitarismo y el pragmatismo en relación con la información y la infraestructura comunicativa de la ciudad, en el contextualismo y comunitarismo fomentados por la ciudad como red de solidaridad, y en el neocontractualismo de un renovado pacto urbano que haga de la ciudad realmente lugar de encuentro y convivencia. (Hoyos, 2012, p. 10)

La ciudad está viva es por esta condición de *ser urbanitas* y comunicativa, y la ética ciudadana busca hacer comprender a la comunidad que toda ella es vital en el ejercicio democrático. La deliberación en el campo ciudadano, democrático y, obviamente, político requiere de competencias sólidas en la construcción de argumentos y en la apertura de espacios para la controversia: este es el lugar vivo del ciudadano.

Las competencias para argumentar, es decir, para dar razones y motivos apostando a las mejores, constituye sin duda alguna el eje del proceso educativo. Hay que destacar cómo en asuntos de ética y moral no sólo siempre es posible, sino que en algunas ocasiones puede ser necesario argumentar. Tal es el caso de ciertas situaciones conflictivas, más fuertes que toda comprensión, que exigen el acuerdo sobre mínimos, y de ciertos programas en el horizonte del bien común, que requieren de acuerdos políticos en el marco de la democracia participativa. (Hoyos, 2012)

3.3 Pensamiento crítico y ciudadanía deliberativa

La interacción dialógica que se espera de una comunidad comunicativa supone que cada uno de sus miembros posea niveles maduros de comunicación o, en términos de Kohlberg, que el desarrollo moral por lo menos se ubique en el estadio convencional o posconvencional. Esto significa que para la emisión de juicios morales es necesario tener desarrollado el pensamiento crítico, visibilizado en ciertas habilidades deliberativas para emisión de argumentos, y cumplido ese requisito la ciudadanía se enriquece en tanto que es el espacio propicio para la argumentación con los otros.

Ahora bien, el desarrollo moral, el pensamiento crítico, las habilidades deliberativas y la ciudadanía como espacio de encuentro argumental con los otros no es una realidad hecha o

dada, es un proceso continuo de formación de la comunidad; todas las instituciones sociales como la familia, la escuela, la empresa, entre otras, contribuyen al logro de este desarrollo. Pero, fundamentalmente, el *urbanitas*, el ciudadano ha de manifestar en sus capacidades de acción y de lenguaje que es competente para llevar al plano de la práctica esta formación.

En los capítulos I y II se señalaba cómo la historia y sus instituciones más significativas intentaron formar un tipo de ser humano autónomo, pero desde mediaciones heterónomas, y fue esta inconsistencia entre medios y fines la que generó condiciones que se convirtieron en el caldo de cultivo –en micro y en macro– de barbaries como las guerras y demás manifestaciones extremas en contra de la dignidad humana. Pues bien, se quiere que el traslado a una ciudadanía deliberante dentro de una comunidad de diálogo logre articular *fin*es y *medios* en aras de una *ciudad* capaz, por medio de la interacción dialógica, de generar acuerdos por entendimiento mutuo, gracias al concurso del pensamiento crítico y de habilidades deliberativas.

3.3.1 *Pensamiento crítico en el contexto de la ciudadanía deliberativa*

Como en los capítulos anteriores se insistía, la identidad y la autonomía de las personas no se logran desarrollar sin el concurso de los otros en una comunidad de diálogo, el pensamiento crítico implica esta misma condición. Así, el desarrollo de la persona en su integridad e integralidad, incluidos el pensamiento y la acción, solo puede conseguirse en la “complejidad del relacionarse y del diferenciarse. Pero igualmente, ser persona implica que desde cada posición de existencia se escuche al otro (*alter*) y se sea escuchado por él” (Vargas et ál., 2008, p. 76).

En este orden de ideas, la custodia de la subjetividad y la intersubjetividad se alcanza precisamente en el desarrollo colectivo del pensamiento crítico. La persona realiza su mismidad con los otros, no en soledad, y lo hace en virtud del espacio público en el que se desenvuelve. Por ello, la persona “en su naturaleza requiere hacerse a formas, instrumentos, estrategias, dispositivos y mecanismos de hacer valer su voz –sonare–” (Vargas et ál., 2008, p. 77).

En términos generales, la propuesta de Vargas et ál. (2008) para la formación del pensamiento crítico bajo la concepción epistémica anterior, solicita por lo menos cuatro elementos para su desarrollo en la persona:

- *Reglas fundamentales de la argumentación*: consisten en la diferenciación entre lógica y argumentación. La lógica tiene que ver con la construcción de premisas verdaderas en función de conclusiones necesarias y la argumentación, con la construcción colectiva de premisas probables en aras de conclusiones plausibles. Por eso, el pensamiento crítico no busca solamente

la construcción formal de los argumentos, sino la argumentación en cuanto contenido ajustado a una estructura retórica de persuasión o convicción por argumentos en colectivo. De allí, la importancia de la ciudadanía deliberante para la democracia participativa.

- *La ejercitación o el aprender haciendo*: a propósito del método tomista de aproximación a la realidad (lectio, quaestio, disputatio y sentence), el aprender haciendo en aras de la formación del pensamiento crítico constituye la esencia de la formación para la creación de argumentos y de su puesta en común (disputatio) en el proceso de argumentación. Es el ascenso de grados de oscuridad a grados de claridad.

- *El reconocimiento contextual*: no se puede deliberar en el vacío como tampoco actuar sin plataformas o territorios comunes. Por eso, es imperativo que el reconocimiento del contexto sea fundamental para la argumentación. De hecho, los capítulos I y II presentaron los contextos históricos y actuales para la exposición de una ética en tiempos de esperanza, sin estos contextos no es posible lograr procesos de construcción de argumentos ni de argumentaciones.

- *La composición escrita*: la base de una buena argumentación está visible en la composición escrita. Es la evidencia no solo de la lógica, sino del transcurrir de argumentos; allí juegan un papel especial la retórica y la oratoria en tanto manifestaciones del pensamiento crítico deliberante en espacios públicos de interacción en una determinada comunidad de diálogo.

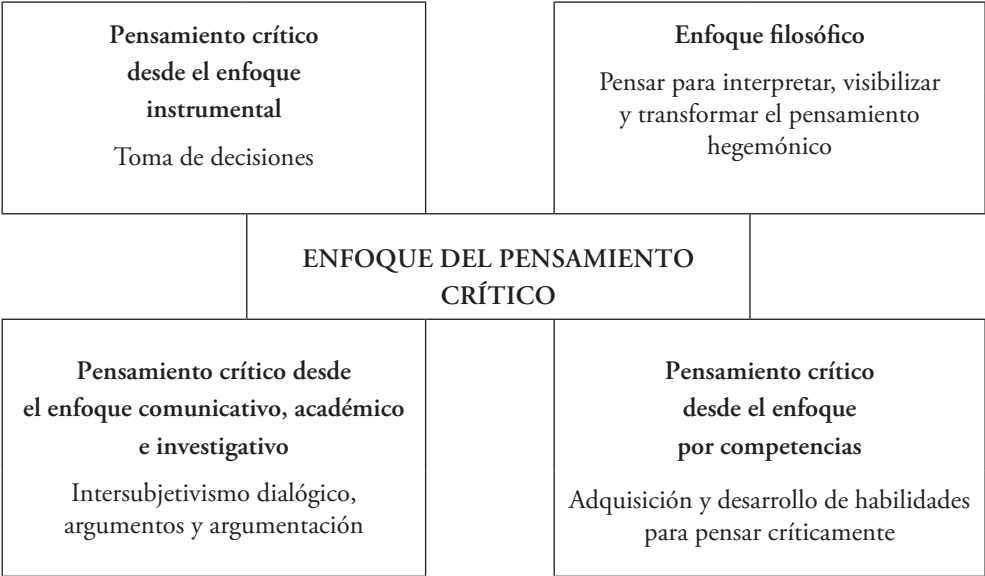
El pensamiento crítico, visto desde la óptica de Vargas et ál. (2008), no se puede concebir como una competencia, en tanto que es una manera normativa de vivir con y en los otros. Pero esta base epistémica, donde se establece la propuesta de pensamiento crítico, no se concibe bajo el modelo por *competencias*, sino en la formación de la vivencia pública de cualquier ser humano, persona capaz de acción y de lenguaje. De hecho, coincide con la ética procedimental o ética del discurso de Apel y Habermas en tanto que “las normas de la argumentación no son de una sola cultura, ni de la cultura occidental, sino que provienen de la naturaleza de la praxis o del discurso argumentativo mismo” (Vargas et ál., 2008, p. 81).

A pesar de esta última cualidad del pensamiento crítico, es menester recorrer otros enfoques, pues a la vez que presentan diferentes horizontes de sentido y de comprensión, es necesario también poner sobre la mesa las posiciones divergentes a la de Vargas et ál. (2008).

3.3.1.1. Enfoques del desarrollo del pensamiento crítico

En el campo específico del pensamiento crítico, se ha creado una serie de reflexiones desde varias disciplinas o desde diferentes ángulos académicos, según sea su naturaleza y finalidad. Para lo que

interesa, es decir, el pensamiento crítico en el ámbito de la ciudadanía deliberante, es importante tener claridad sobre algunos enfoques que en la actualidad direccionan los desarrollos acerca del pensamiento crítico.



a. *Pensamiento crítico desde el enfoque instrumental: toma de decisiones*

Las posturas neoliberales materializadas en las empresas u organizaciones comerciales como tal buscan que el pensamiento crítico se comprenda como la posición decisoria de los sujetos ante situaciones que ameriten determinaciones o audacias en aras del cumplimiento de la misión y la visión de la institución u organización. En otras palabras, se refiere a la capacidad de dar soluciones a problemas emergentes en el devenir de la empresa que sean eficaces, eficientes y de alta calidad en procura de eliminar los errores o las condiciones que generaron los yerros. Es un enfoque instrumental en tanto que necesita de *mentes brillantes* que subsanen las dificultades de la empresa. Este tipo de *inteligencia* tiene como finalidad alcanzar el más alto grado de éxito con claros estándares de calidad que medirán la pertinencia y conveniencia de los logros.

Este tipo de pensamiento crítico capacita al sujeto para comprender el todo desde sus partes y rearmar las partes cuando estas se desajusten y perviertan el todo, consiguiendo tener en su cabeza toda la organización, sus relaciones internas, sus nodos problemáticos, sus instancias

más débiles y sus puntos más fuertes; es la habilidad para estar dentro de un sistema, estar por encima del sistema y simultáneamente ser su ingeniero cuando se desfigure el orden del mismo. Adicionalmente, trabaja según habilidades, desempeños y dominios, es decir, competencias específicas dentro de un campo también específico.

b. Pensamiento crítico desde el enfoque filosófico: pensar para interpretar, visibilizar y transformar el pensamiento hegemónico

Este enfoque nace de las ideas iniciales de la Teoría Crítica de la Sociedad (TCS), propias del pensamiento de la escuela de Frankfurt, en Alemania. Así, la TCS tiene como objetivo fundamental defender la autonomía humana y la libertad para autoafirmarse. Su empeño: la emancipación del individuo. Con la TCS se desnudan las crisis de las utopías desarrolladas a finales del siglo XIX e inicios del XX, esto es:

- Los discursos políticos no aluden a ideales de una sociedad justa.
- La posibilidad de equilibrio entre necesidades y oportunidades ha desaparecido.
- No existen certidumbres sobre móviles éticos o pautas morales de comportamiento.
- La incertidumbre sobre los efectos de las acciones colectivas es generalizada.

A la vez que se visibilizan estas diferentes anomalías, también entran en crisis paradigmas antes incuestionados y se opta por la centralidad del sujeto que necesita ser reconocido. Las muestras de ello se da en:

- El modelo individualista de la vida. Cada sujeto se preocupa de sus propios derechos de manera egocéntrica.
- El fatídico distanciamiento entre individuo y comunidad: abandono del discurso ético-político para una sociedad justa.

Si hasta mediados del siglo XX la TCS buscaba la defensa de la autonomía individual frente a la invasión de la esfera pública, ahora, en pleno siglo XXI, se busca la defensa de la esfera pública como reclamo ante el exceso de la individualización sin individuos (sujetos ausentes de identidad). En otras palabras, el pensamiento crítico se relaciona más con la autodeterminación y con la postura desenmascaradora de la realidad, o sea que:

[n]o hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad requiere una autoconstitución deliberada y reflexiva, que sólo puede ser un logro conjunto de sus miembros [...]. Si el viejo objetivo de la teoría crítica –la emancipación humana– significa algo hoy es la unión de los dos bordes del abismo que se ha abierto

entre la realidad del individuo «de iure» a las posibilidades del individuo «de ipso» (Bauman, 2001, pp. 124-125)

En este orden de ideas, ¿a qué debe responder hoy la Teoría Crítica de la Sociedad? O lo que es mejor, ¿qué producción se espera de hombres y mujeres con pensamiento crítico desde este enfoque? Debe dar respuesta a la justicia social pero desde las condiciones actuales y a la conciencia de individuos (identidad) pero dentro de un colectivo configurado en la esfera pública (que forma la identidad individual en la interacción social y comunicativa) y permitir vislumbrar horizontes de esperanza evitando que la injusticia se convierta en algo familiar e inevitable. Junto con lo anterior, el pensamiento crítico comprendido así ha de ayudar a situar la crítica en relación con las luchas sociales actuales, debe servir para teorizar sobre el papel de la cultura en el capitalismo de hoy y debe proporcionar los criterios normativos suficientes para juzgar la validez de las reivindicaciones sociales actuales.

De hecho, el concepto fundamental de la TCS para con el pensamiento crítico es el de justicia social, que para el filósofo y sociólogo Habermas se basa en el reconocimiento del otro a través de la interacción comunicativa (más adelante como acción comunicativa en oposición a las acciones estratégicas e instrumentales). Así, con el paradigma comunicativo supera las referencias solipsistas al individuo (centrado en sí mismo como única fuente de verdad y objetividad) de la filosofía de la conciencia. Además, sitúa el concepto de justicia desde el *reconocimiento del otro* –interacción comunicativa– como interlocutor válido dentro del juego de la intersubjetividad capaz de generar acuerdos por entendimiento mutuo. Con ello, evita al sujeto individual la responsabilidad de determinar por sí solo lo que es bueno o lo que es justo para sí mismo y para los demás.

c. *Pensamiento crítico desde el enfoque comunicativo, académico e investigativo: intersubjetivismo dialógico, argumentos y argumentación*

El enfoque del pensamiento crítico desde la TCS evidencia que solamente se es capaz de justicia social cuando se reconoce al otro en todas sus dimensiones. El pensamiento crítico, entonces, involucra al otro y lo hace validándole y reconociéndole plenamente. Es durante la escucha de su argumento y la puesta en escena de la argumentación cuando pone en discusión sus pretensiones de verdad. En este sentido, el otro enfoque del pensamiento crítico desde el paradigma comunicativo desarrollado por Apel y Habermas en Europa y en Colombia gracias a Guillermo Hoyos Vásquez, Carlos Eduardo Vasco, Antanas Mockus, entre otros, ha permitido

permear estas reflexiones al interior de las instituciones de educación, especialmente en el nivel universitario o superior.

En el campo de la academia, y en especial de la filosofía de la educación, aparecen interesantes cuestionamientos que ayudan a esclarecer la importancia del pensamiento crítico desde este enfoque. De hecho, desde propuestas contemporáneas que cubren lo pedagógico, los curricular y lo didáctico, se enfatiza en el desarrollo de la criticidad más que en el de la acumulación de contenidos o conocimientos. Criticidad que abre el horizonte hacia la confrontación con el otro desde el ámbito de la argumentación, la indagación y la investigación, y es en este careo donde los sujetos se encuentran éticamente desde sus pretensiones de validez.

En ese sentido, entonces, Paz Gimeno Lorente (2009), en su libro *Didáctica crítica y comunicación*, aborda la importancia de la formación del pensamiento crítico en las instituciones educativas y el modo cómo, desde el enfoque de la teoría de la acción comunicativa, la escuela tendría que fortalecer la formación de la racionalidad comunicativa y crítica, lo cual le apostaría a sociedades pluralistas, pensando y actuando con mayor sentido de inclusión, precisamente por el hecho natural de la diferenciación humana. Por esta razón, la escuela en general, en cualquiera de sus niveles, tendría la gran responsabilidad de la formación ciudadana basada en la discursividad de la voluntad y por ende en el fortalecimiento de la democracia. Si la escuela opta por este modelo crítico-comunicativo para la formación de ciudadanos responsables con la democracia, entonces, la pedagogía y la didáctica tendrían que desarrollar el pensamiento doblemente crítico, esto es, procesos de enseñanza y de aprendizaje basados en la crítica ideológica y procesos de comunicación crítica, donde el poder, la autoridad y el dominio sean los insumos para un diálogo crítico que logre comprender y actuar hacia una ciudadanía deliberativa.

En conclusión, el pensamiento crítico desde el enfoque filosófico de la TCS trasciende lo meramente instrumental, para convertirse en posibilitador de interacciones dialógicas que viabilizan el desarrollo del pensamiento crítico. Esto mismo generado en la escuela procura un interesante desenvolvimiento comunicativo en aras de la construcción de acuerdos por entendimiento mutuo, a través de la discusión abierta donde se desplieguen argumentos y argumentaciones creadas en el concurso del colectivo.

d. Pensamiento crítico desde el enfoque por competencias: adquisición y desarrollo de habilidades para pensar críticamente

La propuesta del desarrollo del pensamiento crítico desde el enfoque por competencias que han estudiado Paul Richard y Linda Elder, de la Fundación para el Pensamiento Crítico, sugieren

concebirlo desde la adquisición y desarrollo de algunas habilidades que no son innatas, sino que las instituciones sociales, especialmente educativas, bien pueden formar. Esto significa que el pensamiento puede ser pensado en sus estructuras básicas y en sus estándares intelectuales universales y con este estudio se puede reestructurar el pensar de manera que sea más eficiente y eficaz (Paul y Elder, 2004).

El pensamiento crítico visto desde esta óptica busca desarrollar el coraje y la autonomía intelectuales, en tanto que los pensadores críticos logran ser no solo habilidosos y sofisticados, sino habilidosos y justos. Por eso, el pensamiento crítico lleva al dominio del contenido y el aprendizaje profundo y desarrolla la apreciación por la razón y la evidencia. En otros términos, la autonomía intelectual que va articulada a la autonomía moral en relación con la generación de argumentos morales (juicios morales), organiza los contenidos en orden a arribar a conclusiones, defender posiciones en asuntos complejos, considerar una amplia variedad de puntos de vista, analizar conceptos, teorías y explicaciones, aclarar asuntos y conclusiones, resolver problemas, transferir ideas a nuevos contextos, examinar suposiciones, evaluar hechos supuestos y explorar implicaciones y consecuencias (Paul y Elder, 2004).

En aras de una ciudadanía deliberante, el pensamiento crítico actúa como vehículo de visibilización de la argumentación, organizada dentro del espacio logrado gracias a la interacción dialógica. El pensamiento crítico así visto “permite construir el sistema (sobre el cual yace el contenido) en nuestras mentes, interiorizarlo y emplearlo en el razonamiento a través de problemas y asuntos reales” (Paul y Elder, 2004, p. 11).

3.3.2 Ciudadanía crítica y deliberante

En atención a la ciudadanía crítica y deliberante, unos términos no solamente afines sino pertinentes son el de conciencia ciudadana y el de cultura ciudadana. Pues bien, consecuencia de lo expuesto en *pensamiento crítico*, estos términos forman un trinomio o triada fundamental para la construcción de la susodicha ciudadanía crítica y deliberante.

De la conciencia y la cultura ciudadanas: un ejemplo

Como primera medida, la conciencia ciudadana se convirtió en política pública en el plan de desarrollo en el gobierno distrital de la Antanas Mockus entre 2001 y 2004. Esta política pública se denominó “Cultura Ciudadana” (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2001). El objetivo fundamental fue: “Aumentar el cumplimiento voluntario de normas, la capacidad de celebrar y cumplir acuerdos y la mutua ayuda para actuar según la propia conciencia, en armonía con la ley. Promover la comunicación y la solidaridad entre los ciudadanos” (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2001). Algunos de los valores orientadores de este plan de gobierno eran, por ejemplo: respeto por las personas, la ley y lo público y firmeza en la búsqueda de armonía entre la ley, la moral y la cultura.

De otro lado, algunos principios eran:

- Avanzar a través del diálogo y no del conflicto, mediante una comunicación abierta. Ni se pide ni se ofrece en privado lo que no se podría pedir u ofrecer en público.
- Atender de manera igualitaria las necesidades ciudadanas como un reconocimiento a sus derechos y no como favores y,
- Aprender a reconocer mutua y oportunamente aciertos y desaciertos, buenas iniciativas y logros (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2001).

Solo para rescatar algunos elementos importantes para la conformación de la triada enunciada es importante detenerse en la expresión *cumplimiento voluntario de normas*. Al respecto, es una clara evidencia enunciativa de la búsqueda de decisiones basadas en la autonomía, sobre todo *moral*. Como se aclaraba en las exposiciones de los capítulos I y II, la sociedad había sido *formada* con base en el premio y el castigo y, en consecuencia, en el solo cumplimiento de la norma por temor al castigo y el logro de una acción únicamente por la satisfacción del premio. La voluntad y la autonomía en este cumplimiento de la norma juegan

un papel muy importante en la consolidación del sentido y dirección de la ciudadanía, ya que se logra desplegar en la *urbanitas* el ejercicio de la capacidad de acción de los sujetos, libre de presiones de cualquier orden.

De otro lado, la segunda expresión la capacidad de *celebrar y cumplir acuerdos*, bien se ha sostenido en el recorrido del capítulo II cuando de interacción dialógica se argumentaba el fin último de toda comunidad comunicativa: la generación de acuerdos por entendimiento mutuo. Ello supone el reiterado reconocimiento del otro como interlocutor válido a la hora de emitir argumentos en favor o en contra de alguna postura, decisión o situación que amerite su posición crítica.

La tercera expresión la *mutua ayuda para actuar según la propia conciencia, en armonía con la ley*, constituye el logro definitivo de toda deliberación dada en ambientes de interacción dialógica en la esfera pública o ciudadana, esto es, actuar en consecuencia con la conciencia pero ajustada a la ley. La capacidad de acción de las personas se justifica en la capacidad de lenguaje que soporta la orientación de toda acción, más cuando se trata una acción concertada.

De hecho, los valores citados: respeto por las personas, la ley y lo público y firmeza en la búsqueda de armonía entre la ley, la moral y la cultura, actúan como esos principios orientadores de las acciones humanas. Realmente es posible, viable, convertir en política pública el *reconocimiento del otro*, especialmente en ambientes de respeto de la persona en toda su dignidad humana y sobre todo, en consonancia con la ley y lo público, pues ya se ha dejado en claro que el escenario del reconocimiento del otro es el espacio público, pues allí se reconoce su ser racional, autónomo y comunicativo, y por antonomasia, la exigencia de la armonización entre ley, moral y cultura, donde se realiza totalmente la persona humana.

Finalmente, la comunicación abierta, el diálogo y el no conflicto actúan como mediaciones para un tipo de ciudadanía basada en la deliberación. Ahora bien, para contrarrestar el mal de la corrupción –tan generalizada en sectores públicos– las condiciones y exigencias de una comunidad de diálogo es que no existan ni constreñimientos ni desigualdades que perviertan dicha comunicación abierta y transparente, por eso *no se pide ni se ofrece en privado lo que no se podría pedir u ofrecer en público*.

Otro elemento muy importante de la cultura ciudadana como política pública es el de *atender de manera igualitaria las necesidades ciudadanas como un reconocimiento a sus derechos y no como favores*. Es reiterativo que los derechos humanos no se obsequian, ni se deben adquirir por el ejercicio de la rogativa o de la sumisión ciudadana, nada de eso, la satisfacción de las necesidades ciudadanas, en ese marco, es un reconocimiento de su dignidad, de un favor político.

De la ciudadanía deliberativa

La deliberación en el orden de ideas que lleva esta propuesta de una *ética en tiempos de esperanza*, le apuesta a la democracia deliberativa que se fundamenta en el consenso y la postura discursiva o comunicativa de la ciudadanía. En una democracia vista así, la soberanía se ubica en el plano de la opinión pública y el poder comunicativo de la sociedad civil.

Es importante, por tanto, situar que el centro de gravitación en un tipo de ciudadanía como este no puede ser otro que el diálogo. Solo a través de una interacción dialógica pública se puede llegar a consensos mínimos de orden normativo. La democracia no puede centrarse exclusivamente en el poder de las mayorías o de las minorías que de vez en cuando manipulan estratégicamente a la mayoría. Habermas lo llamaría “el consenso mínimo normativo” (Habermas, 2005, p. 363), ya que el poder comunicativo no está en la mayoría, sino en la opinión pública dada en la argumentación con base en el pensamiento crítico ciudadano.

La democracia deliberativa, y en consonancia el tipo de ciudadanía dialógico-deliberativa que la nutre, centra la función principal de la opinión pública (deliberación ciudadana) como vehículo para el consenso mínimo normativo que articule el sistema político y administrativo únicamente con el poder comunicativo (en la urbanitas), logrando por el pensamiento crítico hacer emerger los problemas sociales, especialmente los relacionados por lo menos con tres de las cuatro vergüenzas político-morales (hambre-miseria, vulneración de derechos humanos y desempleo-desigualdad).

Es en este sentido que la ciudadanía deliberativa adquiere especial valor, sobre todo con la opinión pública y con el poder comunicativo. En una democracia deliberativa, la soberanía popular gira alrededor de estos dos elementos; de hecho, Habermas logra articular su propuesta de acción comunicativa y ética del discurso con la democracia y el derecho (Habermas, 2005).

Como en líneas anteriores, desde Hoyos (2012) se exponía la emergencia del poder comunicativo en la conformación de la polis griega. Este poder, a la luz de Habermas, se comprende como la manifestación de la actividad discursiva de construcción y consolidación de la opinión pública en diferentes grados, modos, formas y sujetos dentro de una comunidad, porque es al interior del mundo de la vida que esta elabora en sus procesos de interacción dialógica. Pero este poder comunicativo realmente se visibiliza a través del poder político; es desde la manifestación institucional que emerge el poder comunicativo de una comunidad, primordialmente, mediante procedimientos legislativos que garantizan la autonomía discursiva, de tal suerte que a través de leyes y políticas públicas se visibiliza la voluntad pública.

Este aspecto es de especial relevancia en cuanto que el poder comunicativo nace al interior del sistema de derechos que logra garantizar la susodicha deliberación, con el fin de que esta sea realmente autónoma y para que exista igualdad discursiva en términos de equilibrio tanto individual como comunitario en el ejercicio de la ciudadanía. Como todo poder (Foucault, 2000), el comunicativo penetra los programas y políticas institucionales de gestión y de razón pública, puesto que el poder legislativo debe ser leal al poder comunicativo de la ciudadanía de una determinada comunidad. En síntesis, entonces, la sociedad civil gracias al poder comunicativo que la conforma, a través de la opinión pública, fortalece la participación política, sobretodo en aras de la resolución de conflictos de la comunidad.

En este orden de ideas, la opinión pública que es la voz de la sociedad civil, encarna el poder otorgado por consenso por una comunidad dialógica, la comunicación de sus contenidos y tomas de postura y de opiniones ante problemas específicos. Pero no toda opinión es opinión pública, pues únicamente es *pública* si existe una comunidad de diálogo que soporta estas opiniones y la manera como han logrado emerger, es decir, si el procedimiento realmente ha sido *discursivo*, donde argumentos y argumentaciones han determinado estas opiniones. Por lo que la opinión pública no es una sumatoria o estadística de lo que piensa una mayoría o una minoría que estos paradigmas *ilustrados de la democracia* quieren superar, al contrario, la opinión pública es el producto de la discursividad dialógica en una comunidad real de comunicación.

De allí que la opinión pública a la que se refieren con insistencia los medios de comunicación no es la que busca la ciudadanía deliberativa ni mucho menos la democracia deliberativa. Ni siquiera es la que los políticos de turno asumen, cuando remiten sus propuestas para que la *opinión pública* delibere. Ni los mensajes en las redes sociales virtuales pueden considerarse opinión pública, solo individual, pues ni Facebook ni Twitter ni otro medio pueden considerarse portadores de la opinión pública si no existe evidencia clara de una comunidad verdadera que respalde con procedimientos discursivos el manejo de contenidos políticos o ciudadanos. Por esta sutil confusión semántica de la opinión pública es que aparecen figuras de corrupción, en tanto que se propende por la compra-venta de opiniones con tal de inclinar la percepción de la ciudadanía sobre algún tema coyuntural específico en las esferas políticas y públicas. Esto es importante en la ciudadanía deliberativa: que se logre distinguir muy bien que la opinión pública solo se gesta dentro de una comunidad de diálogo que utilice procedimientos discursivos para la construcción y emisión de juicios políticos y morales (argumentos y argumentaciones) sobre algún tema de orden político o democrático vigente. Por lo tanto,

[1]a noción de una democracia deliberativa está enraizada en el ideal intuitivo de una asociación democrática en la que la justificación de los términos y condiciones de la asociación tiene lugar a través de la argumentación y de razonamiento público entre ciudadanos iguales. En tal orden los ciudadanos comparten el compromiso de resolver problemas de elección colectiva mediante el razonamiento público y tienen a sus instituciones básicas por legitimar en la medida que estas establecen un marco para la deliberación pública libre. (Habermas, 2005, p. 384)

CONCLUSIONES

Para una educación ética en el posconflicto: trabajando sobre los inicios y nociones

Esbozar un modelo determinado de formación de la autonomía en tiempos de esperanza con la pretensión de validar la ética discursiva como procedimiento para su ejecución, en instituciones de educación en cualquier nivel en Colombia, especialmente *ad portas* de la terminación de un conflicto interno armado, es ya una osadía, pero en realidad es más es una utopía. Pero los únicos que podemos soñar *somos* quienes hemos dedicado la vida a educar y, como se sobreentiende, los frutos de la educación son a largo plazo. Si no se hace algo hoy, no se puede esperar nada para el mañana.

El reto, pues, es cómo constituir la autonomía desde la interacción dialógica en tiempos de transición *desesperanza-esperanza, incertidumbre-certidumbre*; qué y cómo educar; de qué manera re-educar a los excombatientes de uno y otro bando; qué tipo de formación debe asumir la fuerza pública, ya no desde la plataforma bélica-guerrillera, sino desde la convivencia, donde las armas y los escudos no sean los que escriban con su plomo la historia, sino donde los lápices y las sonrisas de los niños realmente sean de esperanza y no de engaño.

El desafío es cómo re-establecer la esperanza desde el ambiente escolar y universitario, a través no solamente del estudio implacable (que es necesario), sino desde la postura por la incubación

de pactos, alianzas o acuerdos por entendimiento mutuo, donde el procedimiento parta de la ética del discurso, que es el reconocimiento del argumento del otro, y de qué manera construir conciliaciones entre los argumentos más fuertes. Al fin y al cabo, eso es ciudadanía: convivir bajo el respeto de los derechos, de los deberes y de la verdadera participación democrática desde la deliberación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1967). *La educación después de Auschwitz*. Frankfurt: Zum Bildungsbegriff des Gegenwart.
- Apel, K. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Asimov, I. (1975). *Yo, robot*. Barcelona: Edhasa.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bilbeny, N. (2012). *Ética*. Barcelona: Ariel.
- Boff, L. (julio, 2003). El ethos que ama. *Servicios Koinonia: La columna semanal de Leonardo Boff*, 22.
Recuperado de www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=022
- Bofill, B. J. (1949). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Ariel.
- Bojacá, A. J. (2000). *ZYX la lengua filosófica universal*. Bogotá: Logos Edit.
- Cárdenas, S. C. (marzo, 2007). La acción humana en Tomás de Aquino. Bases antropológicas del derecho del siglo XXI. *Revista Virtual Via Inveniendi Et Iudicandi*. Recuperado de <http://numanterioresviei.usta.edu.co/articulos/edi4/accion-humana.pdf>
- Castellote, C. S. (2002). *Compendio de ética filosófica e historia de la ética*. Valencia: Edicep.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprinta Nacional.
- Cortés, J. y Martínez, R. (1999). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Corporación Visionarios por Colombia (2014). *¿Qué es cultura ciudadana?* Recuperado de <http://corpovisionarios.org/index.php/es/corpovisionarios/culturaciudadana>

- Decreto 440 de 2001 [Alcaldía Mayor de Bogotá D. C.]. Por el cual se adopta el Plan de Desarrollo Económico, Social y de Obras Públicas para Bogotá D. C. 2001 - 2004 “BOGOTÁ para VIVIR todos del mismo lado”. 1.º de junio de 2001. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=3787>
- De Las Casas, B. (2012). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la orden de Santo Domingo, año 1552*. Recuperado de <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm>
- De Yurre, G. (1962). *Ética*. Editorial Eset.
- Deleuze, G. (2014). *Lógica del sentido* [en línea.] Recuperado de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS
- Ecchegoyen, O. J. (2012). *Filosofía contemporánea*. Nietzsche. Recuperado de <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-EternoRetorno.htm>
- Ferrater, J. (2001). *Diccionario de filosofía* (Vol. e-j). Barcelona: Ariel.
- Fischl, J. (1974). *Manual de historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* [en línea]. Recuperado de http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Foucault_Michel-Un_dialogo_sobre_el_poder_y_otras_conversaciones.pdf
- Gimeno, P. (2009). *Didáctica crítica y comunicación*. Barcelona: Octaedro.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa I*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (julio, 2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* [en línea]. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Heller, A. (1980). *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Península.
- Hernández, F. J. (1879). *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* [en línea]. Recuperado de <https://archive.org/stream/colecciondebulas01hern#page/n5/mode/2up>
- Hernández-Pacheco, J. (1997). *Corrientes filosóficas (II). Filosofía Social. Navalcarnero*. Madrid: Tecnos.
- Hirschberger, J. (1997). *Historia de la filosofía* (Vol. II). Barcelona: Herder.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Hoyos Vásquez, G. (2012). *Ética para ciudadanos*. Organización de Estados Iberoamericanos [en línea]. Recuperado de <http://www.oei.es/valores2/eticahoyos.htm>

- Hoyos Vásquez, G. (2013). *Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013)*. In memoriam/ Entrevistador: Leonardo Tovar. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/38306/4157538306/41575>
- Hoyos Vásquez, G. y Vargas, G. (2000). *La teoría de la acción comunicativa como paradigma de investigación en ciencias sociales*. Bogotá: ICFES.
- Kant, M. (1980). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga, 1785]. México: Porrúa.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Murcia, P. J. y Puin, L. J. (2014). *La interacción dialógica en la comprensión de prácticas autónomas en educación desde Jürgen Habermas*. Bogotá: USTA.
- Nietzsche, F. (1990). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: M. E. Editores.
- Nietzsche, F. (1993). *Humano, demasiado humano*. Madrid: M. E. Editores.
- Nietzsche, F. (1994). *Genealogía de la moral*. Madrid: M. E. Editores.
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*. Buenos Aires/Madrid: CCCB-Katz Editores.
- Paul, R. y Elder, L. (2004). *La mini-guía para el pensamiento crítico. Conceptos y herramientas* [en línea]. Recuperado de https://www.criticalthinking.org/resources/PDF/SP-Comp_Standards.pdf
- Paulo III (1536), Pontífice, Bula Sublimis Deus, Pontificia Universidad Católica de Argentina, *Documentos para el estudio de la historia de la Iglesia* [en línea]. Recuperado de http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html
- Pérez González, E. (mayo, 2009). La misoginia en el mito: la Pandora de Hesíodo. *Repositorio Institucional de la Universidad de Alicante* [en línea]. Recuperado de <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10611/3/Misoginia%20en%20Hesiodo.pdf>
- Ramírez, C. A. (2014). *Pedagogía y calidad educativa en la era digital y global*. Bogotá: ECOE.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2009). *Historia de la filosofía. De Nietzsche a la escuela de Frankfurt* (Vol. 6). Bogotá: Editorial San Pablo.
- Sabine, G. (2010). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sahagún, B. (2005). *Historia general de las cosas de la Nueva España, I*. ArteHistoria [en línea]. Recuperado de <http://www.artehistoria.jcyl.es/v2/contextos/11500.htm>
- Simón, P. (1882). *De las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [en línea]. Recuperado de <https://archive.org/stream/tierra firmeindias03simbrich#page/n3/mode/2up>
- Simón, P. (1992). *Noticias históricas de Venezuela* (Vols. 1 y 2). Caracas: Editorial Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1627)

- Tomás de Aquino (septiembre, 2012). *Suma teológica* [en línea]. Recuperado de <http://hjpg.com.ar/sumat/b/c56.html>
- Tovar, H. (1997). *La estación del miedo o la desolación dispersa. El Caribe colombiano en el siglo XVI*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S. A.
- Vargas, G., Gamboa, S. C. y Reeder, H. (2008). *La formación como humanización*. Bogotá: San Pablo.

Esta obra se editó en Ediciones USTA, Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás. Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula y papel offset beige de 75 gramos para páginas internas.

Tipografía: Adobe Garamond Pro.

Impreso por Panamericana Formas e Impresos S.A.

2015

Este libro es una propuesta crítica para comprender una ética capaz de responder a los desafíos de una sociedad que no solo busca existir para sobrevivir, sino co-existir para convivir. Hace un acercamiento crítico a la índole de educación moral, o pretensión de formación, en aspectos éticos del modelo tradicional de escuela, hasta mediados del siglo xx. Igualmente, se propone realizar un giro especial de una ética tradicionalmente demagógica lanzada a individuos a una basada en la interacción dialógica construida por y para personas. La deliberación crítico-ética de ciudadanos dialógicos será una propuesta para la cura de los males liberados hace ya tantos siglos de la mítica caja de Pandora.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FORMACIÓN INTEGRAL