

**DIMENSIÓN ÉTICA DEL CONCEPTO DE CIUDADANÍA EN EL
MARCO DE LOS SISTEMAS DE AUTOGOBIERNO
DEMOCRÁTICOS**

RAFAEL ALEJANDRO BETANCOURT DURANGO

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2016**

**DIMENSIÓN ÉTICA DEL CONCEPTO DE CIUDADANÍA EN EL MARCO DE
LOS SISTEMAS DE AUTOGOBIERNO DEMOCRÁTICOS**

RAFAEL ALEJANDRO BETANCOURT DURANGO

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía

**Asesor
JUAN EDILBERTO RENDÓN ÁNGEL
Magister y Doctorando en Filosofía**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2016**

(2016)

RAFAEL ALEJANDRO BETANCOURT DURANGO

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.



RAFAEL ALEJANDRO BETANCOURT DURANGO
C.C. 70.879.494

A la memoria de mi familia, que representa el sentido del sinsentido de mi humilde existir, haciendo una especial mención a mi esposa e hijas quienes con su presencia han contribuido a llenar mi vida de la dosis suficiente de felicidad que necesito para respirar.

AGRADECIMIENTOS

A mis maestros por su importante orientación académica y las enseñanzas compartidas.

Al Profesor Juan Edilberto Rendón Ángel por su gran contribución al desarrollo de esta investigación.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	13
1. ÉTICA Y CIUDADANÍA	18
1.1 APROXIMACIONES A LA ÉTICA: ORÍGENES, OBJETO Y PROYECCIÓN	18
1.2 APROXIMACIONES A LA CIUDADANÍA	25
1.3. ÉTICA Y CIUDADANÍA: EL PARADIGMA SOCRÁTICO	32
2. LA <i>PARRHESÍA</i> COMO CATEGORÍA FUNDANTE DE LA ÉTICA CIUDADANA	48
2.1. LA VERDICCIÓN PARRHESIÁSTICA: DIMENSIÓN ÉTICO-ESTÉTICA DEL CIUDADANO	48
2.2. CARACTERIZACIÓN DEL PARRHESIASTA: ROL NEGATIVO Y CUATRO RASGOS POSITIVOS	54
2.3. <i>PARRHESÍA</i> Y ROMPIMIENTO DE LA HOMOLOGÍA	71
2.4. LA INVERSIÓN PARTICIPATIVA DEL PARRHESIASTA: EL PODER DE LA PALABRA VERAZ	84
3. DE LA CRISIS DE LA IDEOLOGÍA DEMOCRÁTICA A LA ÉTICA PARRHESIASTA	91
3.1. LA DEMOCRACIA REDIVIVA	91

	pág.
3.2. EL AUTOGOBIERNO CIUDADANO POR LA VÍA DEMOCRÁTICA	99
4. CONCLUSIONES	119
4.1. CRITERIOS AXIOLÓGICOS PARA CONFIGURAR UNA ÉTICA CIUDADANA	119
4.2. LA DEMOCRACIA SOLO SE LEGITIMA EN LA MEDIDA EN QUE LEGITIME EL AUTOGOBIERNO	119
4.3. LA DEMOCRACIA SOLO SE LEGITIMA EN LA MEDIDA EN QUE NO MATA A SU PARRHESIASTA	133
BIBLIOGRAFÍA	140

RESUMEN

En el marco de los cambios de horizonte, en que se han venido construyendo los sujetos políticos en la actualidad –principalmente en términos de la valoración de los derechos y libertades–, es pertinente y oportuna la reflexión sobre el ejercicio y comprensión de la ciudadanía, en tanto presupuesto necesario para vislumbrar las dimensiones socializantes del ser humano, de las que penden la gobernabilidad.

Bajo esta perspectiva, y atendiendo a las dinámicas propias de la modernidad, se puede plantear una propuesta de autogobierno, incorporando las esferas éticas en un relación directa con el poder, es decir, es necesario diseñar una *brújula ética* que confronte a los sujetos políticos con los sistemas mismos de gobernabilidad, procurando la coordinación ciudadana, el crecimiento político, el progreso social y el autogobierno como impulsión de los sistemas democráticos.

Por ello, es importante resaltar, frente al discurso ético del ciudadano, el sentido de *responsabilidad* que reviste el status de ser un sujeto cívico activo; teniendo en cuenta el compromiso político que se enmarca en la ciudadanía como *virtud filosófica del poder*, debe ser entendida como un componente

inescindible del actuar político; es decir, se trata aquí de la conciencia del propio comportamiento, partiendo del respeto ínsito al deber y no de la sanción coercitiva del mandato legal.

La propuesta expresa, por tanto, una alternativa y un riesgo reflejado en el reto de la gobernabilidad –visto desde un esquema democrático como el colombiano–, donde el ciudadano acepta ser gobernado por sujetos ausentes o decide ejercer su ciudadanía desde la posibilidad ética del autogobierno -sin caer en el abismo retórico del libre albedrío-.

Este desarrollo reflexivo, busca enlazar aquellos referentes conceptuales, en los que se sustenta la ética, la ciudadanía y la democracia; para perfilar el activismo cultural de todos aquellos sujetos políticos que claman por una transformación urgente de los sistemas de gobierno; basados en principios como los de responsabilidad social, libertad material, igualdad de oportunidades y el respeto por las diferencias.

Esta posibilidad se resume en la aplicación del concepto de *“parrhesia”*, incorporado históricamente por los griegos, que puesto en contexto con los sistemas democráticos busca materializar el ideal activo de la participación política de la ciudadanía.

Palabras clave: *Parrhesía*, Persona, Veridicción, Discurso, Homología, Compromiso, Ciudadanía, Ética, Política, Democracia, Libertad, Igualdad, Participación, Civilidad, Educación.

ABSTRACT

As part of the changing horizon, in which they have been building political subjects at present mainly in terms of the valuation of the rights and freedoms- is relevant and timely reflection on exercise and understanding of citizenship, while budget necessary to glimpse the socialistic human dimensions of which depend governance.

In this perspective, and taking into account the dynamics of modernity, can raise a proposal for self-government, incorporating ethical spheres in a direct relationship to power, ie, it is necessary to design an ethical compass that confront political subjects the same systems of governance, ensuring the coordination civic, political growth, social progress and drive self-government as democratic systems.

It is therefore important to emphasize ethical discourse against the citizen, the sense of responsibility that covers the status of being an active civic subject; taking into account the political commitment that is part of the citizenry as a philosophical under power, it must be understood as an inseparable component of political action; ie it is here awareness own behavior, I insist based on the respect for duty and not the coercive sanction the legal mandate.

The proposal expresses therefore an alternative and risk reflected in the challenge of governance from a democratic-seen as the Colombian-scheme, where the citizen agrees to be governed by subjects absent or decides to exercise their citizenship from the ethical possibility of self-government without falling into the abyss of rhetorical freewill.

This reflexive development, seeks to link those conceptual references, in which ethics, citizenship and democracy is sustained; to outline the cultural activism of political subjects those who call for an urgent transformation of government systems; based on principles such as social responsibility, material freedom, equal opportunity and respect for differences.

This possibility is summarized in implementing the concept of "parrhesia" historically built by the Greeks, who put in context with democratic systems seeks to realize the ideal of active political participation of citizens.

Key words: *Parrhesía*, Person, Veridiction, Discourse, Homology, Commitment, Citizenship, Ethics, Politics, Democracy, Freedom, Equality, Participation, Civility, Education.

INTRODUCCIÓN

En el marco de los cambios de horizonte, en que se han venido construyendo los sujetos políticos en la actualidad –principalmente en términos de la valoración de los derechos y libertades–, es pertinente y oportuna la reflexión sobre el ejercicio y comprensión de la ciudadanía, en tanto presupuesto necesario para vislumbrar las dimensiones socializantes del ser humano, de las que pende la gobernabilidad.

Bajo esta perspectiva, y atendiendo a las dinámicas propias de la modernidad, se puede plantear una propuesta de autogobierno, incorporando las esferas éticas en una relación directa con el poder, es decir, es necesario diseñar una *brújula ética* que confronte a los sujetos políticos con los sistemas mismos de gobernabilidad, procurando la coordinación ciudadana, el crecimiento político, el progreso social y el autogobierno como impulsión de los sistemas democráticos.

Por ello, es importante resaltar, frente al discurso ético del ciudadano, el sentido de *responsabilidad* que reviste el status de ser un sujeto cívico activo; teniendo en cuenta el compromiso político que se enmarca en la ciudadanía como *virtud filosófica del poder*, debe ser entendida como un componente inescindible del actuar político; es decir, se trata aquí de la conciencia del

propio comportamiento, partiendo del respeto ínsito al deber y no de la sanción coercitiva del mandato legal.

La propuesta expresa, por tanto, es una alternativa y un riesgo reflejado en el reto de la gobernabilidad –visto desde un esquema democrático como el colombiano–, donde el ciudadano acepta ser gobernado por sujetos ausentes o decide ejercer su ciudadanía desde la posibilidad ética del autogobierno -sin caer en el abismo retórico del libre albedrío-.

Este desarrollo reflexivo, busca enlazar aquellos referentes conceptuales, en los que se sustenta la ética, la ciudadanía y la democracia; para perfilar el activismo cultural de todos aquellos sujetos políticos que claman por una transformación urgente de los sistemas de gobierno; basados en principios como los de responsabilidad social, libertad material, igualdad de oportunidades y el respeto por las diferencias.

Esta posibilidad se resume en la aplicación del concepto de *“parrhesia”*, *incorporado históricamente por los griegos, que puesto en contexto con los sistemas democráticos busca materializar el ideal activo de la participación política de la ciudadanía.*

Por ello, al hablar de ciudadanía, comportará un abordaje teórico progresivo desde la filosofía y la política, que pone en contextos el verdadero alcance de

tan aludido concepto, en el marco de los sistemas de gobierno democráticos vigentes en occidente, particularmente en Colombia.

A grandes rasgos podría identificarse la ciudadanía como un criterio de paridad política que permite dinamizar esquemas de comportamiento sociales afines con un ideario de organización estatal participativa, en procura de una sana convivencia.

Esta lógica incorpora la “Ética” como un elemento fundante de la razonabilidad práctica de los seres humanos; contribuyendo a re-configurar una visión más socializante desde la comprensión de las Democracias.

En este parangón, puede divisarse una crisis relacional entre ambos conceptos – ciudadanía vs ética –, que deja sin sustento la estructura vital de las democracias en occidente; propiciando una reflexión crítica sobre la necesidad de repensar la ciudadanía desde una visión ética, buscando dar salida a la crisis de valores en la que se encuentran las sociedades utilitaristas, como la colombiana; donde la ética se confunde con el valor económico, dando paso a la corrupción irracional de los seres humanos y a la conflagración deshumanizante de la sociedad civil. Se trata de las dificultades de la democracia (Arango 76-111), que el perrhesiasta se atreve a encarar, a señalar, a denunciar, a enseñarle a la democracia, a pesar de sí misma, gracias a sí misma y para bien de sí misma. De eso es de lo que se trata el

presente esfuerzo reflexivo: explicar cómo es el ciudadano que tiene el coraje de decir la verdad, es el que contribuye a que la democracia se preserve, mediante una dinámica paradójica que demuestra una multiplicidad de riesgos. Primero para el parrhesiasta; luego, y por extensión, para la democracia.

Un primer momento permitirá un acercamiento al concepto de la ética desde cada una de sus estructuras argumentativas, para facilitar la comprensión holística del fenómeno llamado “ciudadanía”.

En otro escenario, se dará sustento al discurso teórico de la ciudadanía, arguyendo los fundamentos políticos de su ejercicio, dentro del contexto de un sistema de gobierno democrático, permitiendo resaltar el devenir ético de su actuación.

Es así como de la abstracción discursiva entre la ética y la ciudadanía se presentará un modelo de pensamiento político-filosófico sobre la dimensión ética del concepto de ciudadanía, donde se haga inescindible concebir la una sin la otra – ciudadanía sin ética –.

La reflexión sobre estos dos criterios – ética y ciudadanía -, permitirá consolidar una crítica desde la filosofía, que presente en el autogobierno –

concebido como la actitud parrhesiasta del ciudadano – la salida racional a la crisis axiológica de las democracias en occidente.

1. ÉTICA Y CIUDADANÍA

1.1. APROXIMACIONES A LA ÉTICA: ORÍGENES, OBJETO Y PROYECCIÓN

Respecto a los orígenes del concepto filosófico dedicado a la reflexión sobre el comportamiento y la responsabilidad, es decir, de la ética, se puede afirmar que su evolución posee un esquema valorativo antiquísimo, que permite identificar rasgos históricos desde la Grecia Clásica - un precursor de la teoría ética fue Aristóteles, conocido como el estagirita¹; dándole cualidades lingüísticas de sustantividad – referido a *politiká* (disciplina dedicada al estudio de los principios de la praxis) – o adjetividad – de la raíz *éthikós* (Ciencia de la costumbre) - al término, dependiendo del sentido de aplicación que se le diere.

Interviene en su comprensión la adecuación que le hiciera Cicerón, al término ética, por el adjetivo *moralis* – de la raíz *mos* (que traduce costumbre) -, para denotar la relación que existe entre los conceptos éticos y morales, actualmente debatidos en el contexto académico.

¹ Estagirita: Proveniente Estagaria, una ciudad de la península de Calcídica –Antigua Grecia-, donde nació Aristóteles.

Otro grande del pensamiento, Immanuel Kant, devela su percepción sobre la ética en su tratado sobre “Metafísica de las costumbres”, para resaltar la importancia de los usos en las organizaciones sociales.

Desde su expresión etimológica la palabra ética reúne dos ascendientes nominales: *éthos* (referido a hábito o costumbre) y *êthos* (referido a lugar habitual o carácter habitual); permitiendo identificar la concordancia del termino con la praxis (quehacer) humana.

Este preámbulo, aterrizado a la modernidad, deja entrever una asimilación conceptual de la ética con el “carácter habitual del ser humano,” es decir, se incorpora la segunda acepción de su raíz etimológica.

Esto para resaltar que la ética, desde su comprensión lingüística, compromete el carácter y la habitualidad, dando pie a lo que Aristóteles enunciaba como una relación de inescindibilidad; porque el carácter humano se forja desde los hábitos sociales.

A este desarrollo, súmese la valoración de la etimología de la palabra moral; que entre su raíz *mos* (costumbre) denota la importancia de los hábitos dentro de la línea de conducta de los seres humanos, al punto de reseñar que en las sociedades primigenias, prevalecían los preceptos morales sobre las

estructuras normativa (leyes); obedeciendo siempre a la costumbre fundante de los predecesores “*mos maiorum*”.

Sin embargo, ética y moral, desde una apreciación académica, no son la misma enunciación, como equivocadamente se entiende en el argot popular. La moral comporta una valoración interna de la praxis definida por un sujeto o por una comunidad (confronto mi pensamiento con mis propios hábitos – actitudes que no son visibles, pero si son perceptibles-) y la ética una aplicación externa de praxis universal (confronto mis pensamientos con los hábitos sociales, sin sobreponer mi praxis moral). La ética parte de la existencia de una moral incorporada en la psiquis del sujeto puesto en sociedad; es decir, la moral escalona la aceptación de una ética social. El enajenamiento moral produce anomia ética; sería como poner un par de invidentes a comentar una obra de arte que no puede apreciar.

Es así como Platón y Aristóteles comentan sobre esta carencia ética, al negar la posibilidad de autogobierno (*akrateia*)², ante la usencia de un carácter moral. Y es precisamente esta disyuntiva la que puede generar un desorden social o una disautonomía estatal. Porque si no hay conciencia ética el carácter democrático que requiere la ciudadanía, el orden estatal se inclina más hacia una *akrateia*.

² Ausencia de gobierno, no se acepta autoridad.

Dentro del marco de la conducta humana, conocida como fenómenos metamorales (Bilbeny 23), la complejidad moral comprende en sí misma una problemática a considerar. Al respecto, pueden identificarse los siguientes criterios: uno es la inmoralidad (cualitativo), el otro el moralismo radical (cualitativo) y por último los grados de moralidad (cuantitativo); todos ajenos al interés real de una ética socializante.

En palabras del tratadista Bilbeny:

La inmoralidad recae en postura opuesta a la moralidad y exterioriza comportamientos contrarios a los usos sociales; generalmente sujeto conoce el código moral y busca sobremanera transgredirlo, por eso se configura como un presupuesto de la metamoralidad.

El moralismo radical es un aspecto desmedido de actuar moral, sobredimensionando las convicciones morales, al punto de llevarlas al extremo de su aplicación, moralizan la propia moral, poniendo los axiomas moralista por encima de cualquier otro aspecto humanizante; de esta manera se ubican dentro del discurso metamoral.

Los grados de moralidad oscilan entre rangos de mayos a menor, relacionándose con el aspecto anímico del sujeto. Demasiada moral forja un carácter altivo, optimista e incluso triunfalista; en tanto de una

moral baja; devela un carácter débil, frágil y pesimista. Ambos deforman el discurso moral y se ubican en la metamoralidad.

Algunos otros fenómenos que atentan contra la consolidación ética son las apatías morales, las cuales dan al traste con el sentido de la praxis social (las costumbres). Uno es conocido por alogia moral y otro como anestesia moral.

La alogia es la ausencia de juicio moral, falta de capacidad para reflexionar sobre el alcance moral de los actos – Hannah Arendt respalda este fenómeno en su teoría sobre la banalidad del mal-; en tanto que la anestesia, es la falta de sensibilidad, desvanece es su egoísmo el sentido de la otredad (no reconoce al otro) (23).

Cualesquiera de estos fenómenos aludidos atentan contra la consolidación ética y amenazan per se, la existencia y estabilidad de sociedades humanistas; que son las que aspiran materializar un sistema de gobierno democrático.

Por ello es preciso retomar el carácter (*Charakter*) ético del ser humano, como un constructo abonado con criterios morales incorporados y asumidos por el sujeto en el rango de la relaciones y hábitos sociales; para poder refrendar la ética como una moral reflexiva (Kant “Crítica de la razón” 291).

En lo que respecta a su objeto, parafraseando nuevamente a Bilbeny, y hablando en términos ontológicos, se puede afirmar que la ética presenta un *objeto determinable*, pero *no* determinado y demostrable como la ciencia; por lo que su devenir óntico se sustenta en reflexionar sobre la praxis; es así como trae a colación el “*logos praktikós*” de Aristóteles y el “*Praktische Vernunft*” (Bilbeny 29) de Kant.

Así queda identificado el objeto de la ética como la reflexión sobre la acción moral; llegando su alcance a la formulación de axiomática que guía la acción (voluntad) del sujeto, más nunca determinará el accionar mismo. En este contexto, la ética define las reglas que orientan el accionar humano, ya sea frente a nosotros mismos (reflexión interior), los demás o lo que nos rodea (reflexión exterior).

Pero sin lugar a duda, la ética es la brújula indeleble que se hace presente en todos los escenarios del actuar humano; incorporando juicios de valor constante que determinan los rasgos de la personalidad de un sujeto agente, en contraste con un modelo de sociedad imperante, que establece los límites de aceptabilidad y reproche del comportamiento humano.

Pero no basta con reflexionar sobre el accionar moral. El análisis debe ir acompañado de una razonabilidad emergente que permita determinar los

factores generadores de una ética universal; sustentada en hechos, costumbres o usos sociales; que son los que dan validez al axioma ético imperante en un círculo social.

Por otro lado, el concepto de ética permite realizar lo que se denomina la proyección de la conciencia moral, en la medida en que la misma, es la mayor herencia socrática: se trata de una toma de conciencia del compromiso ciudadano.

En efecto, hablar de conciencia moral, implica reconocer en el sujeto ético todo un aprestamiento racional hacia un código de conducta abstraído de la costumbre social, que permite adquirir grados de moralidad incorporados naturalmente en la vida del sujeto, potenciando desde la psiquis el respeto por el comportamiento propio y el de los demás.

Esta visión se transforma en una “cláusula de conciencia” (Bilbeny 44), que lleva al sujeto a reflexionar sobre el impacto ético de su conducta desde su interioridad y hasta su exterioridad; configurando lo que se conoce como juicio de conciencia. Así lo entiende Kant, al tratar la conciencia como un “juez interior” y Sócrates al recrear la entelequia del “daimon”.

Esta reflexión conlleva a enfrentar un presupuesto fundante de la ética, que descansa en el inconsciente moral del sujeto, esto significa que cada individuo

tiene una predisposición vital de vivir en comunidad y para ello requiere una apropiación natural de los códigos invisibles heredados de los círculos sociales. La familia, la escuela, los juegos, el trabajo y la religión son algunos algoritmos lógicos que a través de la costumbre van incorporando en la psiquis del sujeto un condicionamiento volitivo que se materializará en el actuar espontáneo de un individuo.

La ética obedece a la codificación formal de las costumbres morales de los pueblos, en procura de establecer un orden social que permita una convivencia armonizada basada en el respeto, la solidaridad y el progreso social.

Esta reflexión permite establecer, en el marco de este proyecto, que la ética es sin lugar a duda, la fuente que vierte el sentido político de la ciudadanía. Cualquier abstracción que se haga por fuera de esta esfera, comporta una inestabilidad social degradante que termina alimentando sociedades enfermas y fenecientes, carentes de sentido vital, que es la felicidad o el supremo bien Aristotélico que es la virtud (*areté*).

1.2. APROXIMACIONES A LA CIUDADANÍA

Se puede señalar primero la proyección conceptual de la ciudadanía, la cual obedece a una categoría jurídica dispuesta dentro de la estructura y

comprensión de un Estado democrático, que comporta un vínculo político propio de las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados.

A continuación, se alude al concepto de ciudadanía:

La ciudadanía es una calidad que adquieren los nacionales (...) para ejercer derechos políticos, así como la plenitud de los derechos civiles. Los Derechos políticos consisten en la posibilidad de elegir y ser elegido, de ocupar cargos de tengan jurisdicción o mando, de ejercer acciones públicas en defensa de orden jurídico y, en general, de participar activamente en a la vida política del Estado (Naranjo 100).

Su acepción primigenia se remonta a los orígenes de la cultura occidental (Grecia Clásica) donde se utilizó dicho concepto para definir el carácter político de los hombres (libres) en ejercicio de la politeia (buen gobierno) y se consolidó el pasado siglo XVIII con el surgimiento del constitucionalismo moderno.

Ciudadanía deviene etimológicamente del latín "*civitas*" que significa ciudad, buscando establecerse un vínculo jurídico-político con un territorio que se ve representado en un Estado. Por eso se dice que la ciudadanía vincula a un individuo con una colectividad política organizada.

El auge de la ciudadanía se enmarca dentro de la comprensión de los sistemas democráticos y es precisamente con la creación del Estado Bienestar (*Welfare State*), que se da como consecuencia el holocausto en la Segunda Guerra Mundial, donde se desarrolla toda la teoría de la ciudadanía tal y como hoy la entendemos.

Donati, presenta un desarrollo completo sobre la consolidación del *Welfare State*, atribuyendo a este constructo un garantismo extensivo de libertades por parte del Estado, frente a la materialización de los derechos individuales y colectivos de los ciudadanos. También conocido como Estado benefactor, la intervención del Estado es directa en todos y cada uno de los tópicos que giran en torno a la vida en sociedad (económicos, políticos, educativos, religiosos, etc.).

Esto para resaltar que el Estado benefactor, involucra todo el desarrollo filosófico que da vida y razón a su adecuado ejercicio, motivando desde la conciencia del sujeto político, dotado de capacidad (mayoría de edad); a intervenir en las dinámicas políticas enmarcadas dentro de la relaciones entre Estado, Gobernante y Gobernado.

Visualizar el derecho de la ciudadanía como un mero constructo teórico, es desconocer la historia y las conquistas alcanzadas con sangre, para testar en

la modernidad este beneficio político, que en las democracias poco o nada se ejercen en debida forma.

Si un ciudadano dimensionara la importancia de ostentar esa calidad, repelería sin lugar a dudas los abusos de poder, promovería más la revocatoria de mandatos, exigiría el cumplimiento de un programa de gobierno y exaltaría los valores democráticos de la participación sobre los cuales se consolidaron los sueños de una sociedad armónica.

El ejercicio de la ciudadanía compromete una dimensión activa de sujeto, “la voluntad política”, y es en este escenario que confluye la ética para aportar sus elementos a la hora de potenciar el actuar humano; esto significa que cada ciudadano guarda, dentro de sí, un código ético que relaciona su actuar con sus conciencias, procurando adecuar su conducta con una moral preestablecida.

¿Cuál es, en ese orden de ideas, la concepción democrática de la ciudadanía, que deviene en la concepción misma de la ética, que parece faltar en los catálogos que se ocupan de expresar las diversas determinaciones que la ética adopta? (Camps 2004).

En este contexto, la ciudadanía se fundamenta en dos principios estructurales de la teoría democrática: La libertades individuales y la igualdad; partiendo del

reconocimiento ético de la política y del ejercicio efectivo del poder. Es decir, que el concepto de ciudadano solo es posible en el contexto propiciado por los valores democráticos de libertad e igualdad. Y, con mayor razón, el concepto de compromiso ciudadano de salvaguarda de esos mismos valores, que es el rasgo fundamental de todas las manifestaciones de ese defensor y propiciador llamado parrhesiasta. Así, la democracia es condición de posibilidad del ciudadano; y la ciudadanía es condición de posibilidad de la parrhesía. En los sistemas de gobierno que no admiten el autogobierno, es decir, la libertad sometida a reglas o autonomía, no es posible concebir al ciudadano pleno como se lo comprende en este contexto.

Propiciar esta convicción libertaria potencia un compromiso activo con el ejercicio de la gobernabilidad, y es a partir de la participación que se propicia la politeia (el buen gobierno). Negar o desconocer la condición de ciudadano, es inmovilizar los roles de la democracia en una escena unidimensional del poder que es el *dejarse gobernar*.

Es precisamente esa capacidad de intervenir en la vida política la que le permite al ciudadano hacerse protagonista del progreso social, ejerciendo activamente veedurías frente al ejercicio del poder por parte de los gobernantes y proponiendo cambios que propicien buenas prácticas de gobierno en pro de la comunidad.

Sen (ctd. en Urquijo 34) expone:

El ejercicio de la ciudadanía se ve representada en la capacidad de agencia, entendida como el “funcionamiento de un ciudadano al actuar y provocar cambios e impactar en el mundo”, y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos.

El agente es quien hace cosas, como también considera acciones y resultados. Este ejercicio de la agencia se debe a la capacidad que tiene una persona para alcanzar sus metas y valores, estén o no relacionadas con su propio bienestar. La agencia implica la capacidad para tomar decisiones y actuar por sí mismos, con una implicación relevante que no es otra cosa que tener un impacto en su comunidad.

En este punto, la ciudadanía debe considerarse desde una visión trascendente que ubique al ciudadano en un rol de actor responsable de su participación política, con un alto sentido de responsabilidad social; capaz de direccionar desde un actuar ético un verdadero ejercicio de gobierno que permita el bienestar pretendido dentro de una organización estatal.

Suárez, hablando de la configuración de la ciudadanía, hace entrever que:

De la relación de los individuos entre sí y con la sociedad, emergería con fuerza la idea de ciudadanía, concepto que ha cobrado gran importancia en el momento actual, debido a la necesidad de generar una actitud que favorezca la valoración de lo público, el territorio, los derechos, los deberes y la comprensión de la vida social (198).

Por ello, no puede entenderse la ciudadanía aislada de la realidad social y las convicciones éticas de cada sujeto, pues es desde esta asimilación que se proyectan las políticas públicas de un Estado socialmente viable; de lo contrario, estaríamos en presencia de un Estado fallido.

El centro hermenéutico de la ciudadanía se respalda en una escala de valores sin los cuales no sería posible hablar de un proyecto democrático. Es necesario resaltar algunos de ellos, como libertad, igualdad, solidaridad, tolerancia, respeto y compromiso social.

Un ciudadano que desconozca la ética como valor supremo del actuar político, es propenso a actuar en contra de los intereses comunitarios; promoviendo, por el contrario: corrupción, desigualdad y desasosiego. Lo que plantea el reto de comprender las relaciones entre la ética y la ciudadanía, es decir, la conciencia de la propia responsabilidad personal respecto al proyecto

colectivo en el que la misma se inserta. Es en este punto donde se debe resaltar la actualidad del ejemplo proporcionado por Sócrates y el significado de su compromiso y de su muerte.

1.3. ÉTICA Y CIUDADANÍA: EL PARADIGMA SOCRÁTICO

Desde este abordaje hermenéutico se pretende, pues, identificar los rasgos éticos aplicables a la política, vistos desde el ejercicio responsable de la ciudadanía, partiendo desde la concepción fundante de los griegos, quienes entendían *la ética como la expresión externa de la excelencia humana representada en la “areté”³*.

De esta manera, enlazando ética y ciudadanía, emerge un clamor propio de las democracias modernas, buscando solventar un modelo político basado en el autogobierno; por lo que su comprensión involucra todo un análisis de la teoría política, cuya fundamentación parte de la filosofía ilustrada del siglo XVIII, a la que se remonta la consolidación del Estado Moderno.

³ (Platón (Traducción J. Calonge Ruiz) – Nota al pie 25 “Es difícil traducir la palabra areté a idiomas modernos. En general, estoy de acuerdo con la anotación de C. C. W. Taylor, cuando (en su comentario ya cit. p. 745) señala: “The conventional rendering “virtue”, with its specifically moral connotation, is... highly misleading.”, pero adoptar siempre el término “excelencia” como si fuera un equivalente exacto del vocablo griego, tal como él lo propone, no me parece tampoco una óptima solución”.

A este punto podrían relacionarse ética y ciudadanía como eslabones forjados en pro del ejercicio de la política, que inmersos en un modelo democrático, fomentan el autogobierno y coparticipación.

Podrían resaltarse algunos apartes textuales que enfatizan la dimensión ética del concepto de ciudadanía en el marco de los sistemas de gobiernos democráticos, objeto de reflexión:

En palabras de Savater:

La ética obviamente es una reflexión individual que cada uno de nosotros lleva a cabo sobre su propia libertad; la ética no es un instrumento que se maneja desde fuera contra los demás, no es un instrumento para formular reproches o para formular acusaciones como desgraciadamente la mayoría de las quejas éticas que oímos son protestas porque falta ética, porque lo demás no tienen ética, porque los políticos, lo banqueros o lo que sea no tiene ética. En el fondo la ética en el sentido fuerte y significativo del término, es una reflexión que cada uno tiene que hacer sobre su propia libertad, porque cada uno de nosotros no conoce más que a un sujeto desde el punto de vista de la libertad, que es así mismo (157).

Por lo anterior, cabe abordar la construcción ética del sujeto, para precisar que nuestro actuar es producto de la historia misma del ser humano,

representada en la cultura, el arte, la religión, la familia, la sociedad, las costumbres. El ser ético implica no prescindir de sus circunstancias, y de ello se deriva el deber colectivo de actuar conforme a esos parámetros socialmente aceptados. Lo considerado valioso por una sociedad, se incorpora como juicio ético, que si bien, es preponderantemente externo, debe partir de la interioridad del sujeto quien incorpora a su pensar y a su actuar, los valores aprehendidos. La ética fluctúa entre esa exterioridad heterónoma condicionante, y una interioridad autónoma autorreflexiva y capaz de gobernarse a sí misma.

La ética, en este sentido, simboliza un péndulo reflexivo entre la interioridad y la exterioridad del sujeto, puesto en relación con una sociedad y frente a la vocación de obrar bien, o al menos *adecuadamente*, en beneficio de la colectividad a la cual pertenece. Por lo anterior no puede pensarse una ética particularizante supeditada solo a juicios subjetivos de valor. Aceptar una interioridad reflexiva no se reduce al capricho subjetivo. Quien dependa de una subjetividad fuerte no rompe los lazos de significación comunicable y compartible. Toda reflexión ética de la subjetividad debe encarar la prueba de la exterioridad política.

En este sentido, el papel del ciudadano ético, incorporado en el discurso platónico de la *Apología de Sócrates* deja entrever la fuerza del carácter socrático a la hora de defender sus principios por encima, incluso, de su

propia existencia. Esta representación se deja ver en el filósofo, cuando a viva voz declara al referirse al juicio de León el Salamino: Sin embargo, yo mostraré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulto un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío (Platón 172).

La rectitud del obrar y la convicción personal de la justicia es una categoría filosófica que debe pervivir en el sujeto político, haciendo del actuar ético, de la *praxis ética*, un presupuesto fundante de las relaciones humanas. La corrupción del gobernante deja al gobernado en un estatus ético inerte, o suspendido o abierto a la mala praxis, que lo obliga a actuar para condenar con el peso de la justicia la desviación del poder. Lo que sucede es que tal convicción, tal disposición, al enfrentar las incorrecciones políticas del gobernante –en particular del gobernante en el régimen de participación democrática–, es propia de personas que hacen una diferenciación ética (Foucault “El coraje de la verdad” 68-70), tal como Sócrates la hizo frente a Atenas. Esta diferenciación ética implica que solo se hace posible en la democracia, pero paradójicamente, es en la democracia donde el ejercicio de tal diferenciación se hace más difícil si no existe conciencia de autogobierno. A la convicción que se atreven a señalar expresamente las desviaciones del poder, la amenaza el mismo régimen que la posibilita.

La vocación del buen hombre, y portal del ciudadano, es estar en procura de la virtud; lo que no permite incorporar nuevamente la Apología al señalar: “Si por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud” (Platón 180).

En este punto, puede definirse la ética como una excelencia de la praxis humana, fomentada en el anhelo de un buen vivir, e inmersa en intercambios socio-políticos permanentes que dinamizan las relaciones sociales desde el valor del actuar.

La ética del ciudadano debe seguir la lógica del buen vivir, amparada en el respeto, la tolerancia, la solidaridad, la honestidad, la honradez y el amor hacia el otro, asumiendo su alteridad como parte del compromiso ético de la vida en sociedad. Somos en razón de otro, en virtud de una sociedad que despierta todas nuestras actitudes hacia la vida, a desarrollar nuestro ser, pero en la medida en que nos ocupemos de nosotros mismos, tal como lo advierte el mismo Sócrates: “El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible” (Platón 183).

Sin duda, al ser ciudadano lo convocan múltiples preocupaciones, y la más latente es actuar conforme a sus convicciones éticas, lo que lo lleva a responsabilizarse de sus acciones, para resistir el mal actuar de sus

gobernantes. Un ciudadano auténtico y comprometido no teme a esta diferenciación ética.

De acuerdo con lo anterior, la ciudadanía es un ejercicio del poder y como tal debe enseñarse, es una conducta aprehendida que se va puliendo a lo largo de la vida en procura de una intervención política más adecuada. Para este fin resulta útil el Protágoras, diálogo en el que Platón pone en boca del sofista un relato mítico en el que nos introduce en el mundo de la civilidad; mostrando cómo el ciudadano va incorporando elementos de juicio para ejercer su estatus político en procura de los bienes más adecuados representados en la política.

Por eso la enseñanza de la ética, en palabras de Protágoras debe enfocarse en: “La buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir optimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Platón 521).

El obrar humano exterioriza la conciencia ética, y es por ello que el deber del ciudadano está dirigido siempre a encausar un buen resultado, un bienpreciado para la comunidad, procurando y auditando el buen desempeño de los gobernantes, conforme a un manual ético de gobierno aprendido.

Una clara representación del vínculo entre la ética y la política se ve representado en el siguiente extracto del mito narrado por Protágoras:

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: “¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos o los reparto a todos?” “A todos dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habrían ciudades si solo alguno de ellos participara, como de los otros conocimientos. Además impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad” (Platón 526).

El sentido moral da sustento a la justicia social y es apartir de esta construcción en valores que se edifica el ejercicio de la política, en el marco de la gobernabilidad y frente a la inserción de los modelos de autogobierno. La participación de todos, la forma de actuar con la moral direccionada es un buen proyecto de sociedad organizada.

La conciencia política obedece a un adiestramiento cívico que va desde la familia, la escuela y la sociedad, hasta el ejercicio efectivo del poder representativo en los modelos de autogobierno, insertos en las democracias modernas.

En esta construcción, Protágoras hace una arqueología ética del ciudadano y presenta un ciclo de formación ética del sujeto político:

Empezando desde la infancia, a lo largo de la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y que aquello injusto, que eso es hermoso, y eso otro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y “haz esta cosa no hagas esas”. Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas o golpes (Platón 531).

En este sentir, la ética es un constructo inductivo que forja en el carácter del sujeto un actuar definido, bajo unos parámetros sociales de aceptación y rechazo, calificados como buenos o malos; lo que es señal de adiestramiento, legitima el castigo como mecanismo de enseñanza.

En Aristóteles, al igual que en Sócrates, la ética es una virtud del actuar humano, entendiendo por virtud:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo (Aristóteles 171).

Esta representación de la ética recoge, dentro de su comprensión, la categoría de la prudencia, referida a la capacidad de autoconciencia del ser humano a la hora de exteriorizar su comportamiento, es decir, el actuar comporta un juicio ético que obliga al sujeto a ser mesurado en su conducta, a hacer el bien y a no causar un mal, es un límite imaginario de la acción en procura, para que el sujeto no exceda los parámetros éticos del actuar.

A la formación de los Estados, con relación a la participación de ciudadanos, se expresa lo siguiente:

Toda manifestación del derecho estuvo, hasta entonces, de un modo indiscutible, en manos de los nobles, que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición. Pero la agudización creciente de la oposición entre los nobles y los ciudadanos libres [refiriéndose a Grecia del siglo VI] que debió de surgir como consecuencia del enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza, condujo fácilmente al abuso político de la magistratura y a la exigencia de leyes escritas por el pueblo. [...] la palabra derecho, Diké, se convierte en el lema de la lucha de clases. [...] El derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos (Jaeger 99).

Este escenario cobra vigencia en los sistemas de gobierno modernos, en donde la participación ciudadana, heredada de los griegos, sigue siendo una pugna de poderes, entre gobernante –como el que está facultado para ejercer el poder y la coerción y el castigo al recibir esa *concesión* mediante un proceso de selección– y gobernados –como aquellos que *conceden* la autoridad a algunos de entre los suyos, por cierto tiempo y bajo determinadas condiciones–, que bajo el lema de igualdad y participación sustentan modelos de representación política en torno a la gobernabilidad.

Se hace evidente que la *oligocracia*⁴, influye notablemente en las políticas estatales, a la hora de tomar decisiones que afecten el contexto social; sin embargo, el papel activo del ciudadano bajo la comprensión de una ética comunitaria, debe repeler las políticas antisociales, permitiendo conservar el orden democrático. La ciudadanía propone ser un modelo de inclusión que requiere cohesión e intensidad de integración pública, donde los sujetos políticos convencidos del papel que juegan en la sociedad, deben ser capaces de responder a los modelos de gobierno para autogobernarse, por encima de idearios políticos represivos que, bajo el imaginario ideológico de las democracias, se alejan de la visión política de unión y progreso general.

La igualdad planteada por Protágoras, desde el discurso político filosófico, es la aptitud de contrastarse con el otro y medir las posibilidades de confrontar desde la legalidad, las decisiones políticas que involucran al ciudadano; a la larga, la igualdad es el derecho a ser escuchado y la potestad de deliberar en escenario político. Pero hay algunos ciudadanos que ejercen tales derechos de una forma peculiar, llamativa, polémica y hasta escandalosa; que no se reducen a las simples posibilidades de participación legal, sino que emplean la libertad de palabra –en particular, pero en general, que emplean la libertad de expresión– para señalar con valentía las actuaciones del poder que se hacen cuestionables por razones de legitimidad, no necesariamente de legalidad. Se

⁴ Referida a la oligarquía. Que según la Real Academia significa: 1. f. Gobierno de pocos.

trata de los corajudos de la verdad, quienes reciben el calificativo de “*parrhesiastas*”.

Con relación al sistema de gobierno de los griegos: “El individualismo es superado, pero se reconocen los derechos de la individualidad. Es más, estos derechos hallan, por primera vez, fundamento ético” (Jaeger 139). Porque no se debe pensar el individualismo como un distanciamiento lleno de sospechas y recelos del individuo hacia el gobierno en general, y hacia la democracia en particular, sino como la plena autoconciencia del sujeto respecto a sus actuaciones epistemológicas, estéticas y éticas, a partir de la cual se puede plantear la posibilidad del autogobierno: en efecto, solo tiene posibilidad de gobernarse a sí mismo quien logra llevar la introspección a la conciencia de sí mismo, en un proceso que no prescinde de la exterioridad, sino que comienza precisamente por ella, en su dimensión política.

Esta comprensión nos pone en contexto la distinción actual entre individualidad –o mejor, individualismo– y ética ciudadana, para exaltar la condición socializante de la ética –que comienza en la exterioridad de la lid política– frente al subjetivismo, el cual tiene una incapacidad intrínseca de llegar a comprender el ámbito de lo político. En efecto, si la ética construye sociedad al reconocer la individualidad del sujeto, y pondera el interés general por encima de la intencionalidad particular, la diferenciación ética de quien tiene el coraje de la verdad plantea retos de reconstrucción de lo social y lo

político. Solo desde esta convicción es posible hablar de sociedad, Estado y comunidad política. De lo contrario estaríamos hablando de modelos de gobiernos desorientados e ineficaces, o de una orientación y eficacia coyunturales o discrecionales, lo que no es otra cosa que el mal gobierno.

Pero lo anterior no es lo único que resulta siendo pertinente de la pregunta por la ética y por la diferenciación a través de la misma. En la actualidad, a la luz de la globalización, es necesario ampliar la comprensión del concepto de ciudadanía, poniendo de presente que, bajo el influjo de la expansión de las relaciones políticas modernas, el concepto de nacionalidad ya se encuentra superado; así lo confirman (Soysal, Bauböck y Bosniak 224):

Debido a que la noción de ciudadanía se encuentra sometida a aproximaciones (o sentidos en término lingüísticos) distintas –y en ocasiones irreconciliables–, existe una única respuesta empírica a la pregunta en torno a si la ciudadanía está comenzando a adquirir una forma posnacional. [...] En síntesis, mi posición es que puede formularse un argumento razonable en el sentido de que las distintas prácticas y experiencias que convencionalmente asociamos con la ciudadanía en algunos casos superan las fronteras y la jurisdicción del Estado-nación territorial.

Por lo anterior cabe precisar que la ciudadanía como dimensión ética, *sobrepasa el contexto nacional*, si lo consideramos a partir del vínculo de una población con un territorio, y confronta al sujeto político con el mundo globalmente considerado, la ética es una convicción universal en consideración al ser humano y responsabiliza su actuar, a los efectos extendidos en el planeta e incluso del universo.

Puestos en contexto, ciudadanía y gobierno, Shimiter y Karl (ctds. en Przeworski 227) exponen lo siguiente:

La democracia política moderna es un sistema de gobierno en el que los gobernantes están obligados a rendir cuentas a los ciudadanos por sus acciones en el terreno público y complementa Przeworski “[...] Los gobiernos no pueden representar la voluntad de todo el pueblo, pero es posible que los que apoyan a un determinado partido sean lo suficientemente homogéneos como para sentido a la idea de interés partidario.

Así pues, dado que la participación política involucra necesariamente un modelo de gobierno activo, es necesario implementar un sistema de control político eficaz, que permita auditar acciones políticas de los gobernantes, vistas desde la consolidación ética que el parrhesiasta puede ejercer; en

procura de dinamizar las relaciones de poder en torno a intereses comunes de gobierno.

La realidad política moderna pone en evidencia, sistemas de gobierno corruptos, donde lo pletórico del poder somete y avasalla los principios éticos, al punto de instrumentalizar la ética como medio para fines ideológicos de poder. Pero en realidad, la historia nos demuestra que, frente a las democracias, esas malas prácticas son tan antiguas como el régimen mismo en el que se crea este sistema de gobierno.

Estos intereses corruptos, que en nada concuerdan con la intención ideal de la democracia de gobernar en procura de un interés general, deben ser controlados, por la mano activa del ciudadano comprometido con las decisiones de poder; atento a repeler el abuso de los gobernantes y legisladores. Es en realidad esta diferenciación ética del parrhesiasta, la que identifica la labor del verdadero ciudadano, capaz de asumir ese reto de la política y encarar ese riesgo.

La ciudadanía es un derecho que no se tiene sin más: es necesario ejercerlo, hacerlo entrar en vigor. No se corresponde ni con la práctica de distanciamiento individualista, ni con la niebla de la conciencia sumisa de la manipulación inducida, por parte de los gobernantes para con los gobernados.

El modelo estatal que acepta y reconoce el autogobierno implica un papel dinámico de los sujetos involucrados en las técnicas de confrontación de los abusos del poder desde una postura política que no se expresa desde el poder, sino frente a él, no necesariamente contra él, pero con un alto compromiso ético de hacer de él la fuerza que unifica el proyecto colectivo.

Esta comprensión, orientada al despertar escalonado del autogobierno, parte del reconocimiento ético, de la diferenciación ética y de la responsabilidad política de los ciudadanos en el rol de construcción de sociedad. Aspectos conceptuales dispuestos a desarrollar en la presente propuesta que giran en torno al postulado fundamental: el rol más importante del ciudadano es el de parrhesiasta, debido a que se trata de una diferenciación ética que tiene el coraje de expresarle directamente al poder lo que éste necesita saber y reconocer, a pesar del riesgo que, hasta en la democracia misma, tal coraje lleva a correr.

2. LA PARRHESÍA COMO CATEGORÍA FUNDANTE DE LA ÉTICA CIUDADANA

El presente capítulo explora el carácter discursivo tanto de la parrhesía y su veridicción como su dimensión ético-estética; el problema de la formalidad lógica de la verdad frente al tipo especial de negatividad que es la parrhesía; señala los rasgos discursivos de la misma; y resalta la función de la parrhesía como lo otro de la homología, planteando finalmente la inversión participativa del discurso del parrhesiasta, que afirma su verdad al negar las actuaciones reprochables de la democracia.

2.1. LA VERDICCIÓN PARRHESIÁSTICA: DIMENSIÓN ÉTICO-ESTÉTICA DEL CIUDADANO

La reflexión respecto a la relación entre discurso, participación democrática y persona que se propone en este capítulo es al mismo tiempo polémica – debido a los juegos de sentido que aventura a plantear respecto a la continuidad del pensamiento por lo público, juegos con los cuales se compromete– Y es también sugerente, debido a que la política como arte de lo posible, reclama un agenciamiento que, de modo implícito, acepta que tal

posibilidad se reduce a la actuación de una persona específica en una situación dada.

En efecto, el dilema profundo que se enfrenta aquí es el de la realización individual, señalable con el dedo, de la justicia como principio fundamental del quehacer colectivo, es decir, de su capacidad de tener expresión concreta en la democracia que admite el discurso polémico.

Esta relación tripartita democracia-justicia-persona es polémica porque puede sorprender que se le dedique un esfuerzo filosófico profundo a establecer una relación entre la democracia de la actualidad con el planteamiento de los textos de Platón, el cual, habiendo pertenecido a la civilización que la propuso, fue tan severo con ella, dado que el tema fundamental que vincula a la filosofía y al derecho en este punto es la justicia, sorprende que autores como Przeworski, Dworkin y Sandel apenas sí hagan referencia a Platón en su esfuerzo reflexivo respecto a la relación tensionada entre este principio fundamental y su funcionalidad democrática, pues no cabe duda de que el planteamiento político platónico es elitista, y que su desconfianza y reserva hacia la democracia adquiere los lineamientos del desprecio.

En ese sentido, en Platón es clara la influencia pesimista de Heráclito respecto a lo público, por lo que sorprende la elisión –intencional o inadvertida– que hacen de Platón muchos de los autores que en la actualidad

piensan la relación entre democracia y justicia. De ahí que la persona, la cual no se ignora ni se omite, tampoco cumple con el rol central que se le quiere conceder en lo que sigue.

Para que esta propuesta sea posible, se hace necesario que exista un elemento que dé relevancia al esfuerzo, y que lo haga viable y sugerente. Y es que hay una diferencia fundamental entre la postura de Platón como autor de los diálogos –particularmente el Gorgias, el Protágoras y la Apología– y la influencia que Sócrates –su fuente y fuerza inspiradora– tuvo sobre él en esa relación paradójica entre el maestro querido pero silencioso, en el sentido en que no fue él quien escribió, y el discípulo genial y comprometido que trató de llenar de significado ese silencio.

En efecto, uno de los rasgos básicos de la filosofía platónica es que no es uniforme, y hay un sector de la obra –el que se considera la primera parte, o “de juventud”– que tiene una indudable influencia directa del “maestro” en lo que respecta al valor político –específicamente democrático– de las reflexiones que se llevan a cabo en ella.

A pesar de que es imposible determinar a cuál de los dos filósofos pertenecen las reflexiones –pues quien escribió fue Platón, pero en un clima emotivo y teórico influenciado por Sócrates– esta parte de la obra está abierta a una lectura no sólo política sino democrática, en lo que respecta al papel que

cumple de hecho y puede cumplir en teoría el ciudadano en cuanto persona, es decir, caracterizado por la doble vertiente del compromiso público y de la aspiración privada.

Como se verá, en Sócrates no se puede establecer una distinción entre ambas vertientes, pues el hijo de Sofronisco dedicó su vida a tratar de comprender el oráculo negativo del dios de Delfos, el cual respondió negativamente a la pregunta de si había alguien más sabio que Sócrates en la Hélade. Pero esa dedicación hizo necesaria una interacción pública, y por tanto política, que tuvo interesantes implicaciones que, de la mano de Michel Foucault, vale la pena precisar como eminentemente democráticas, a pesar de que sea la democracia misma la que, después de condenar a Sócrates a muerte, sea la que queda en entredicho.

Esto último demuestra que en la obra de Platón hay elementos de interpretación de la democracia como un sistema de gobierno que, por muy reprochable que sea, fue el sistema de la Atenas clásica, el mismo que Sócrates honró al obedecerlo, aunque de modo claramente paradójico al cumplir con una sentencia que creía injusta. Platón pensó que, al condenar a muerte a Sócrates, la democracia se condenaba a sí misma como sistema de gobierno injusto. Pero la obediencia misma de Sócrates es un aspecto polémico, irónico si se quiere, que no haya sido tenido debidamente en cuenta, y que puede estar indicando que vale la pena preguntarse por la

viabilidad de la democracia, a pesar de su imperfección, o quizá debido a la misma.

Ahora bien, ¿por qué la parrhesía tiene una dimensión estética? Este rasgo no es ni tan polémico ni tan escandaloso como puede parecer; de hecho, es muy sugestivo.

En efecto, y de acuerdo con lo anterior, cabe plantear que en la obra platónica existe un campo de exploración, en el que se puede proponer una relación conflictiva pero prometedora entre democracia, persona y palabra. Dicha relación es la que se establece entre justicia y verdad, es decir, un problema que es al mismo tiempo ético, jurídico y epistemológico. Y es Sócrates, en cuanto paradoja política y enigma teórico, la persona en la que confluyen las categorías de la parrhesía.

Por tanto, el presente capítulo busca proponer una reflexión respecto a la aparente contradicción que rodea a Sócrates en cuanto figura política. A pesar de que, al realizar tal reflexión, aparentemente se realiza un esfuerzo interpretativo que contraviene sus propias afirmaciones, se puede plantear una lectura que proponga el rasgo público, y por tanto activamente político, de la enigmática figura de Sócrates como parrhesiasta.

Esta alternativa es plausible si se recurre a la actitud ambigua y elusiva de Sócrates mismo, quien a pesar de haber asegurado que no tenía discípulos – porque solo quien puede enseñar algo los tiene– y que nunca escribió, llega hasta la actualidad gracias al esfuerzo narrativo de su discípulo Platón.

Lo anterior, quiere decir que, inevitablemente, es necesario enfrentar el encubrimiento, y hasta cierto punto la adulteración, que imponen las palabras, y el reto de comprensión de la lejanía temporal y de las transformaciones culturales. Pero el esfuerzo vale la pena porque la fuerza misma de la personalidad de Sócrates influenció directamente a Platón de forma tal que, en lo que respecta a los temas de los diálogos helénicos de su juventud y una parte importante los diálogos del período intermedio –que están a mitad de camino entre la dialéctica y la erística–, hace que resulte imposible resolver el enigma de lo que realmente le proviene del maestro Sócrates y de lo que propiamente se debe al genio creativo del “discípulo” Platón. Por eso vale la pena volver a plantear la pregunta de por qué resulta tan cautivante.

Pero no es necesario ir demasiado lejos ni ser demasiado aventurados para responderla. Sócrates es en gran medida un invento del genio de Platón, pero su vigencia y pertinencia hace que la obra del mismo Platón resulte siendo un medio y, conviene insistir, en un enigma que se encara con la intención de conferirle un nuevo significado –lo cual es plausible– antes que de pretender resolverlo –lo cual es imposible en la medida en que siga habiendo una

democracia que se deba a la tradición que comienza en la Atenas del siglo V a. C.

2.2. CARACTERIZACIÓN DEL PARRHESIASTA: ROL NEGATIVO Y CUATRO RASGOS POSITIVOS

La lógica formalista de la verdad es insuficiente para comprender la riqueza y complejidad de la persona en su dimensión ciudadana. De ahí que la reflexión meramente funcional de la misma –construida a partir de una generalización de derechos y deberes con un sistema de castigo que no posee correlato–, resulte siendo tan insuficiente como polémica.

En efecto, cuando se dice ciudadano es fácil pensar en contribuyente, en votante o en sindicado. Resulta siendo un procedimiento que simplifica la valoración legislativa y judicial que hace de la persona un individuo tipificable, reductible y hasta analizable; pero que al mismo tiempo prescinde de toda una serie de aspectos de carácter político que son tan importantes como elusivos. Formalizar la persona la convierte en un individuo, pero del mismo modo trivializa u omite los aspectos que son cruciales en la reflexión que sigue.

A ese respecto, se trata de una insuficiencia que solo se puede subsanar planteando una alternativa no formalista del rol del ciudadano, la cual abandona la aspiración a realizar efectivamente una coincidencia entre un

modelo predeterminado de verdad –es decir, un patrón de ciudadano que cumple con una serie de requisitos normativos– al que se debe acomodar la serie de casos específicos que constituye la confirmación práctica de un modelo teórico. La dimensión en la que se puede plantear la alternativa no formalista adopta la clave de lo ético-estético, incluyendo la aceptación de la paradoja fundamental de la diferencia expresada por Sócrates frente a la democracia ateniense por y en la que vivió, y que lo condenó a muerte precisamente por configurar esa diferencia que no podía explicar ni reducir.

Se tratará, por tanto, la logicización de la verdad como un formalismo excesivo que solo simplifica la persona, para plantear luego la alternativa veridictiva foucaultiana.

En términos del pensamiento ético y del compromiso ciudadano, la verdad resulta siendo un problema por plantear en lugar de una pregunta por responder o una variable por despejar. Porque el ser verdadero no se puede concebir sin el ser justo. Y, por su parte, el ser justo no se puede concebir sin el ser bueno, ni el ser bueno sin el ser bello. Con lo que a las exigencias de carácter epistémico se agregan como co-requisitos las exigencias de carácter político, ético y estético. Se trata, por tanto, de una postura holística de un alto nivel de exigencia. El aspecto formal está intrínsecamente relacionado con el aspecto lógico, y ambos con el aspecto jurídico de carácter normativo.

Este planteamiento resulta siendo muy difícil de comprender cuando la verdad se ha especializado de un modo tan radical como en la actualidad. Ya parece un síntoma de nostalgia metafísica hablar de la verdad, o de una verdad. El pluralismo llegó primero a la epistemología, caso con los rasgos que son propios del relativismo caprichoso de las verdades en plural que, lejos de reivindicar las posturas autóctonas, lo que hacen es autorizar un eclecticismo tan disperso como sospechoso y dañino. La admisión a la verdad hace que cualquier cosa lo sea, con lo que el nivel del compromiso llega a niveles mínimos que, de lo bajo, resultan siendo bajezas.

El reto aparentemente superado por darle cabida a formas no institucionalizadas de la verdad ha hecho que la pregunta misma pierda la competencia que –al menos para la filosofía y el derecho– está obligada a tener. La verdad relativizada y trivializada hace que la pregunta por la justicia se banalice hasta el punto de que se entre en crisis, debido a esa falencia fundamental en el concepto mismo de Estado. Si se trivializa la verdad se trivializa la justicia. Y un Estado incapaz de administrar justicia entra en una crisis de legitimidad.

Pero el problema de la verdad tiene aquí elementos de carácter lógico y formal que desvían la preocupación fundamental. Se trata de aplicaciones procedimentales del derecho que lo formalizan de un modo radical, hasta el punto de establecer jerarquías entre la forma y el fondo que subordinan el

segundo a la primera. El error básico de esta postura es el de asumir que el formalismo lógico, y su estructuración eslabonada y discreta que se asemeja a los pasos de un ensamblaje de piezas o de una receta, garantiza la calidad y limpieza en el tratamiento del contenido. Por tanto, no importa lo que se procese en la medida en que el proceso se guíe por un método preestablecido que se asume como claro y distinto. Si se garantiza la transitividad consistente de un paso a otro a partir de pruebas debidamente recolectadas, el resultado debe ser una verdad de carácter objetivo, es decir, verificable, confiable y concluyente.

En efecto, se trata de un error, pues esta postura formalista radical eleva el silogismo a la categoría de lo universal y necesario, y pretende hacer que una conclusión que cumple con las condiciones de subordinación es por fuerza verdadera. Pues cuando se trata de la pregunta por lo justo, la estructura puede ser inadecuada, por no decir incorrecta, dado que el silogismo funciona muy bien en el contexto de lo objetivo, pero es altamente riesgoso en términos de lo subjetivo, dado que su validez formal no basta: se tiene que tener presente su contenido semántico.

Un ejemplo simple de lo anterior y como premisa mayor es que “Los anarquistas están inconformes con el gobierno” (Gula 206); “Harry está inconforme con el gobierno” es la premisa menor. La conclusión que la forma hace posible es que “Por tanto, Harry es anarquista”. Harry, entonces, no será

simplemente un inconforme con el gobierno: está a un paso de convertirse en terrorista. Esto quiere decir que la forma del silogismo es ciega para el contexto: Harry bien podría ser integrante del partido que no está en el poder, o un profesor de filosofía política, o un senador de la oposición que hace control político. De hecho, el silogismo es un problema aún en lo objetivo, como lo expresa el siguiente ejemplo: “Todos los pingüinos son aves”, “Pascual es ave”, “Por tanto, Pascual es pingüino”. Pascual podría ser un ave diferente, un loro o un águila, por ejemplo. El silogismo es formalmente válido, pero semánticamente impreciso. A diferencia del error epistemológico de este último ejemplo, que se puede solucionar con una corrección objetiva, el primero introduce un riesgo subjetivo con importantes consecuencias en términos políticos.

¿Qué alternativa queda, si el problema lógico expresa una insuficiencia estructural que debe abrir el debate sobre el excesivo formalismo? Existe una posibilidad de abandonar este camino excesivamente formalista y plantear una alternativa de carácter filosófico. En efecto, es conveniente dejar la obsesión con el formalismo logicista de la verdad –el cual es una herencia desafortunada del paso de la reflexión jurídica por el tamiz del positivismo–, y buscar una alternativa que integre de alguna manera los requisitos formales con las intenciones significativas, de modo que –antes que buscar una improbable síntesis integradora de carácter hegeliano– se plantee una opción no epistemológica, sino que adopta un formato significativo de carácter ético-

estético: se trata del criterio de veridicción parrhesiástico (Foucault “El coraje de la verdad” 42-45) en su proyecto de construcción hermenéutico-subjetivo.

Es, pues, la diferencia veridictiva de la parrhesía –es decir, el coraje de la verdad como expresión de la participación política activa que no está interesada en el poder– la que permite plantear un rol ciudadano de la persona que no se reduce al mero cumplimiento de las normas y al ejercicio del voto de elección representativa.

Un criterio meramente lógico-formal, es decir, positivizado, es insuficiente porque es extremadamente funcional; de hecho, tal criterio no alcanza a ser ni siquiera una condición *sine qua non*, habida cuenta de las conclusiones inexactas en las que incurren, por ejemplo, las conclusiones del más mecanismo fundamental de la validez: el silogismo.

Cabe, por tanto, realizar una caracterización del concepto mismo de persona de modo negativo, o mejor, negativizado, en la medida en la que el énfasis está puesto en un compromiso que interactúa con el contexto democrático de modo que reta a la democracia misma a reivindicarse como sistema político competente, vigoroso y, por tanto, justo además de legal: se le puede ver como el reverso, y el complemento, del ejercicio electoral.

En efecto, esta negativización parrhesiástica como una forma altérica del quehacer ciudadano se puede comprender como una participación en política desde la periferia, es decir, desde la columna de opinión provocadora, la contradicción jurídica, la denuncia pública, la pregunta incómoda, la caricatura política. El parrhesiasta es el demócrata atento a las maniobras y gestos del cinismo democrático -como las plantea (Sloterdijk 324-478) es su serie de cinismos cardinales-, una suerte de custodio de la democracia como autonomía incorrecta que se ve en la situación de comportarse de un modo que solo en la superficie parece antidemocrático, pues parece contravenir bienes simbólicos muy preciados por la política de la apariencia, como el derecho a la honra y al buen nombre. Y ciertos gestos parrhesiásticos, que van desde la velada elegancia de la ironía hasta la evidente procacidad del insulto.

De hecho, este carácter negativo del parrhesiasta frente a la democracia a la que pertenece será tratado con detenimiento en el apartado siguiente, por lo que la comprensión de su vigor depende de establecer un enlace entre la veridicción foucaultiana y la función negativa del mismo frente a la democracia. Sin esta negativización política, el parrhesiasta sería el individualista desatento o atento solo para su propia conveniencia que es una molestia y una carga para la polis, pero porque tiene un discurso incómodo, no porque sea un mal ciudadano (Castoriadis 100-101).

En efecto, un aspecto fundamental de la democracia ateniense que sigue sin ser debidamente comprendida, y que abre el espectro de la participación política alternativa, es que la indiferencia, la desatención y el oportunismo –los cuales se manifiestan discursivamente– son pecados en la política democrática. De ahí que sea una obligación participar en el gobierno de la *polis* –o, para emplear el término contemporáneo caso, del Estado– de la manera que sea posible. Quienes detentan el poder conferido de modo representativo, deben estar no solo dispuestos a la crítica parrhesiástica, sino que deben verla como la manifestación complementaria del ejercicio mismo de elección popular: deberían comprender que se trata de un mecanismo de control alternativo, informal si se quiere: pero legítimo y necesario.

En el caso actual, ya que la democracia es representativa, se hace necesario participar por medio de la opinión, del ejercicio de hablar franco, esa vía negativa del cuarto criterio de veridicción de Foucault. Pues (Przeworski 111-117) mismo se pregunta con preocupación qué hacen los electores cuando no hay elecciones, a qué se dedican durante ese largo período, se deben convertir en un mecanismo de control democrático. Si Colombia vive en un perpetuo período de elecciones, se debe en gran medida a que los electores solo adoptan una actitud activa depositando los votos en las urnas. Sin duda, es un gesto muy breve para ser celebrado como fiesta democrática. La alternativa es, sin duda, la participación negativizada, el hablar franco, el

coraje de la verdad. Se trata de un uso políticamente competente de la libertad de opinión como derecho fundamental.

Ahora bien, en esta reflexión de índole filosófico-política puede parecer absurdo asegurar que el criterio de veridicción parrhesiasta posee rasgos ético-estéticos. El primer elemento es perfectamente comprensible desde el punto de vista de la filosofía práctica. El que resulta extraño, por no decir que irrelevante, es el estético.

Pero es a partir de este elemento estético del que se puede configurar la operatividad negativa del parrhesiasta para la democracia. En lugar de ser un elemento ajeno al que se le quiere ajustar por fuerza, es el que reivindica la participación ciudadana en un contexto democrático masificado como el actual, y es el que expresa la actualidad del compromiso socrático, el del hombre que participó en la democracia solo porque era su deber como ciudadano, el del que prefirió el perfeccionamiento de su propia persona y la obediencia a un pronunciamiento oracular que consideró el compromiso de su vida.

La paradoja es manifiesta. Esa es la razón por la que se propone esta actitud socrática como una participación democrática *ético-estética* indirecta, o mejor, negativa. Es un aspecto del ciudadano que ha sido dejado de lado por las excesivas exigencias formalistas de las normativas y por el distanciamiento al

que los ciudadanos han sido sometidos a causa de la representatividad que es el mal necesario de la democracia compuesta por millones de ciudadanos.

En efecto, si se trata del arte de vivir como lo plantea Nehamas (2005), y del gobierno de sí y de los otros como lo sugiere Foucault, la pregunta por la vida justa es, necesariamente, la pregunta por la vida bella: lo ético se hace también estético. Mucho fue lo que perdió la pregunta por la política cuando consideró que su objeto podía prescindir de este rasgo fundamental que ha convertido a Sócrates en el perpetuo ausente en el esfuerzo por comprender la pertinencia de la democracia y a Platón en un crítico muy agudo al que no parece ser necesario responderle porque es un anti-demócrata. ¿No debería ser, al contrario, la figura central de toda la preocupación por reivindicar la democracia como el sistema de gobierno menos objetable?

Todos estos elementos están por ser debidamente considerados. Pues el proyecto de cuidar de sí, de conocerse a sí mismo, es también un proyecto de construirse a sí mismo. La participación en la democracia es también un gesto de carácter estético, y tal participación no es un mero activismo caprichoso porque es, conviene insistir, de carácter negativista. La veridicción, como alternativa a la verdad lógica, es un criterio ético que incluye ese aspecto estético. Y es en Sócrates, el hombre de la polis, en el que se presenta esa coincidencia afortunada y esa actitud negativista o negativizada. El parrhesiasta le dice no a la democracia como advertencia y admonición. Es

decir, que el parrhesiasta es a la democracia lo que ese algo divino y demónico era a Sócrates: una voz disuasiva, nunca una voz directiva positiva.

A ese respecto, Michel Foucault (2010), en su obra, señala cuatro elementos constitutivos de la *parrhesía* que balancean el aspecto negativo que se acaba de señalar.

El primero, es: “se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre un riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada” (“El coraje de la verdad” 79).

El segundo aspecto es que la parrhesía no es indiferente: “es siempre una especie de formulación de la verdad en dos niveles: un primer nivel que es el del enunciado de la verdad misma” (Foucault “El coraje de la verdad” 80) y “un segundo nivel del acto parresiástico, de la enunciación parresiástica, que es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero” (*Ibíd*). Es decir que no se puede ser vocero de la parrhesía, que la parrhesía habita quien la expresa, pues la parrhesía es algo más que la siempre manifestación de una verdad. Se trata de habitar una verdad riesgosa: “Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla” (*Ibíd*).

El tercer rasgo es que “al margen del estatus y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación, el parrhesiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla” (Foucault “El coraje de la verdad” 81). Es decir que se trata de cierta manera de hablar, de decir la verdad y por tanto, de exponerse al riesgo por decir esa verdad.

Y finalmente, el cuarto es que “la parrhesía es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituirnos en cierta forma como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. Para terminar, la parrhesía es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre” (Foucault “El coraje de la verdad” 82).

Porque en efecto, “el parrhesiasta, quien utiliza la parrhesía, es el hombre verídico, esto es: quien tiene el coraje de arriesgar el decir veraz, y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciador de la verdad. Es el verídico” (Foucault “El coraje de la verdad” 82).

De forma concluyente, conviene insistir en dos definiciones que proporciona Foucault: La primera es que “La parrhesía, por consiguiente, es la actitud por

la cual es sujeto mismo se liga al enunciado, [a] la enunciación y a las consecuencias de uno y otra” (Foucault “El coraje de la verdad” 83). La segunda, que “la parrhesía es exactamente lo que podríamos calificar de uno de los aspectos y una de las formas de la dramática del discurso verdadero” (*Id.* 84). Es, por tanto, una puesta en escena de la verdad que no separa el discurso de su ámbito vital, es una dimensión que abre la manifestación discursiva y vital de la verdad.

Pero estos rasgos señalados directamente por Foucault no son los únicos. Hay tres más que tienen mucha importancia para expresar por qué la parrhesía está ligada a la democracia y la fortaleza de la misma.

El primer rasgo básico de la parrhesía es que se trata de “cierta manera de decir la verdad” (Foucault “El coraje de la verdad” 73), pero “ésta no forma parte ni de la erística, y un arte de discutir, no de la pedagogía y un arte de enseñar, no de la retórica y un arte de persuadir, y tampoco de un arte de la demostración” (*Id.* 74). Por eso, “para esa palabra que, en su uso limitado a la dirección de conciencia, se traducía como ‘hablar franco’, creo que podemos, si se [le] da esta definición un poco amplia y general, proponer [como traducción] el término ‘veridicidad’” (*Id.* 82). Asegura Foucault que “la parrhesía no se encuentra en lo que podríamos llamar estrategias discursivas” (*Id.* 74). De hecho, “la práctica de la parrhesía se opone punto por punto, al arte de la retórica” (*Id.* 32).

Lo anterior es muy importante porque se trata de la expresión activa de esa negatividad de la figura de Sócrates: “La parrhesía debe buscarse en el efecto que genera en el interlocutor, el efecto de contragolpe que el decir veraz puede producir en el locutor a partir del efecto que genera en el interlocutor” (Foucault “El coraje de la verdad” 74). Se trata de una consecuencia diferente a la de la retórica, a partir de la cual todo estímulo positivo, toda indicación de «haz esto o aquello», «cree esto o aquello», es visto como un gesto de superioridad y desprecio adulatorios, como mecanismos retóricos de engaño y alienación.

El segundo aspecto es que el comportamiento del parrhesiasta parece temerario, es decir, desdeñar el riesgo de muerte. Es cierto que “las personas que practican el parrhesiázeisthai, que practican la parrhesía” son las que “dicen actualmente la verdad y, al decirla, se exponen, ellos que la han dicho, a pagar el precio o cierto precio por haberla dicho. Y en este caso no es cualquier precio el que están dispuestos a pagar y el que en el decir veraz afirman estar dispuestos a pagar: ese precio es la muerte” (Foucault “El coraje de la verdad” 74).

Lo sorprendente es que, más que temeridad, se trata de una especie de desinterés por sí mismos que va ligado a la manera como establecen sus prioridades: “los sujetos se proponen por voluntad propia decir la verdad, y

aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la vida. Los parrhesiastas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte. Y bien, ahí está, me parece, el nudo de lo que es la parrhesía” (Foucault “El coraje de la verdad” 73-74). Para el parrhesiasta, por tanto, es más importante atreverse a decirle la verdad a su ciudad, aun cuando ese atrevimiento ponga en riesgo su vida.

Pero la muerte es una consecuencia mediata, la situación extrema de la práctica del coraje de la verdad. El tercer aspecto –de enorme relevancia filosófica– es que la parrhesía es un decir veraz de carácter negativo o disuasivo, tal como lo propone la voz daimónica de Sócrates. En efecto, la parrhesía debe ser negativa porque el parrhesiasta debe tener el coraje de decirle a la democracia lo que está haciendo mal o lo que no debe hacer. Será la democracia la que se responsabilice del hacer positivo, de tomar decisiones diferentes.

De ahí que en la parrhesía “la introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La parrhesía no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, indudablemente, en función de los elementos de la

situación” (Foucault “El coraje de la verdad” 78-79). Foucault lo señala en una situación en la que el parrhesiasta se atreve a enfrentar al tirano, pero la continuidad con la democracia actual está determinada por la función que cumplen quienes ejercen la parrhesía en la actualidad.

No se puede ni olvidar ni minimizar en este punto un elemento de alto nivel de complejidad: que la democracia participativa es una forma de poder que puede tener serios problemas de auto-referencia e incapacidad de autocrítica que llegan a extremos análogos a los de la tiranía. El parrhesiasta cumple con una función de toma de conciencia que es valioso en ambas situaciones. De hecho, su valor consiste en que siempre estará dispuesto a desenmascarar a la democracia cuando deje de portarse como tal. Su labor es, por tanto, permanente. De ahí que “la voluntad de dar muerte a quien ha dicho la verdad” (Foucault “El coraje de la verdad” 79) no es un gesto de rechazo exclusivo del tirano. Lo que se debe plantear aquí es por qué en una democracia también existe esa indeterminación riesgosa que puede llevar a la muerte de quien tiene el coraje de decir la verdad.

La tercera característica de la *parrhesía* se puede plantear a partir de tres interrogantes: ¿qué es el coraje de la verdad? ¿Por qué se tiene que tener coraje para decir la verdad? ¿Qué tipo de verdad es para que exija coraje? Pues bien, la parrhesía es un decir veraz negativo, tal como lo propone la voz daimónica de Sócrates.

Sorprende, por tanto, considerar este criterio ético como elemento diferenciador paradójico que acontece en la democracia. Es paradójico porque tal acontecimiento se presenta contra ella, pero gracias a ella: si bien “la democracia no puede hacer lugar a diferenciación ética de los sujetos que hablan, deliberan y deciden” (Foucault “El coraje de la verdad” 44), lo cierto es que la reacción de la democracia ateniense restaurada contra la diferenciación ética de Sócrates, indica que había un claro rechazo de tal práctica, pero se trataba de un rechazo configurado por la coincidencia del prejuicio general contra lo diferente y una estructura decisoria que empleaba la votación como medida anti-deliberativa.

No obstante, este rechazo es una expresión de rechazo activo, es decir, de hostilidad manifiesta, hacia la peculiaridad que era Sócrates, pero sin comprender la monición que el mismo Sócrates era. No era un sabio, ni un profeta, ni un technites. Era *la diferencia ética en el modo de un criterio de veridicción que enlaza el conocimiento con el obrar y con el saber vivir*, es decir, del discurso que no se distingue de la vida porque vida y discurso coinciden en Sócrates:

Se trata de hacer fracasar, por una parte, a Calicles, símbolo de esos hombres que piensan que la actividad no tiene otro sentido que el del goce que cada cual, según su energía, puede sacar de ella y, por otra

parte, a los mitos antiguos, a las leyendas que estorban el pensamiento llenándolo de tradiciones confusas e inmorales. Platón reconstruye así, en abstracto, el devenir de la humanidad, a fin de proporcionar a sus coetáneos un modelo que les permita comprender cuál es el camino de la degeneración y, si se les presenta el caso, resistir a sus atractivos (Chatelet 145-46).

¿Cuál es la diferencia que planteó Platón y que tiene tanta relevancia para los esfuerzos por reivindicar la palabra en la actualidad? Es el mismo Châtelet el que proporciona la respuesta:

He aquí lo que Platón nos dice en definitiva: Si la Razón carece de sentido, si las sombras que a la Razón oscurecen, como lo irracional, el mito y la dificultad de expresarse, no se insertan en el proyecto de la racionalidad, entonces tanto valen la violencia y Calicles, y tanto vale el hombre bestializado (Chatelet 153).

2.3. PARRHESÍA Y ROMPIMIENTO DE LA HOMOLOGÍA

Y el autor francés insiste en la importancia de este esfuerzo: “Repitémoslo: el adversario serio de Sócrates y de Platón no lo son los filósofos que encuentran oscuras su teoría de la participación o su doctrina del lenguaje; lo

es Calicles” (Chatelet 159), es decir, el hombre de la crudeza realista que señala cómo son las cosas y no cómo deben ser:

Lo que Platón inventa y viene a ser como la institución misma del filosofar es que el término mediato, gracias al cual se revelará el quid del Ser y el del hombre, es el hombre mismo en cuanto que se introduce, a sabiendas, en la coercitividad del diálogo. El diálogo es la relación verdadera. Aparentemente, según una pseudo-naturaleza, la relación decisiva se manifiesta como una relación de potencia o de violencia. Gorgias sin agresividad, y Polos, Kalikles y Trasímaco con incontenida violencia todos ellos, se oponen al ingenuo Sócrates, que cree en la virtud de la palabra. Ellas han experimentado, directa o indirectamente, las infinitas posibilidades que ofrece el lúcido ejercicio de la violencia. Pueden aducir pruebas históricas: testigo, ese Arquelao que, perjuro y asesino, ha llegado a ser, contra toda «justicia», soberano de Macedonia y disfruta de los placeres que proporciona el poder absoluto (Chatelet 86).

Ahora bien, lo que resulta siendo muy llamativo es que “de todos modos, discuten con Sócrates. Como éste cuestiona sus creencias, juzgan ellos necesario justificarse y explicar por qué piensan y obran así y no de otra manera. De repente, se notan perdidos. Se habían metido –según pensaban – en un juego convenido: no habían llegado a entender que, en realidad, el tipo de diálogo impuesto por Sócrates les relegaba a un papel defensivo que ya significaba claramente una derrota. Asimismo, Kalikles, en el Gorgias, se ve

forzado a admitir, ante la rígida argumentación de Sócrates, que ya no le quedan más recursos y que el único elemento decisivo el que en adelante podría apelar es el de los «apaleadores»...” (Chatelet 86-87).

Y es aquí cuando el parrhesiasta adquiere su relevancia, cuando su figura liminar –que se encuentra en el lindero de la política pero que está preocupado en primera instancia por encontrar la clave que le permita decir de su propia vida que fue vivida de modo auténtico –resulta siendo un ejemplo de compromiso colectivo, aún a pesar de la insistencia por afirmar que no se trató nunca de un gesto político. El compromiso no se disocia ni se separa de la vida misma, y esta vida se encuentra precisamente en el esfuerzo por insistir en el valor de la palabra:

La alternativa es inequívoca: entre la violencia y el diálogo, entre aquel para quien la palabra es mero grito de cólera y de pasión o de injuria, y aquel a quien cada momento le interesa saber qué se dice, por qué se dice y qué quiere decir aquello. Hay que escoger necesariamente. El rodeo consiste en esto: en confiarse a la virtud del diálogo, en dejarle actuar plenamente, lo cual es comprender ante todo las aporías de la opinión; es también, y principalmente, establecer entre los hombres una relación nueva que permita a cada cual desembarazarse de sus inclinaciones fugaces y de la vil tiranía de los intereses (Chatelet 87).

La interpretación de Châtelet es, por tanto, que Sócrates como el negativo que debe morir para que prevalezca una positividad engañosa y dañina para la democracia. En efecto, la parrhesía debe ser negativa porque el parrhesiasta debe tener el coraje de decirle a la democracia lo que está haciendo mal o lo que no debe hacer. Será la democracia la que se responsabilice del hacer positivo, de tomar decisiones diferentes.

Por otro lado, aunque no se trate de un tirano que tiene poder de vida y muerte sobre la persona que habla, lo que va a definir el enunciado de la parrhesía, lo que va a hacer precisamente del enunciado de su verdad bajo la forma de la parrhesía algo absolutamente singular, entre las otras formas de enunciados y las otras formulaciones de la verdad, es que en la parrhesía se abre un riesgo. En el progreso de una demostración que se hace en condiciones neutras no hay parrhesía aunque haya enunciado de la verdad, porque quien enuncia de tal modo ésta no corre ningún riesgo. El enunciado de la verdad no abre riesgo alguno si sólo lo consideramos como un elemento en un proceder demostrativo. Pero a partir del momento en que el enunciado de la verdad, sea además desde adentro –piensen en Galileo – o desde afuera de un proceder demostrativo, constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido o mal definido, puede decirse que hay parrhesía (Foucault “El coraje de la verdad” 79).

Así pues, la parrhesía es en un primer momento el coraje de correr el riesgo de decir la verdad. Toda la verdad. Con lo cual la homología ciudadana queda rota por el gesto ético-estético de un ciudadano que se atreve a cumplir con el rol negativo -con la negatividad propia del Dios de Delfos comprometiendo a Sócrates a la zétesis- de señalarle a sus conciudadanos, al sistema que admite el autogobierno, que hay prácticas que no se pueden ni admitir ni fomentar. Y ese riesgo de decir la verdad por la vía negativa implica un riesgo, tan grande como la muerte misma. Sócrates es el paradigma que debe tenerse en cuenta. El parrhesiasta sabe que su valor negativo puede costarle la vida.

Así pues, el que puede ser considerado el elemento más importante de la parrhesía es que quien la ejerce está movido por una disposición ética muy particular –que es al mismo tiempo una forma de valorarse a sí mismo y de tener una actitud política auténtica– que lo lleva a tomarse muy en serio su compromiso con la verdad: y es que considera que quienes necesitan escucharla son sus iguales.

Si bien “la parrhesía filosófica, tal como aparece en Sócrates, no es directa, inmediatamente política. Es una parrhesía distanciada de la política” (Foucault “El coraje de la verdad” 327), y que se trata de “una parrhesía en la que se trata de la salvación del sujeto actuante y no de la salvación de la ciudad” (*Ibíd*), es necesario distanciarse de estas afirmaciones del filósofo, porque

toda manifestación discursiva de la verdad no se queda en el ámbito de influencia privada. Sócrates mismo asegura que abandonó muchos temas de carácter familiar y privado por atender la negación del Oráculo. La parrhesía no es solo palabra, sino una puesta en escena en la que no parece hacer nada tras el telón:

“Esta parrhesía filosófica no pasa ni forzosa ni exclusivamente por el logos, por ese gran ritual del lenguaje mediante el cual uno se dirige a la colectividad e incluso a un individuo. Después de todo, la parrhesía puede aparecer en las cosas mismas, en las maneras de hacer y en las maneras de ser” (Foucault “El coraje de la verdad” 327).

Como recién se dijo, Foucault proporciona aquí importantes elementos para criticar su postura. Sorprende que el filósofo no se percate de que la parrhesía filosófica, tal como la plantea, no es un simple intelectualismo desprendido de su realidad contextual inmediata, de su situación política. Sí, es cierto que se trata en primera instancia de un proyecto de perfeccionamiento privado, que “una vida sin examen no merece ser vivida”, pero se debe tomar con muchas reservas una afirmación como la siguiente: “La desaparición de las estructuras democráticas no hace desaparecer del todo la cuestión de la parrhesía política, pero es obvio que restringe mucho su campo, sus efectos y su problemática” (Foucault “El coraje de la verdad” 346). Al contrario, la democracia es la estructura política en la que la parrhesía puede hacer todo el

despliegue de su diferencia ética básica, en la medida en que el parrhesiasta sabe que él es la diferencia ética, pero debido a su compromiso y en la medida en que lo lleve a cabo.

En términos políticos, sus conciudadanos son sus homólogos, sus iguales. De ahí que el parrhesiasta sea una diferencia ética, pero teniendo muy claro que eso no lo convierte en alguien superior. De ahí que la muerte no pueda ni atemorizarlo ni desanimarlo: “La hija de la parrhesía no es, por supuesto, toda la filosofía, no es la filosofía desde su origen, no es la filosofía en todos sus aspectos, sino la filosofía entendida como libre coraje de decir la verdad y, al decir valerosamente la verdad, conquistar ascendiente sobre los otros para conducirlos como corresponde, y ello en un juego que debe aceptar, para el parrhesiasta mismo, un riesgo que puede llegar hasta la muerte. La guía de la parrhesía es, creo, la filosofía definida como libre coraje de decir la verdad para ganar ascendiente sobre los otros y conducirlos como corresponde aun a riesgo de la propia vida” (Foucault “El coraje de la verdad” 346).

Sorprende, por esto, que Foucault pareciera no percatarse de que, si la expresión del parrhesiasta es en primera instancia como ciudadano, entonces es al mismo tiempo una forma de cuidar de sí mismo –como lo señala el filósofo– y una forma de comprometerse con la democracia. Y es que, en efecto, Sócrates es el personaje que:

En las calles de Atenas, al negarse de manera sistemática a participar en la asamblea y dirigirse al pueblo, habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días. ¿Y por qué utiliza ese lenguaje de todo el mundo y de todos los días? Con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que se le puedan infligir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura, [a fin de] ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberían en verdad ocuparse de sí mismos. El otro peligro que entraña una actividad como ésta, y bien, él lo asume. Lo asume hasta su último aliento, lo asume hasta la muerte aceptada (Foucault “El coraje de la verdad” 356).

¿Y por qué la *parrhesía* –siendo el coraje de la verdad que brota de la aspiración a ser consistente con la propia vida– es también un gesto de compromiso político? Porque en tanto compromiso auténtico con la verdad en acción, es la antítesis de la retórica aduladora: “la parrhesía filosófica se sitúa en una relación, ya no de cara a cara o de exterioridad correlativa con respecto a la política, sino de oposición y exclusión con respecto a la retórica” (Foucault “El coraje de la verdad” 356). La retórica, afirma Foucault, “es el instrumento para volver a hacer desigual una sociedad a la cual se ha procurado imponer una estructura igualitaria por medio de leyes democráticas” (*Id.* 374).

Foucault considera que en el Gorgias hay una relación parrhesiástica psicagógica (Foucault “El coraje de la verdad” 357), es decir, de educación del alma de quien escucha esa verdad incómoda, sin duda alguna porque Sócrates acepta que esos interlocutores agresivos y potencialmente mortales son sus iguales:

La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de este modo será real. Segundo, la filosofía no tiene que dividir lo verdadero de lo falso en el ámbito de la ciencia. Debe ejercer perpetuamente su crítica con referencia a lo que es embuste, engaño e ilusión, y de ese modo practicará el juego dialéctico de su propia verdad. Tercero y último, la filosofía no tiene que desalinearse al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política (Foucault “El coraje de la verdad” 359). Considera Foucault que este es el vínculo de continuidad entre la filosofía Antigua y la moderna. Y en esta reflexión se apoya esa afirmación.

Pero conviene hacer una precisión de suma importancia. La exterioridad a la que Foucault se refiere no es un extrañamiento del parrhesiasta ni un desentenderse o un aislarse de modo radical. Es una exterioridad, un

aislamiento, de carácter táctico. El parrhesiasta no tiene interés en pertenecer a la estructura de poder democrático. De hecho, para ejercer la parrhesía no puede hacer parte de ella. Pero no por una neutralidad que es imposible para un ciudadano comprometido, sino porque su función de denuncia le exigen esa postura, a pesar de las objeciones que surgen de que se puede terminar convirtiéndose en un marginado o en un señalado, en una especie de víctima propiciatoria. Parrhesía implica correr el riesgo de la injusticia ajena: “lo importante no es escapar a la injusticia de los otros. Lo importante es no cometer uno mismo una injusticia” (Foucault “El coraje de la verdad” 367). De hecho, la afirmación del Gorgias es más valiente, más aventurada: “El segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males” (Platón 75). El parrhesiasta es el que le dice a la democracia a la que pertenece cuándo está cometiendo la injusticia, los casos concretos en los que se manifiesta su ser-injusto. Está dispuesto a correr ese riesgo porque sabe diagnosticarlo al estar fuera de la estructura política.

Esta exterioridad tiene otra consecuencia crucial, y es el rol de *básanos* (piedra negra usada para probar la autenticidad del oro) que cumple el parrhesiasta, es decir, la metáfora de la piedra de toque. Sócrates pone a prueba la autenticidad de las almas con las que entra en contacto, debe haber una “afinidad entre sí misma y el elemento que somete a prueba, por la cual la naturaleza de este último se revelará en virtud de lo probado por ella”

(Foucault “El coraje de la verdad 375). Además, “la piedra de toque actúa en dos registros” (*Ibíd*). No es, por tanto, una relación agonística, sino de puesta a prueba (*Ibíd*), de sometimiento a un criterio de autenticidad que es al mismo tiempo discursivo y vital, y que le transmite a la democracia tal autenticidad (Cortina “Alianza y contrato” 143-160).

Lo anterior tiene una exigencia, y es que el parrhesiasta plantea su reto en pie de igualdad con el otro, es decir, que nunca lo considera ni superior ni inferior, lo que Foucault llama homología, “es decir la identidad del discurso entre dos personas” (Foucault “El coraje de la verdad 376), que demuestre la calidad del alma, tiene que cumplir con tres criterios: “*episteme, eunóia y parrhesía*” (*Ibíd*).

Gracias a esta igualdad, el problema directo que plantea el ejercicio de la parrhesía es que es el contrario de la adulación retórica, un reto de autenticidad que no es dictado ni por el desprecio de quien se siente superior, ni por el resentimiento de quien se cree inferior: “Adular significa tomar lo que el oyente ya piensa, formularlo por cuenta de uno mismo como discurso propio y devolverlo al oyente que queda con ello tanto más fácilmente convencido y seducido cuanto que se trata de lo que él dice” (Foucault “El coraje de la verdad 376). Adular es, por tanto, un síntoma de que no existe homología. Por el contrario, “La parrhesía establece, pues, entre quien habla y lo que dice un lazo fuerte, necesario, constitutivo, pero abre bajo la forma del

riesgo el vínculo entre el hablante y su interlocutor” (*Id.* 33), en la medida en que esa homología, ese ser-igual-en-el-discurso, no implica una igualdad de poder o de autoridad.

¿Quiénes son, entonces, el hablante y el interlocutor? No se trata del gobernante con su consejero, como podría serlo en una monarquía (Foucault “El coraje de la verdad 244). Como ya se dijo, hay una compatibilidad indudable entre quien habla y quien escucha, que es de un tipo específico que guarda indudables semejanzas con la retórica. Sin embargo, la retórica establece una apariencia de identidad entre ambos que no constituye homología (*Id.* 376). En este caso, “lo idéntico no es el logos mismo, sino las pasiones, los deseos, los placeres, las opiniones, todo lo que es ilusorio y falso. Eso es lo que se restituye y repite en la adulación” (*Ibíd.*). La retórica adula porque quien habla dice lo que quien escucha quiere oír y no lo que necesita oír. La adulación es, por eso, engaño.

Así, pues, la homología es un criterio de consistencia, no de igualdad: “la homología del discurso es un auténtico criterio de verdad. Y el hecho de que los dos interlocutores sostengan el mismo logos no será adulación con una condición, que ambos estén dotados episteme, eunoia y parrhesía” (Foucault “El coraje de la verdad 376).

Ahora bien, ¿qué son episteme, eunoia y parrhesía? La episteme “no se refiere tanto a lo que el o los interlocutores saben en virtud de un saber que hayan aprendido, sino [al hecho] de que nunca dicen lo que dicen si no saben efectivamente que es verdad” (Foucault “El coraje de la verdad 377). Respecto a la eunoia, “para que la homología tenga en efecto valor de ámbito de formulación y prueba de la verdad, será menester que cada uno de los dos interlocutores tenga, por el otro, un sentimiento de benevolencia que suponga la amistad (eunoia)” (*Ibíd*). Y, finalmente, sobre la parrhesía asegura Foucault que “para tener la certeza de que la homología no es simplemente la analogía del decir en la adulación, será preciso que cada uno de los dos utilice la parrhesía, es decir [que nada], sea del orden del temor, la timidez o la vergüenza, limite la formulación de lo que se cree cierto. Es necesario un coraje parrhesiástico” (*Ibíd*).

Así, pues:

La episteme por la cual se dice lo que se cree cierto, la eunoia por la cual solo se habla en virtud de la benevolencia hacia el otro, la parrhesía que infunde el coraje de decir todo lo que se piensa, a despecho de las reglas, las leyes, las costumbres: éstas son las tres condiciones [bajo] las cuales la homología, esto es, la identidad del logos en uno y otro podrá cumplir el papel de básanos (Foucault “El coraje de la verdad 377).

Se puede plantear, por tanto, que el compromiso parrhesiástico adquiere su relevancia actual en la medida en que se empeña en efectuar el señalamiento de los desajustes, problemas e inaplicaciones de la democracia.

2.4. LA INVERSIÓN PARTICIPATIVA DEL PARRHESIASTA: EL PODER DE LA PALABRA VERAZ

El planteamiento es, como se puede notar, de una alta exigencia. Los requerimientos son al mismo tiempo, epistemológicos, éticos y estéticos, lo cual exige un compromiso de aceptación activa de la diversidad, pues es el único modo de comprender el nexo que hay entre los ideales del liberalismo y el derecho reflexivo al escepticismo (Raz 109-137). No se trata de saber una verdad, sino vivir de acuerdo con ella, y como el rasgo que caracteriza y distingue dentro de una comunidad democrática a la que, a su vez, esa presencia veridictiva reta a asumir esa voz que demuestra su compromiso dando la apariencia de ser disidente.

El parrhesiasta es un ilustrado que aplica la libertad de conciencia, es un revolucionario que no se sale nunca del ámbito democrático y que le permite a la misma democracia entrar en la dinámica de auto-institución.

Por tanto, el poder de la palabra veraz invierte la participación ciudadana del parrhesiasta, y lo que es un gesto político debe verse primero como un gesto de autocuidado que tiene consecuencias políticas. Es decir, que en el orden de las prioridades el parrhesiasta se ocupa, primero y éticamente, de sí mismo. Pero la consecuencia política es inevitable: ocupándose de sí mismo, el parrhesiasta tiene la lucidez para reconocer lo que va mal en el régimen al que pertenece: la democracia que fomenta la libertad autorregulada.

El sacrificio de Sócrates indicó que había triunfado la ética de la diferencia que desconoce el reconocimiento, es decir, la enemistad y la sospecha. Calicles y los retóricos triunfaron, pero esto significó la caída de la democracia en una práctica de adulación que sospecha del parrhesiasta y, por tanto, es deliberadamente ciega para sus propios errores. En este aspecto se encuentra la actualidad y relevancia de Sócrates para el presente de la democracia colombiana, en cuanto figura fundamental del coraje de decir la verdad.

¿Qué alternativa le queda, entonces, a la parrhesía? El humor, la caricatura, la parodia y la denuncia son formas no políticas –es decir, negativas– de la participación política. La democracia demuestra su vigor en la medida en la que no mata a sus parrhesiastas, a los negativistas que denuncian, señalan, incomodan, resisten, pero que, en ese mismo sentido, contribuyen a darle vigor a la democracia misma.

Por tanto, el vigor democrático se expresa al propiciar espacios y mecanismos para que sus objetores se expresen. De hecho, hay situaciones límite como la protesta que se convierte en asonada, el chiste ofensivo con el personaje público o el grafiti, que se le presentan a la democracia como expresión del coraje de la verdad que se hace escándalo, la manifestación valiente que se hace caótica.

Es crucial comprender entonces que esta diferencia ético-estética propuesta por el parrhesiasta es un caso no típico. Pocos son los que tienen el coraje de hacer una diferencia parrhesiástica para la democracia a la que pertenecen.

Cabe entonces formular la pregunta de la que parte toda actitud parrhesiasta: ¿Qué hace un ciudadano demócrata en tiempos que no son de elección? Pues bien, lo que hace es cumplir con el papel crítico de quien ha realizado una inversión pública muy costosa. El capital político y el análisis económico del derecho deberían tener un enfoque de carácter ético. El ciudadano es un inversionista que debe cuidar la inversión que ha realizado para que no sufra descapitalización, pues no otra cosa es la justicia y la falsedad. ¿Qué tasa de descuento puede aceptar o admitir un ciudadano demócrata en los valores que asegura compartir? La pregunta abre todo el campo de debate político, desde la función estatal, pasando por la corrupción y llegando a la crisis permanente de aplicación de los derechos humanos. Pero en este capítulo se

propone una respuesta más básica, menos ambiciosa, pero fundamental: el ciudadano debe comprometerse con la crítica permanente a la democracia que lo reivindica. La democracia se legitima permitiendo esta práctica. No tiene necesidad de fomentarla, pero entrará en crisis si no la garantiza:

La parrhesía, (el hablar claro, la libertas) es exactamente la antiadulación. Lo es en el sentido de que, en la parrhesía, en efecto, tenemos a alguien que habla y que habla al otro, pero lo hace de tal manera que ese otro, a diferencia de lo que pasa con la adulación, va a poder establecer consigo mismo una relación autónoma, independiente, seria y satisfactoria. La meta final de la parrhesía no es hacer que el interpelado siga dependiendo de quién le habla, cosa que sí sucede en la adulación. El objetivo de la parrhesía es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. ¿Cómo y por qué no va a necesitar del discurso del otro? Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero (Foucault “El coraje de la verdad 361).

De acuerdo con lo anterior, la misión de Sócrates es someter a prueba el oráculo negativo que le afirmó a Querefonte que en la Hélade no había nadie más sabio. Esa misión tiene, de acuerdo con Nehamas, tres características. La primera es “su intento individual de enfrentar a otros individuos con algunas verdades potencialmente perturbadoras acerca de ellos mismos”. La segunda,

“el examen que él les hace pasar a sus conciudadanos para determinar si de hecho ellos lo sobrepasan en sabiduría” Y la tercera, “el elenchos, crea gran hostilidad, cuya consecuencia principal serán los cargos que muy pronto causarán su muerte” (Nehamas 255-56).

Aquí es donde se puede plantear la gran paradoja de la parrhesía frente a la estructura política: “Los peligros de su misión no previenen de ninguna manera a Sócrates de perseverar en ella. Un rasgo crucial, entonces, de la parrhesía socrática es [que] el riesgo de muerte, el riesgo que, según él mismo, lo prevenía de jugar un rol político se encuentra en el centro de su propia empresa” (Nehamas 256). Porque la muerte de Sócrates, tal como lo expresa Platón en la Apología (38c-40c), fue una decisión de carácter político: la asamblea se divide en dos grupos a partir de la aceptación de la diferencia que Sócrates le plantea a Atenas. Pero la polis está demasiado condicionada por el discurso adulador –es decir, por la antiparrhesía– y demasiado temerosa por la guerra recién perdida con Esparta, para no ceder a la tentación de convertir a Sócrates en el chivo expiatorio de todos sus errores y frustraciones.

Pero esta paradoja puede tener un enorme valor para el discurso político actual, pues Colombia se declara a sí misma deudora de los valores democráticos que surgieron en Atenas:

La voz divina que previene a Sócrates de práctica política, por lo tanto, marca una distinción inmensamente importante. Coloca en un lado la parrhesía tradicional, la política, la práctica pública de decirles la verdad a los gobernantes y a los conciudadanos, una verdad que probablemente no desearán escuchar y la cual podría atraer el castigo a quien la dijera. Coloca, en otro lado, una práctica diferente de decir la verdad, de un carácter más privado, tan arriesgado y peligroso como el propio destino de Sócrates atestigua (Nehamas 256-57).

Pero en este pasaje hay, sin duda, una paradoja. Sócrates desestima repetidamente la función política de su misión. Y, sin embargo, Nehamas señala: “la insistencia de Foucault en la utilidad de Sócrates a su ciudad, la importancia de su figura para sus conciudadanos y en el beneficio para sus amigos” (260).

Se presenta, por tanto, una aparente disyuntiva entre política y libertad de expresión: “O democracia o decir veraz” (Foucault “El coraje de la verdad 63), pues “la democracia no puede hacer lugar a la diferenciación ética de los sujetos que hablan, deliberan y deciden” (*Id.* 64). Sin embargo, lo que se quiere plantear aquí es precisamente una dimensión no política, o política de otro modo, que haga de la parrhesía una manifestación del vigor de una democracia.

Así pues, dado que la parrhesía es “la verdad con riesgo de violencia” (Foucault “El coraje de la verdad 30), a la democracia se le plantea como reto de auto-legitimación que esté en capacidad de darle voz al parrhesiasta, de aceptar sus denuncias y su coraje sin que esa violencia se llegue a ejercer, es más, logrando que el índice de posibilidad de esa violencia disminuya. La democracia no es ya la que ejerce la violencia, como en Atenas, pero es la que debe impedir que –dentro de su esquema de legitimación– esta sea ejercida sobre quien tiene el coraje de decirle la verdad que la democracia necesita escuchar. De lo contrario seguiremos el cauce turbio de los juegos de poder, donde la ciudadanía representa la plataforma política de los oradores, ajenos a la convicción ética y estética de una democracia real.

3. DE LA CRISIS DE LA IDEOLOGÍA DEMOCRÁTICA A LA ÉTICA PARRHESIASTA

3.1. LA DEMOCRACIA REDIVIVA

Hablar de democracia, es representar en un sentido simple, “el gobierno del pueblo”. “La palabra “democracia” apareció en el siglo V a.C. en un pequeño municipio del sureste de Europa, adquirió una mala reputación y ya en Roma desapareció del uso” (Przeworski 37). El concepto fue reincorporado dentro del discurso político de la modernidad y desarrollado plenamente por los ilustrados en Francia, Inglaterra y Estados Unidos; para sustentar un nuevo modelo de gobierno que vinculara la participación activa entre gobernantes y ciudadanía.

Podría pensarse que la democracia actual, en palabras de Sartori, es un producto histórico, heredado de la organización política de la Grecia clásica (Siglo V a.C.), que desarrolló en esencia un esquema de gobierno participativo.

A continuación, se alude al concepto de democracia, ofrecido por Sartori (1993):

El concepto de pueblo tiene sus orígenes en el demos de los griegos. Y del demos había, ya en el siglo V a.C., muchas interpretaciones. La noción llega a ser todavía más compleja cuando el griego demos se convierte en el latino *populus*, y los romanos, y aún más la elaboración medieval del concepto, hacen de *populus* en parte un concepto jurídico y en parte una entidad orgánica. El análisis histórico de la noción de pueblo conduce a un mínimo de seis posibles interpretaciones del concepto: todos, los más, proletariado, totalidad orgánica e indivisible, principio de mayoría absoluta, y principio de mayoría moderada (“Que es la democracia” 13).

Esto para significar que hoy la democracia es el resultado de una transformación ideológica que ha permeado la mayoría de las estructuras políticas vigentes, frente a los sistemas de gobierno imperantes en el contexto global.

La ciudadanía, desde la propuesta democrática, representa el vínculo jurídico-político de una persona con un Estado; reflejando el reconocimiento de los derechos y deberes civiles que un sujeto puede ejercer dentro de una sociedad organizada políticamente, dentro de un límite territorial. Su origen reposa en la derivación latina *civitas* que traduce – echar raíces-, e involucra dentro de su comprensión, varios factores: éticos, políticos y geográficos. Así lo menciona (Urquijo 19).

La Ética por su parte, representa un manual de conducta humana; es la expresión viva de la idiosincrasia de los pueblos, aquellos comportamientos valiosos para una comunidad organizada que buscan fortalecer lazos de convivencia.

Se presenta la siguiente alusión al concepto que se viene desarrollando:

La “ética”, para empezar, presenta tres ascendientes nominales. Puede, por un lado, provenir del nombre *éthos* (con épsilon al inicio) que significa tal y como hemos dicho, “hábito” o “costumbre” (...). Puede, por otra parte, derivarse del sustantivo *êthos* (con eta o “e” larga al principio), que significa dos cosas a la vez. Así quiere decir “lugar habitual” donde se vive, y, así mismo, “carácter habitual” de la persona (...). El más nuevo se apoya, sin embargo, en la acepción de *êthos* como carácter del individuo agente (Bilbeny 19).

Así, democracia, ciudadanía y ética son elementos fundantes de la teoría política del auto-gobierno, que visto desde la ironía filosófica necesitan ser repensados, para revivir la esperanza pandórica de convivir humanamente en el mejor de los mundos posibles.

En definitiva, la política del compromiso ciudadano en democracia clama por un fortalecimiento ético desde las bases sociales, que permita en la diversidad cultural, religiosa, étnica y política; construir un proyecto vinculante de sociedad universal que trascienda las ideologías egoístas, las prisiones limítrofes y la riqueza, que nos invaden en la actualidad, como símbolo de felicidad.

Desde esta visión, debe revivirse una propuesta política de autogobierno sustentada en la alfabetización ética de la ciudadanía, que permita desde la subjetividad individual y colectiva, ser agentes transformadores de convivencias - virtuosos en el arte de un buen gobierno -, partícipes activos de los marcos políticos de una democracia real.

Se busca un modelo eficiente de gobernabilidad, que involucre agentes participativos que hagan posible espacios de libertad, igualdad y comunidad; como reiteradamente los han venido resaltando algunos pensadores políticos de la modernidad como: Helvetius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y Maistre y alguno postmodernos como Amartya Sen, Hannah Arendt, Adela Cortina, Hans Jonas y Jose Conill.

Sobre los límites y posibilidades de la democracia, mucho puede inferirse del trabajo de Przeworski, en especial las referencias históricas sobre las instituciones representativas, la aplicación práctica del concepto de

autogobierno y el desarrollo teórico de los principios democráticos, algunos idolatrados como igualdad, libertad y participación.

Anclándose en esta línea de pensamiento, podría decirse que las instituciones representativas de la democracia moderna, prohíjan unas cualidades propias de este modelo de gobierno, que involucra la vigencia del sufragio universal y la separación de poderes (Legislativo, Ejecutivo y Judicial) y las libertades individuales. Lo que no se contó, es que estos elementos, fueron la conquista ideológica de la burguesía, que en franca lid, buscaron transformar la Anarquía en Democracia; valiéndose de la fuerza física de un pueblo oprimido que fue capaz de luchar y derrocar el poder de la corona, anhelando alcanzar la libertad, igualdad y participación política prometida con el levantamiento civil.

Esta propuesta, en boga de la revolución, fue capaz de ocultar a las masas el verdadero trasfondo de la democratización; toda vez, tal y como se menciona a continuación: “Los demócratas se volvieron en contra de todas las distinciones sociales en forma instrumental, sólo para movilizar a las masas contra la aristocracia” (Przeworski 126).

Las primeras organizaciones democráticas se gestaron en Inglaterra (1493), Polonia (1493), Estado Unidos, Francia (1789) y España (1812). Esparciéndose luego por Europa y el continente americano (1810).

Después de implementada la democracia, los dueños emergentes del poder, comenzaron a poner límites al ejercicio de los derechos políticos, procurando excluir la participación del pueblo. Se restringió el sufragio a los varones, luego se condicionó el derecho a votar por privilegios económicos y finalmente se concentró la participación en la alfabetización; sin contar que los cargos de elección importantes eran burocratizados entre la clase ilustrada por acuerdos de sangre y élites políticas que en contraste con la realidad viva de la democracia, se acomoda a la mención de Álvaro Salom cuando tituló su obra “Al pueblo nunca le toca” (Salom Becerra 1994).

Esta síntesis pone en evidencia las flaquezas conceptuales de la democracia, exigiendo un análisis crítico de la ideología política que representa los estandartes del auto-gobierno; permitiendo dimensionar y enfrentar desde el ejercicio ético de la política, las falsas artimañas de quienes ambicionan el poder (los burócratas) – sedientos de intereses mezquinos-. Por ello, la reconstrucción ética de la democracia compromete una verdadera estructura de administración pública fundada en el auto-gobierno y proyectada a la solidaridad comunitaria.

Señala Przeworski: “Una Colectividad se gobierna a sí misma cuando las decisiones implementadas en su nombre reflejan las preferencias de sus miembros” (56). Es por ello que debe involucrarse una visión dinámica de la

civilidad, donde se guarde coherencia entre la costumbre social y la codificación estatal. Así lo entendió Montesquieu, cuando al hacer mención a las relaciones políticas manifestó: “Es una ley fundamental de las democracias que el pueblo debe ser el único que tiene poder para dictar leyes”.

Toda esta construcción gobiernista, prohíja la existencia de tres principios fundantes: igualdad, libertad y participación; que dan al traste con la democracia, toda vez que se consolidan como plataformas políticas de campaña, que a la hora de materializarse se evaporan en formas jurídicas de contenidos vacíos, satisfaciendo solo a la clase política dominante, quienes los utilizan como arengas partidistas, en procura de arrebatar un voto de los electores, que los eternice en el poder.

Igualdad, entendida como cualidad universal del ser humano, que dentro de un rango jurídico puedan acceder a las mismas oportunidades que ofrece la vida en sociedad. Esta pretenciosa intención solo revela una igualdad aparente, frustrada por los intereses políticos, económicos y sociales de quienes ostentan cada uno de estos poderes. O es que acaso, como ya se formuló alguna vez: “¿Pueden las personas ser políticamente iguales si son socialmente desiguales?” (Przeworski 130).

Mientras sigan existiendo sociedades mal educadas, el sueño de la igualdad descansará en la esfinge dorada de los dioses, y los ilustrados seguirán

dirigiendo el destino de la democracia, hasta que la sombra platónica del conocimiento se le revele a los excluidos (ciudadanos) y entiendan que el poder del auto-gobierno se encuentra en la conciencia ética de cada individuo; quienes sustentados en una ética parrhesiasta, sean capaces de determinarse; en procura de sus necesidades individuales y sociales, sin necesidad de las ficciones políticas que se consolidan en sistemas de gobiernos democráticos.

Por su parte, la libertad es la convicción política de la autodeterminación, la cual fuera esculpida en cadenas de diamantes, atractivas para una ciudadanía sedienta de esclavitud que ama las cadenas como su más preciada posesión, así lo reseñó Estanislao Zuleta, al introducirse en su escrito “El elogio de la dificultad”. Esta libertad puesta en el contexto de la democracia, se refleja en la obediente sumisión a la voluntad general como presupuesta de sociabilidad y legalidad; a partir de la cual, la libertad se hace comprensible si pensamos en comportamientos reglados por códigos sociales de obligatorio cumplimiento. Pensar y actuar diferente frente a dichos manuales sería atentar con la propia libertad.

En el marco de la participación, la capacidad de intervención ciudadana, en el mayor de los casos queda reducida a depositar en las urnas la intención política de elegir un buen candidato, capaz de representar los intereses de la comunidad política que lo eligió. Ejercicio que se ve frustrado tras el ejercicio

indebido de poder, toda vez que las intenciones cívicas se ven opacadas por intereses privados que en nada se corresponden con la intensión política con la que se les eligió. Así lo hace notar Przeworki al señalar:

La nostalgia de la participación efectiva sigue atormentando a las democracias modernas. Pero ninguna regla de decisión colectiva fuera de la unanimidad puede dar eficacia causal a la participación igual de los individuos. El autogobierno colectivo se logra no cuando cada votante tiene influencia causal en el resultado final, sino cuando la elección colectiva es resultado de la suma de las voluntades individuales (130).

Y así, auspiciando la democracia como el mejor modelo de gobierno, podría decirse que solo el compromiso ético de los ciudadanos haría viable la política, comprometiendo la civilidad como el verdadero instrumento de control efectivo para el ejercicio del poder, permitiendo materializar los anhelados principios de igualdad, libertad y participación.

3.2. EL AUTOGOBIERNO CIUDADANO POR LA VÍA DEMOCRÁTICA

Pero indudablemente, para llegar a alcanzar el sueño del auto-gobierno, debe establecerse un vínculo inescindible entre los conceptos de ciudadanía y

democracia tal y como lo desarrolla Martín Johani Urquijo Angarita en su libro “Ética, ciudadanía y democracia”.

Desde esta propuesta, el ejercicio de la ciudadanía involucra la incorporación de una escala de valores individuales y sociales que permita vincular la gestión política con el accionar humano, en consideración a una comunidad organizada.

Por ello, en palabras de Amartya Sen (228), la ciudadanía no se agota en el reconocimiento jurídico-político de las personas; el ser social debe apropiarse de su entorno y ser transformador de civilidad, es lo que el aludido filósofo denomina capacidad de agencia.

Para Kymlicka y Norman, “El vigor y la estabilidad de una democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su “estructura básica” sino también de la cualidades y actitudes de sus ciudadanos”. Es así como la forma praxiológica de la ciudadanía solo se entiende desde ejercicio mismo del autogobierno, fundado en la convicción ética de actuar adecuadamente en beneficio de la comunidad a la cual se pertenece.

Esta ciudadanía en acción se hace posible en la medida en que sea posible el ejercicio pleno de la libertad, como un ejercicio de responsabilidad política,

respetando los límites éticos que la sociedad estable en beneficio de la comunidad.

Esta capacidad de agencia, retomada por Urquijo del pensamiento Seneciano plantea el reflejo adecuado de la ciudadanía al resaltar:

La capacidad de elegir y perseguir las propias metas y valores es lo que se denomina libertad o capacidad de agencia [agency], que se expresa en la realización de un ciudadano agente. La “capacidad de agencia” se establece por los funcionamientos de un ciudadano al actuar y provocar cambios e impactar en el mundo, y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos (33).

La relación entre ética, ciudadanía y democracia es la realización misma del auto-gobierno que en palabra de Amartya Sen (228), se representa en la capacidad de un agente para decir por sí mismo y actuar en beneficio de su comunidad, dentro de los lineamientos de la ideología democrática; donde el modelo de ciudadanía se presenta como un esquema incluyente, con un compromiso de convivencia que visualice la democracia como una hermandad política, donde todos impulsen el reconocimiento de unos derechos económicos, sociales y culturales, fortalecidos desde la solidaridad.

Esto permitirá una sociedad igualitaria donde cada uno de los ciudadanos pueda ejercer libremente su capacidad de actuar, al margen de tener que soportar miles de carencias que limitan el ejercicio de la política; tales como el analfabetismo, la pobreza, la violencia y la exclusión de los medios de producción.

De aquí se resalta la importancia manifiesta de la educación como un puente de comunicación entre la ciudadanía y la democracia, permitiendo que un número cada vez mayor de personas sean conscientes del papel que cumplen en sociedad, de cara al ejercicio y vigilancia del poder, en coherencia con las necesidades colectivas. Así lo presenta Urquijo al señalar:

Todo ser humano o ciudadano tiene derecho a la educación, convirtiéndose en una de las vías más importantes para la formación de ciudadanos con pensamiento crítico en la búsqueda de educar ciudadanos con autonomía y capaces de actuar e impactar en su comunidad política (75).

Desde este entendido, la ciudadanía democrática comporta la aplicación de un marco moral y ético activo que se respalde en el ejercicio pleno del autogobierno, provisto de libertad e igualdad para poder recrear la participación desde una dinámica pro-activa que busque el beneficio de una comunidad, un país, un continente y de la humanidad en general. Así, para Zubiri (ctd. en Urquijo) se exalta lo siguiente:

Las acciones morales de los ciudadanos se caracterizan por tres dimensiones: la estructura, el contenido y la actitud. La estructura de la acción se presenta porque el ciudadano debe conducir por sí mismo su vida conforme a una idea de bien. (...) Su contenido. He sostenido que el ciudadano no se inventa de la nada su forma de vida o su estilo de vida. La forma de vida se encuentra determinada por la cultura en la cual se está inmerso. (...) La actitud, es de exigencia y auto-exigencia, de sed de justicia, de inconformismo, de cambio social para la búsqueda de una sociedad abierta y de crítica al código moral vigente (93).

Sin esta convicción moral y sin la convicción de libertad e igualdad ciudadana jamás podría hablarse de ciudadanía y democracia real, toda vez que las pretensiones económicas se impulsarían desde los discursos ideológicos para burlarse de las convicciones sociales de desarrollo humano.

Para ello, desde la filosofía política debe repensarse el papel del ciudadano dentro de las políticas democráticas modernas, buscando desarticular los vicios discursivos de los gobernantes para darle cabida a una sociedad universal más humanizante, capaz de vivir cohesionadamente en procura de una sana convivencia.

Es aquí donde se justifica ahondar en el contenido ético de la ciudadanía para comprender el código axiológico que debe incorporar el ciudadano en su devenir político dentro del marco de la democracia. Para ello, se tendrán en cuenta las líneas de Valdeleón y Sánchez al sumergirse en la Ética como dimensión humanizante de la política, en procura de una ciudadanía activa.

Esto involucra un análisis puntual sobre la responsabilidad del actuar humano, vinculando el presente y el futuro como un factor determinante dentro de las sociedades organizadas, buscando no caer en el ocaso de la temporalidad, o como lo menciona Daniel Innerarity “una sociedad sin profundidad temporal”.

El compromiso del ciudadano universal, sin límites territoriales, como lo presentan Soysal, Bauböck and Bosniak, reclama como categoría vital de toda sociedad futura, la responsabilidad con los recursos naturales y la solidaridad ética para combatir la inequidad, la desigualdad y la miseria en la que viven los pueblos subdesarrollados o en vía de desarrollo, como despectivamente se alude.

Hay que ponerle freno a la aceleración del mercado y a su influencia malsana del capitalismo, donde la mercancía reemplaza los fines propios de la democracia, priorizando en progreso económico sobre el progreso humano.

Esta transformación es posible, pero para su consecución se necesita del compromiso conjunto de las mayorías, buscando replegar una conciencia ciudadana de futuridad. Aquella que será legada a las generaciones venideras, incluyendo los hijos de nuestros hijos.

En palabras de Ricoeur (Ctd. en Acosta y Neira):

Hay que pensar en uno mismo (sí mismo) pero también en los otros (cercanos y lejanos); es decir, actuar bien consigo mismo, con el otro cercano y con el otro lejano es la condición necesaria para la construcción de una sociedad más justa e igualitaria en la que se busque la vida buena y la felicidad (63-76).

Esta convicción social solo se hace posible en la medida que se dirija un proceso educativo ético hacia la ciudadanía, que permita la vinculación política de los hombres y mujeres en las decisiones legislativas. Así lo resalta Puig Rovia al reconocer que “los seres humanos estamos obligados a decir de qué manera queremos vivir”.

Solo una dosis moral fundamentará la enfermedad del proceso acelerado de la tecnología, es el aporte que Hans (Jonas) y MacIntyre (Alasdair), proponen desde la consolidación ética de la modernidad. Esto refleja los efectos nocivos del individualismo y el pragmatismo ético desprendido del capitalismo liberal.

Otro protagonista de las relaciones entre ética, política y la ciudadanía, es el filósofo francés Michel Foucault, quien desde su tratado de la subjetividad, propende por la gobernabilidad desde las convicciones internas del sujeto, esto es el autogobierno como un fiel reflejo de la capacidad ética del sujeto frente a la sociedad.

Se trata de una ética que trascienda las normas (sociales, religiosas, jurídicas), para que el ser humano sea capaz de auto-regular su conducta y procurar el bienestar individual y colectivo de su comunidad. Para ello se requiere adquirir competencias educativas que permitan dimensionar el contexto político y transformarlo de acuerdo a la lógica del bienestar social.

Esta subjetividad Foucaultina involucra tres (3) categorías que se desarrollan en el individuo:

Cuidado de sí, como una forma de vida cuya finalidad es establecer ciertas relaciones del sujeto consigo mismo, permitiéndole ejercer el auto dominio y configurarse como un sujeto plenamente independiente.

La práctica de sí, como el ejercicio adulto de su subjetividad, de su dominio personal frente a las relaciones sociales, en esta etapa debe liberarse de los condicionamientos extra-subjetivos.

La cultura de si, cuyo objeto es relacionar la verdad con el sujeto, proveer al individuo de una verdad desconocida externa a él para que sirva de beneficio praxiológico, una vez aprendida y aplicada, se incorpora al sujeto y llega a hacer parte de él.

Esta práctica eficiente de comunidad implica un compromiso académico, social, psicológico y cultural del sujeto con su entorno, por lo que la articulación del saber y del hacer son presupuestos necesarios para la viabilidad política de la ciudadanía.

Todo proyecto político debe sustentarse en unos mínimos éticos que involucren la participación ciudadana, dentro de los cuales podrían contextualizarse, el derecho a la vida, a la diversidad y la diferencia. Así lo entendió Adela Cortina cuando definió mínimos morales como el respeto a la vida y el valor del diálogo como elemento esencial de las relaciones humanas.

Esta ponderación ética entre el discurso y la práctica ciudadana, se ve reflejada en el *éthos* griego de la civilidad dentro de la proyección política de la modernidad. La responsabilidad social, amparada en el principio de “solidaridad, re-configuran una civilidad integradora; en virtud de la cual, ninguna sociedad puede ocultar sus miserias y dar la espalda a la pobreza delegando la responsabilidad en el Estado. La plaga de los desposeídos es el

resultado de la ambición individual de los poseídos, incapaces de compartir su riqueza para estabilizar a la sociedad.

En palabras de Conill: “La ética civil pretende diseñar un proyecto de sociedad que nos vincule a todos, que no excluya a nadie, que no propicie la discriminación y que busque el bienestar colectivo” (Conill 63).

Al final, todo desemboca en una propuesta de construcción ética- ciudadana que posibilite nuevos desarrollos de políticas públicas vinculante, en el marco de la participación. Esta propuesta, vista a manera sectorial, se sustenta en la participación comunitaria y tendría como referente un banco de oportunidades zonal.

Cada ciudadano aporta económica y físicamente (trabajo y servicios) a su comunidad, de acuerdo a sus posibilidades y recibe en contra prestación un beneficio comunitario que deberá ser discutido y aprobado en una asamblea zonal.

La convicción ciudadana se reconstruye desde las bases sociales y es desde el mérito de la solidaridad que pueden arraigarse una ética comunitaria de progreso social escalonado, donde todos mejoren sus condiciones de vida de la mano de su comunidad. La autogestión es la propuesta de reestructuración

social, donde los vacíos de Estado, la violencia y el rechazo de políticas vinculantes, ceda ante la participación activa de una democracia comunitaria.

Hombres y mujeres son llamados a la construcción de su propio futuro, fundamentados en nuevos compromiso políticos hacia lo público, que permita formar desde la cultura nuevo lineamientos éticos capaces de general espacios para el desarrollo humano. Como lo diría Joan Carles: “En el momento de nacer quedamos inscritos en una tradición cultural, en una tradición simbólica. El nacimiento es punto de llegada de alguien nuevo, diferente, pero al mismo tiempo, es la herencia de una tradición cultural, de una tradición simbólica, de un pasado” (Mèlich 37).

La *paideia* moderna debe renovar el compromiso ético de la ciudadanía, para que desde el cuidado de sí propenda por el bienestar y la felicidad de todos, sin ninguna exclusión; el sustento de la realización parte de la educación en valores y el asentamiento de la solidaridad como fundamento del progreso humano. Porque, en efecto, la ética del cuidado de sí tiene inobjtables fuentes individuales, o mejor, personales (Acosta y Neira 63-76), pero se ha insistido en que la dimensión valiosa de tal cuidado de sí no es otra que la pública, la activa-hacia-afuera, la parrhesía comprometida con la legitimidad de la democracia.

La formación humana, aviva la conciencia de la civilidad y enfrenta a la clase dominante a un problema de realización, toda vez que el discurso efímero será repelido por la exigencia de acción por parte de los ciudadanos. Es el presupuesto kantiano del despertar de la razón, en el que cada sujeto político es capaz de autogobernarse y exigir un gobierno justo que reporte beneficios a la comunidad.

Incorporando nuevamente a Cortina:

La civilidad no nace ni se desarrolla si no se produce una sintonía entre dos actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros. Por eso la sociedad debe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella, de que esa sociedad se preocupa por él y, en consecuencia, la convicción de que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla (“Alianza y contrato” 25).

Es la representación del orgullo de pertenecer a una comunidad que valora la participación de sus miembros, procurando establecer fines tendientes a desarrollar las capacidades humanas y generar conciencia colectiva de solidaridad social.

Por ello es necesario en palabra de María Uribe “La refundación de lo público, la secularización de las relaciones políticas y el desarrollo de una verdadera cultura democrática” (Uribe 19).

Y se finaliza esta introspección retomando las palabra del Baron (D’Holbach 228) cuando al referirse al sistema de gobierno mencionó: “la educación es sencillamente la agricultura del espíritu” y por ello el fruto de la civilidad debe sustentarse en el conocimiento y ejercicio de la política en procura de los principios democráticos en virtud de los cuales se instituyó la vida en sociedad.

Que el hombre es un animal político puede significar cualquier cosa. Que debe obedecer y que debe tomar decisiones por sí mismo. Que debe ocuparse de sus propios asuntos y que debe comprometerse con la comunidad a la que pertenece. Que debe seguir las leyes bajo las que nació. Que debe contribuir al mejoramiento presente y futuro de la misma comunidad. Que debe conocer sus derechos y respetar el de sus semejantes. Que debe participar en la toma de decisiones y aceptar las decisiones con las que no esté de acuerdo cuando las toma la mayoría de su grupo como en una democracia imperfecta (de acuerdo con la cual el régimen de gobierno es la dictadura de la mayoría) o la minoría hegemónica, como en una tiranía perfecta.

Lo importante del animal político parece ser, entonces, la comprensión (intuitiva o conceptual, no importa) de su sentido del deber. El deber de tomar decisiones o de acatar las decisiones que otros, sin importar en este punto cómo las tomaron por él. Es decir, un deber que se entiende en dos dimensiones; un deber pasivo y un deber activo.

Es pasivo el deber cuando se trata de convencerse a sí mismo de seguir las instrucciones dadas por la convención pública (sea que la tradición haya acomodado los presupuestos, sea que los haya acuñado un legislador inicial como Clístenes o Solón, sea que se trate de un común acuerdo a través de un contrato o de la aceptación de un lugar específico dentro de un ordenamiento preestablecido), el deber pasivo del ciudadano es el de obedecer.

Por su parte, es activo el deber cuando no hay una regulación específica sobre una actuación determinada (cuando ni la tradición, ni los legisladores ni el acuerdo ni la estructura han sido claros o han tratado el caso); esto se puede deber a que se presentó alguna omisión, deliberada o no, o que las dinámicas sociales tuvieron algún tipo de cambio que la legislación no ha sabido tomar en cuenta. Se supone que es entonces cuando no hay claridad sobre lo que no tiene que estar determinado por una ley expresa y sobre lo que, al no estarlo, produce cambios en la legislación que hace reñir la diferencia entre pasividad y actividad del deber.

Este tema del gobierno comienza en Grecia, pero llega hasta la actualidad. En el siglo VII A.C era común ir a Delfos a consultar al Dios Apolo si se tenía una pregunta difícil de resolver. El oráculo mismo estaba adornado con preceptos específicos del deber que no precisaba con claridad (y tal vez esa era su intención: no ser claros), lo que se debía hacer de modo específico: concóctete a ti mismo y nada en demasía eran consejos, más que órdenes, que expresaba de antemano el oráculo. Y las respuestas que el oráculo daba no eran tampoco órdenes directas. Querefonte, amigo de Sócrates, le preguntó al oráculo si había un ciudadano más sabio que Sócrates en la hélade. Y el oráculo contestó rotundamente que no. Es esta respuesta la que ha motivado toda la filosofía ética desde entonces y una de las temáticas más importantes de toda la reflexión de gobernabilidad. Es precisamente la interacción entre pasividad y actividad, y la dificultad para establecer el límite entre ambas, donde ese *no*, adquiere toda su dimensión.

Desde el punto de vista de la Filosofía, deber y poder, en torno a una corriente liberal del pensamiento moderno, que permite asociar a Sócrates y a Kant, podría sustentar preestablecer una máxima de gobernabilidad: mientras mayor pueda ser la autodeterminación de un sujeto (o mejor, de una persona), mejor estará expresada su responsabilidad como ciudadano con un deber activo.

Es aquí donde el presente proyecto se inserta en el eje discursivo de la reflexión jurídico-filosófica, pues sostiene que, en la medida en que el deber pasivo sea menos complejo, el deber activo será más responsable. El ciudadano está en la obligación de valerse de su deber activo para auto-regularse. Uno de los mayores problemas de la legislación en general y de la colombiana en particular consiste en la extensión desmesurada de la legislación, donde las formas legales buscan abrazar y reglar todas las realidades posibles dentro de los límites de los sistemas de gobierno democráticos – considerando la paradoja de una sociedad forjada en el principio de la libertad –. Esto desemboca en una legislación problemáticamente injusta, donde la legal impera sobre la justicia, hasta el punto de caer en la ingenuidad, o en la carencia de escrúpulos, de asegurar que si es legal es justo.

En este orden de ideas, conviene regresar al *no*, que el oráculo de Delfos le dio a Querefonte como respuesta. Pues la ambigüedad persiste desde hace ya veintiséis siglos. Es ese *no*, el que permite hacer la presente propuesta: el Derecho debería procurar la simplificación del deber pasivo, del deber negativo que hace tan complicado el sistema cuando se sobrecarga de prohibiciones. Pero esta simplificación solo se puede lograr mediante la reivindicación y el fortalecimiento del deber activo, del deber positivo, el que se vincula con la libertad y con la autonomía, que parte del principio (tal vez ingenuo) de que si los ciudadanos son racionales y educados, tendrán una

conciencia ética despierta y atenta y, por tanto estarán capacitados para autogobernarse.

De lo que se trata en el presente proyecto es, entonces, de preguntarse cuáles son las condiciones de posibilidad para ampliar el rango de acción del deber activo, de modo que el deber pasivo sea, en términos normativos, lo más económico posible. De ahí que se propenda por una reestructuración del concepto de ciudadano, que la ley deje de ser cosa de especialistas, sin que por eso se piense que los especialistas en leyes (abogados) se vayan a quedar sin trabajo: al contrario, en una gran medida, el sistema jurídico colombiano tiene muchos problemas de sobrecarga laboral debido a que la legislación está estructurada de un modo, y de acuerdo con unos principios tales, que los procesos se complican más allá de lo razonable, perjudicando la función de la administración de justicia y logran con ello que los especialistas en leyes (abogados) sean vistos como unos cobradores de comisiones inescrupulosos que se dedican a alargar los casos y a posponer las decisiones para poder lucrarse.

El actual es un momento crítico (y por lo tanto propicio) para reivindicar la figura del ciudadano, para que deje de figurar como el primer nombre que se cita en un expediente y que desaparece detrás de la mención repetida de leyes, decretos, incisos, párrafos, sentencias y artículos. En el mejor de los mundos posibles, el ciudadano auto-gobernado sería capaz de enfrentar la

justicia como lo hizo Sócrates en su juicio: cada ciudadano sería su propio abogado. Eso no será así nunca, pues la mayor objeción a esta propuesta es que hay ciudadanos que no tienen interés en ello, que por pereza y por cobardía prefieren pagar para que otros piensen por ellos. Además, la autonomía, el gobierno de sí, es una caja de Pandora, debido a que a los perezosos y a los cobardes se deben sumar las personas que obran de un modo deliberadamente incorrecto, es decir, que hacen del autogobierno un mecanismo para salirse con la suya. La autonomía corre el mayor riesgo al existir la posibilidad que el mal (entendiéndolo como ilegalidad o legalidad tendenciosa) sea querido y buscado de modo activo. Que el deber activo se convierta en una estructura para conseguir fines específicos injustos (como el enriquecimiento, los fallos favorables, la modificación de las leyes para beneficio propio) con medios injustos. Ese es el peor de los mundos posibles y, sin embargo, puede ser un diagnóstico elaborado por la persona más tibia e indiferente respecto a los temas de justicia, que son temas de interacción ciudadana.

Lo interesante de la pugna del deber en torno al concepto de autogobierno, problematiza la delimitación entre el deber pasivo y el deber activo, transformándose en situaciones límite sobre las que se debe primar la convicción ética sobre un desarrollo legislativo. Toda vez que la legislación tiene que enfrentarse con prejuicios tradicionales muy arraigados (la primera de tipo económico, las dos últimas de tipo religioso), y los legisladores

mismos, por apego y amor a sus propias creencias, insisten en establecer un límite que sigue siendo difuso.

En fin, el tema tiene una actualidad innegable. El planteamiento se realizará como una alternativa de descongestión judicial, como una expresión de confianza en la educación y en las capacidades racionales de los ciudadanos y, por tanto, como un compromiso y una responsabilidad cuyo incumplimiento debe seguir teniendo castigo. Lo fundamental es que el Derecho procure dejar de insistir tanto en las condenas, pues son la expresión misma de la sobrevaloración del deber pasivo.

Por tanto, el estado de cosas actual no empeorará si se abre la caja de Pandora del autogobierno. Al contrario, cualquier cambio en lo que respecta al rol activo no desregulado del ciudadano no puede ser más que una ventaja. Pero véase que se dice *rol activo no desregulado*: la regulación debe provenir, en mayor medida, del ciudadano mismo.

Este proceso de gestación del autogobierno como alternativa de fortalecimiento de la democracia y de la participación ciudadana tendrá tres momentos. El primero es el de Sócrates como la figura enigmática de la que brota la pregunta; el segundo, la reflexión de Foucault respecto a la parrhesía como máxima expresión de la participación ciudadana –a pesar de los conflictos y riesgos que conlleva–; y tercero, la pregunta de Pzeworski sobre

las expectativas que plantea la democracia, en el sentido de enriquecerla a partir del ejercicio de este derecho activo que es el de la valentía de apropiarse de la participación ciudadana.

Este regreso a Sócrates no es ni contradictorio, ni reaccionario ni paradójico: el enigma persiste, es tenaz. Por eso, en tiempos de crisis y de necesidad de alternativas, es perentorio ser insistentes y tenaces al enfrentar el enigma.

4. CONCLUSIONES

4.1. CRITERIOS AXIOLÓGICOS PARA CONFIGURAR UNA ÉTICA CIUDADANA

¿Qué esperar, entonces de esta democracia rediviva? ¿Qué esperar del ciudadano que ha aprendido a reconocerse, por lo que no solo participa en representación, sino que cuida de sí cuidando del proyecto colectivo? ¿Existe la posibilidad de plantear algún criterio axiológico, tanto para el ciudadano parrhesiasta como para la democracia que lo hace posible? Es decir, que sólo determinando adecuadamente cómo se propone una interacción entre parrhesiasta y democracia se puede garantizar que, dentro del sistema de autogobierno que la democracia hace posible, y al autogobierno devenga real en la forma particular, y extrema, es cierto, de la parrhesía.

4.2. LA DEMOCRACIA SOLO SE LEGITIMA EN LA MEDIDA EN QUE LEGITIME EL AUTOGOBIERNO

Después del esbozo teórico de la *ética* y la *ciudadanía* que se planteó hasta aquí, enmarcados en el círculo de la democracia, muchas ideas subyacen del desencanto existencial que generan los sistemas políticos en la modernidad.

Foucault hace un regreso a Sócrates que alentó toda la presente reflexión, pero que no puede más que promover el escepticismo, por no decir el pesimismo.

El panorama es desalentador. Partiendo de la apatía humanista y la conquista avasallante de la economía que dejó sin aliento a quienes propugnaban por la consolidación de una sociedad virtuosa fundada en lo benevolente; en el prodigio idílico del paraíso social donde todos se fusionaran en la unidad - pensamiento, desarrollo y progreso compartido -. Solo queda repensar el futuro para evitar la muerte anunciada de una sociedad fragmentada, egoísta, consumista y lo peor: incapaz de reconocer el lindero del suicidio que anda rondando de la mano del capitalismo.

Hoy el caleidoscopio de la justicia está averiado, la economía tergiversó la óptica humanística del ser humano como un fin en sí mismo y la política deformó la intencionalidad de un buen gobierno.

Abundan los ejemplos concretos para sustentar la tragedia de nuestra sociedad evolucionada, y en particular el circo político -en la medida en que también es fuente de entretenimiento y curiosidades amarillistas- en que se tornaron las relaciones entre gobierno, gobernantes y gobernados al margen de la democracia. Por eso la insistencia académica de repensar el papel del ciudadano en el futuro político de la democracia, procurando desde la ética,

revivir el sentido del sin-sentido al que nos ha llevado el imaginario mercantilista.

Esta intención se materializa, en la propuesta griega del auto-gobierno como un sistema de gestión eficiente, donde la democracia sea el escenario político más adecuado de reconciliación, donde el ciudadano sea el actor, gestor y auditor protagónico de las decisiones política que se toman.

En palabra de Bretton Wood, citado por Przeworki: La participación del pueblo desde afuera, la aclaración de la naturaleza de la representación, las interminables apelaciones al pueblo por parte de funcionarios públicos rivales, todo eso daba coherencia y realidad, incluso realidad legal, a la manida frase “la soberanía del pueblo” (249).

Sin duda, un gobierno democrático sin *ciudadanos agentes (activos)*, no es más que una ficción lingüista que se deslegitima desde el ejercicio mismo del poder. La participación y la vocación de auto-gobierno fácilmente podrán destronar al monstruo de mil cabezas llamado Estado.

La propuesta comienza en las bases sociales - familia, escuela, religión, centro de trabajos, círculos sociales -; utilizando la educación como instrumento de transformación. Recuérdese que la ciudadanía es un estatus adquirido y aprehendido que requiere una dosis fuerte de participación.

Las estructuras democráticas están bien concebidas, en tanto su razón de ser es pregonar -es decir, seducir con palabras- y el interés de lo público, en tanto se trata de un concepto jurídico indeterminado propenso a manipulaciones. Lo que requiere intervención es el sistema de gobierno, toda vez que debe ser dada a sus propios conciudadanos para que de manera directa puedan reclamar el poder cuando quien gobierna se aparta de la intención colectiva de administrar.

Se debe poner freno a las falsas democracias. En palabra de Krastev (Pzre 257) “Al crear una democracia falsa, ese falsificador admite que el original es algo deseable”. No puede entregarse la gestión pública a quienes pretender beneficiarse de su gestión privada.

A este punto, el diseño de la brújula ética parte de la localidad de público (el gobierno local). Una propuesta de intervención comunitaria, que retornando los planteamientos de Hannah Arendt y Alasdair Macintyre, permitan enriquecer el sentimiento local por lo público; donde todos los agentes tengan participación e intervengan en la transformación de su propia comunidad.

Los pilares éticos de esta propuesta deben sustentar los principios democráticos de *igualdad, participación, agentividad y libertad*; tal y como lo

plantea Adam Przeworski en su obra *Qué esperar de la democracia*. Al respecto, plantea Nussbaum (Ctd. en Urquijo 87):

Necesitamos preguntarnos qué es lo que debe buscar la política para todos y cada uno de los ciudadanos antes de que podamos pensar correctamente acerca del cambio económico. Necesitamos preguntar qué limitaciones debería haber en el crecimiento económico, que es lo que supone que la economía está haciendo por el pueblo y qué merecen todos los ciudadanos en virtud de su condición humana.

No es posible seguir alimentando el vacío existencial que genera el individualismo de la mano de una política expansionista, sustentada en el capital. Las sociedades modernas están sedientas de humanidad, debe imperar una conciencia colectiva que reaccione pacífica y racionalmente al espejismo mágico de la industrialización, la producción y el consumo.

El sentido de la vida humana responsabiliza al ciudadano a repeler el abuso de poder, a controlar la mezquindad absoluta de las reglas de competencia económica con fines de lucro y a transformar los entornos sociales en armonía con el medio ambiente.

Acuñaando a Platón, e insistiendo en su maestro paradójico, vale la pena volver a plantear las inquietudes que tienen ya veinticuatro siglos, y que

siguen con vigencia plena: ¿Cómo se debe vivir?, ¿Cuál debe ser la guía objetiva de la existencia?; ¿Cómo llenar el sentido de vivir sin arraigos económicos?; ¿Qué esperar de nuestros congéneres? y ¿Por qué decidimos formarnos en sociedad? ¿Qué diferencia puede hacer o propiciar el parrhesiasta? La historia profunda, como ya se dijo, produce escepticismo. Y la historia reciente, con su radical individualista, sometida a los reduccionismos cuantitativos de los porcentajes y de las cifras, de la rentabilidad y del mercado, lleva del escepticismo al pesimismo.

Todas estas respuestas reposan en nuestra reflexividad filosófica y sin duda, en la Metafísica de las costumbres, como diría Kant, la que nos obliga a empuñar un espíritu combativo fortalecido desde la moral y exteriorizada en la ética de lo público. Esta regla traslapa el segundo sentido de lo público, el gobierno, y entre todos los sistemas, la democracia, como referente expresión espontánea de la civilidad.

Se citan a continuación algunas máximas de Immanuel Kant en la Crítica de la razón práctica (2002) y en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1999) para poner en contexto la importancia ética del actuar:

Primero: Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha

sido resuelta. Esta máxima restringe la carga intencional de la acción y la "eleva" de rango al imponerle un criterio lógico-práctico trascendente.

Segundo: El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Es la máxima que elimina la coerción y la amenaza del castigo, es decir, que hace desaparecer los mecanismos heterónomos, enfatizando en el sujeto y poniendo sobre él la carga de la responsabilidad.

Tercero: Obra según esa ley, además de que no es lícito esperar ningún efecto retributivo proveniente de la acción. La máxima elimina el interés dictado por la prudencia o por la costumbre. Kant es enfático en su rechazo de los aspectos éticos que tanto Aristóteles como los empiristas consideran como las claves del comportamiento correcto.

Cuarto: Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en una ley universal. Esta es la ley moral, el imperativo categórico.

Esta concepción racional pone en evidencia la necesidad de formar la conciencia ética, permitiendo superar los estados de conciencias instintivos a unos más contemplativos; donde la razón permita interiorizar el deber como un presupuesto del hacer.

Esta misma lógica funciona para la ciudadanía, en la medida en que los agentes políticos necesitan trascender la sumisión intuitiva de ser gobernados para exigir participación en las decisiones que los afecte. Esta es la verdadera convicción ética parrhesiasta de la ciudadanía en el marco de los sistemas democráticos.

En este sentido, la acción moral permea la convicción ciudadana, frente al actuar político, en el contexto de la democracia. Esto pone en evidencia que la ética involucra una convicción colectiva y homogénea de conducta, que permite aceptar al ciudadano en tanto ser social y no desde su propia subjetividad. Esto le da a la conducta ciudadana una repercusión preponderantemente externa, al margen de los intereses colectivos que representa el Estado.

La ciudadanía debe direccionarse a un progreso moral, que permita el desarrollo de una sociedad más humanizada. No se debe permitir el influjo maligno de individualidad, donde la universalidad cede ante la relatividad y los códigos éticos se vuelven tumbas a la medida de su fabricante. Es decir, las reglas de conducta no son amañadas a la subjetividad, deben respetar los usos y consolidaciones sociales que fueron puliendo en mármol las reglas del buen vivir.

La construcción ética de la ciudadanía es el resultado de un devenir histórico que se condensa en cada uno de los sistemas jurídicos vigentes a nivel mundial; y cuya máxima representación se proclama en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esta es la guía madre de ética ciudadana.

Al respecto, se alude lo siguiente:

Nos hacemos buenos o malos gracias a los distintos actos o acciones que realizamos, que son confrontados con parámetro de moralidad propios de un contexto social. Los criterios que establecen si un acto es bueno o malo son aquellos elementos externos que prescriben sobre el comportamiento del ciudadano en sociedad, y gracias a éstos se establecen juicios de valor sobre las acciones. Bajo este orden de ideas, la conciencia moral no es otra cosa que la interiorización de los criterios externos que prescriben sobre el comportamiento humano (Urquijo 93).

El actuar humano es un molde ético que condiciona el alcance de la existencia, por ello, no es posible desligar los códigos morales de la vida en sociedad, convirtiéndose en el caso de la ciudadanía en ejercicio idóneo de los roles políticos, seguros del compromiso social que involucra el manejo de poder. La política debe sustentarse en la ética y por ello todo gobierno apartado de los códigos morales es un sistema que adolece de legitimidad material.

La ética es pues sustento de la conducta y como tal debe invadir todas y cada una de las esferas relacionales del ser humano, dentro de ello el ámbito de la política, donde el ciudadano es el agente ético llamado a participar y reclamar el ejercicio de un gobierno.

Para ello es importante hacer claridad sobre aquellos principios mencionados como sustento inescindible del ejercicio público de la democracia, en virtud de los cuales no sería posible hablar ni de política, ni de humanidad.

La primera capa axiológica se sustenta en la *igualdad*. Aquella categoría intangible que reúnen miles de factores en procura de su materialización. Esto es igualdad de oportunidades, necesidades básicas satisfechas, equilibrio social, distribución de la riqueza, acceso a la educación y oportunidades de participación.

Este último referente, la participación en el marco de la igualdad, contempla la posibilidad de intervención en lo público, reconociendo y exaltando la convicción decisiva de cada ciudadano.

La igualdad es una cualidad individual reconocida socialmente, en procura de alcanzar un trato equilibrado entre congéneres, es decir, la igualdad se respalda en el anonimato de quien proclama su reconocimiento.

En el esquema de gobierno, la igualdad es un rasgo de identidad frente al ejercicio del poder que faculta a cada ciudadano a reclamar y exigir los mismos derechos establecidos al margen del sistema político.

Desde este punto de vista, el criterio de igualdad elimina cualquier distinción subjetiva frente a lo público. Las condiciones particulares de clase social, sexo, religión (etc.), no son determinantes a la hora de aplicar este criterio.

Sobre el concepto de igualdad se alude lo siguiente: “el imperativo de igualdad, necesaria para ser cada uno un sujeto de la ley y ciudadano pleno, implica de hecho considerar a cada hombre despojado de sus determinantes particularistas. Todas sus diferencias y distinciones deberían colocarse a cierta distancia” Rosanvallon (ctd en Przerworski 126).

A partir del reconocimiento de igualdad, se constituyen los sujetos políticos y se propician los espacios de participación democráticos. La igualdad soporta otros presupuestos éticos como la equidad y la justicia. Que al margen de la democracia son ideales éticos que deben fortalecerse. Estos criterios generan unidad política y definen las reglas de conducta social que deben exigir los ciudadanos.

Frente a los derechos, la igualdad permite la discusión y defensa de los mismos por parte de la ciudadanía, como fundamento de la ejecución y administración del quehacer político dentro de una democracia, facilitando la deliberación y la toma de decisiones colectivas.

Así, la palabra es la expresión externa de la igualdad, que reconoce en los argumentos ciudadanos la intensión y voluntad de gobernabilidad frente a las decisiones que los afectan.

La democracia debe ampliar los espacios de igualdad, generando procesos de inclusión máxima que permitan reestructurar los espacios públicos de gobierno en razón de la partición y reconocimiento de la ciudadanía.

El reconocimiento de la igualdad es un ejercicio de conciencia ciudadana, que implica la conquista de los espacios dispuestos por la democracia para gobernar (acciones comunales, concejos municipales, cabildos, mesas de discusión, etc.).

Respecto al concepto de libertad, se afirma lo siguiente: “De la idea de que todos somos iguales, idealmente iguales, se puede deducir que nadie debería darle órdenes a otro. Pero la experiencia enseña que si queremos seguir siendo iguales en realidad, preciso, por el contrario, que aceptemos que nos ordenen” (Przeworski 128).

Es a partir de la igualdad que se constituyen los sujetos políticos, en virtud de los cuales los ciudadanos se apropian de espacios de gobierno y asumen el rol de co-gobernante dentro del modelo planteado de auto-gobierno por Foucault.

Las sociedades modernas deben volverse más iguales, si queremos contar con un modelo de gobierno más humano e incluyente, donde la opinión ciudadana sea el referente de las discusiones y decisiones políticas. Debe proclamarse la apropiación de una igualdad política en virtud de la cual, los ciudadanos no son simplemente iguales ante la ley, en el sentido de que la ley no le reconoce a ninguno derecho ni privilegios especiales, sino que se vuelven iguales por la gracia de la Ley y por la Ley misma (Przeworski 129).

Otro de los referentes axiológicos de la democracia es la *participación*, representada en la toma de decisiones políticas al margen de un sistema de gobierno consolidado.

Debe entenderse que, en las democracias modernas, la participación no se limita a las elecciones, sino que se aviva en la formas de control que ejerce la ciudadanía, sobre las decisiones de los gobernantes electos.

La participación es una categoría incluyente que vincula a un sujeto político con su entorno social, político y económico. Son aquellos sujetos partícipes quienes hacen posible recrear la dinámica de la democracia, en torno al ejercicio positivo y negativo del auto-gobierno. Es el espacio propicio para que el parrhesiasta intervenga en la vida pública.

Uno de los referentes colectivos de participación son los partidos políticos, entendidos como plataformas ideológicas de poder, en virtud de los cuales los ciudadanos suman fuerza de interés y se vinculan a las estructuras de gobierno.

La intensión de la participación es formar decisiones colectivas que beneficien a la comunidad a la que se pertenece, permitiendo la intervención de todos aquellos ciudadanos que intensión en hacerlo.

Para Jendruch, citado por Przeworki: “El autogobierno colectivo se logra no cuando cada votante tiene influencia causal en el resultado final, sino cuando la elección colectiva es resultado de la suma de las voluntades individuales” (Przeworki 16).

En las democracias, la representación en las decisiones debe acoger un criterio mayoritario, buscando acercar las decisiones a un mayor grado de aceptación colectiva; siempre enfocado en la consecución del interés general.

Los partidos políticos no deben interpretarse desde el escenario de la confrontación personal, deben concurrir en un mismo fin político, el del interés general; aquel sin el cual los sistemas de gobierno no tendrían sentido. En este sentido los partidos deben ser incluyentes de los demás y co-gobernar de la mano de sus co-partidarios.

4.3. LA DEMOCRACIA SOLO SE LEGITIMA EN LA MEDIDA EN QUE NO MATA A SU PARRHESIATA

En el escenario de la participación no debe haber perdedores y ganadores. Siempre debe primar la responsabilidad política con los ciudadanos. Y en este sentido los partidos, fuera cual fuere su número, siempre estaría incluidos en la toma de decisiones; el hecho de no tener representantes directos no los excluye de la democracia. De esto se trata el auto-gobierno colectivo de la participación.

Una institución que reclama ser aplicada en razón de la participación es la revocación; aquella en virtud de la cual cada uno de los agentes políticos, tiene la potestad de retirar del gobierno a aquel representante que incumpla con su programa de gobierno o atente contra la estabilidad de las instituciones democráticas.

Este ejercicio revocatorio de la política permite un control ciudadano sobre el actuar ético de los gobernantes y facilita la transparencia de la gestión pública en torno al ejercicio del poder.

En este sentir, la participación dinamiza el ejercicio de poderes, las fuerza entre gobierno, gobernantes y gobernados, acompañado de un código ético que facilite el contraste entre el pensar y actual de los sujetos políticos.

Continuando con los criterios axiológicos, damos cabida a la *libertad*, como una cualidad esencial del devenir político dentro de una democracia, y este emblema de las revoluciones se sustenta necesariamente en un sustrato ético.

Desde lo político se reviste una cualidad incita al ejercicio de la ciudadanía; es a partir de su alcance, que el sujeto puede pensar, hablar y actuar. Permitiendo el desarrollo integral de la conciencia y el despliegue externo del auto-gobierno.

No obstante, su alcance debe entenderse que la libertad no es infinita, debiendo corresponderse con los límites éticos definidos por la sociedad. Es decir, no podemos confundir la libertad con la arbitrariedad, todo sujeto es libre en tanto su conducta no altere el orden social establecido.

En palabras de Urquijo:

Una ciudadanía democrática donde los ciudadanos se reconocen como libres e iguales es aquella en la que cada ciudadano, junto con las instituciones sociales en su conjunto, tiende a que sus acciones propicien los diferentes aspectos de la libertad como la ausencia de interferencia, la no dominación y la capacidad para llevar adelante la vida que se considera valiosa, que reflejan el conjunto de oportunidades reales que tienen los ciudadanos (98).

Solo si existe conciencia de libertad puede materializarse la igualdad, la justicia, la participación y los demás valores fundantes de la democracia, reiterándose la importancia de la ética en ejercicio político para la consecución de la convivencia.

El ejercicio de la libertad, implica un compromiso ético y social que hace responsable al sujeto de su conducta política. El ciudadano está llamado al ejercicio de la política y como tal debe representar al agente activo dentro de las decisiones que tomen los gobernantes.

La libertad no es contrataría a la legalidad, es aceptar las reglas como parámetros de orden social. De lo contrario, cada sujeto desbordaría su intensión libertaria en perjuicio de la colectividad.

Para Przeworski “las leyes nos hacen libres para cooperar con la certeza de que nos beneficiaremos de los frutos de la cooperación” (238).

La intención de la vida en sociedad siempre ha sido dar sustento a la cooperación, por lo que los esfuerzos políticos de los gobernantes deben centrarse en el bienestar público. Apartarse de esa misión es declararse enemigo de la democracia, y de hacerlo, es la misma sociedad la que debe incitar al gobernante a renunciar a su cargo. La ciudadanía debe representar el emblema de la justicia política, aquella sin la cual los sujetos políticos seguirán en el anonimato de falsas democracias.

La libertad se basa en la moralidad y en el deber de conciencia de actuar conforme a las reglas de conducta establecidas por la misma sociedad, esas mismas, que invitan a vivir en comunidad y en procura de la sana convivencia entre los congéneres.

No obstante, el control legal de la libertad representado en las leyes, no debe ocuparse exclusivamente de restringir las libertades; toda vez que el exceso de regulación genera conflictos sociales y desorienta los fines propios del estado.

A este punto, libertad con responsabilidad, participación activa e igualdad política son los argumentos éticos de una democracia humana que repulse la intencionalidad económica de progreso y consolide un Estado participativo fundado en el amor al prójimo y en el respeto a las diferencias.

No se puede hablar de sociedades civilizadas, si con el paso del tiempo los hombres han dejado de ser humanos, anhelando con vehemencia las riquezas de otros, y destruyendo los recursos naturales, sin más intención que la de alimentar su propia vanidad.

Todo esto para concluir que la democracia clama por un discurso político diferente, donde la representación no se limite a una elección, sino al constante ejercicio de la soberanía por parte de la ciudadanía.

Este ejercicio de roles políticos requiere un cambio de estructura mental en el agente político por excelencia que es el ciudadano, para lograr las condiciones de idoneidad reflexiva que permitan intervenir activamente en el escenario político.

Para ello es importante fortalecer los procesos de formación ciudadana que permitan establecer un parámetro de racionalidad, capaz de promover la autonomía de conciencia en los ciudadanos.

De la mano de la formación ciudadana es importante resembrar los valores éticos en las bases sociales que permitan reconstruir nuevas estructuras políticas fundadas en el respeto, la igualdad, la libertad y la participación.

El cambio de conciencia debería comenzar desde lo local, a partir de la intervención de barrios, comunas, pueblos, ciudades y países, hasta lograr impactar en una escala mundial la conciencia ética de la participación política.

Al final, la educación es la energía requerida para impulsar la conciencia activa del progreso colectivo. Si no reconocemos la capacidad creadora del hombre puesta en la razón, jamás podrá haber equilibrio social que permita romper los vacíos de la existencia humana.

Educar al ciudadano es cultivar el espíritu combativo de la humanidad, para ello es inescindible un arduo trabajo en prácticas éticas de formación que permita redireccionar los fines del futuro. Hay que darle sentido al sin sentido económico en el que se encuentra el hombre inmerso para propiciar un cometido más humanista y responsable con el medio ambiente en el cual se desenvuelve.

La educación ética influye en la toma de conciencia frente al compromiso social que debe tener un ciudadano, a la hora de hacerse partícipe en las decisiones emergentes de la política.

El ciudadano ejemplar es aquel capaz de repeler la injusticia y enfrentar con argumentos las fallas del gobernante. Este carácter heredado del parrhesiasta helénico, capaz de soportar la muerte antes que el deshonor de faltarle a la comunidad.

Partir de una transformación social es reconocer que las políticas económicas deben favorecer el equilibrio sostenible de los ciudadanos. Hay necesidades básicas que el Estado benefactor debe impartir, ellas son: alimentación, vivienda y educación.

A manera de parangón y respondiendo la pregunta fundamental que direccionó esta reflexión en torno a la dimensión ética de la ciudadanía, ¿Qué esperar de la Democracia?, ésta se sustenta en la esperanza del autogobierno y la no aniquilación del parrhesiasta por su participación activa en una sociedad democrática.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Valdeleón, Wilson y Fabio Orlando Neira Sánchez. *Ética y ciudadanía*.

Bogotá: Universidad de La Salle, 2013.

Alasdair, Macintyre. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 2006.

Arango, Iván Darío. *Dificultades de la democracia*. Medellín: Universidad de

Antioquia.

Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Trad. Julio Palli Bonet. Madrid: Gredos, 1998.

Berlin, Isaiah. *La traición de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica,

2004.

Bilbeny, Norbert. *Ética*. Barcelona: Ariel, 2012.

Camps, Victoria, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón. *Concepciones de la*

ética. Madrid: Trotta, 2004.

Castoriadis, Cornelius. *La Ciudad y la Leyes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Chatelet, Francois. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Labor, 1995.

Conill, Jesús. *Republicanismo y educación cívica*. Granada: Comares, 2003.

Cortina Ortiz, Adela. *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.

---. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 2009.

---. *¿Para qué sirve realmente la ética?*. Barcelona: Paidós, 2015.

Donati, Pierpaolo. "Ciudadanía y sociedad civil: dos paradigmas". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (2010): 37- 64.

Dworkin, Ronald. *Justicia para erizos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

---. *La ética del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.

Gula, Robert. *Nonsense: red herrings straw men, and sacred cows: How we abuse logic in our everyday language*. Mount Jackson: Axios, 2007.

Heinrich, Paul. *Sistema de la naturaleza*. Madrid: Laetoli, 2009.

Hobbes, Thomas. *El ciudadano*. Madrid: Debate, 1993.

Innerarity, Daniel. *El futuro y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 2009.

Jaeger, Werner. *Paideia*. Mexico D.C.: Fondo de Cultura de Mexico, 2001.

Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 2004.

Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Alianza, 2013.

---. *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme, 2002.

Kymlicka, Will y Norman Wayne. *El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía*. Barcelona: Paidós, 1994.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. México: Gernika, 1997.

Mèlich, Joan Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2002.

Montesquieu, Charles Louis. *El espíritu de las leyes*. Bogotá: La Prensa, 1990.

Naranjo Mesa, Vladimiro. *Teoría Constitucional e Instituciones Políticas*.
Bogotá: Temis, 1990.

Nehamas, Alexander. *El arte de vivir*. Madrid: Pretextos, 2005.

Platón. *Dialogos I*. Trad. J. Cogen Ruiz. Madrid: Gredos, 1985.

Przeworski, Adam. *Qué esperar de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI
Editores, 2010.

Raz, Joseph. *La ética en el ámbito público*. Barcelona: Gedisa, 2001.

Ricoeur, Paul. *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*.
Madrid: Trotta, 2008.

Salom Becerra, Alvaro. *Al pueblo nunca le toca*. Bogotá: Tercer Mundo
Editores, 1994.

Sandel, Michel. *Lo que el dinero no puede comprar*. Madrid: Debate, 2013.

Sartori, Giovanni. *La democracia en 30 Lecciones*. Bogotá: Taurus, 2009.

—. *Qué es la democracia*. México: Patria, 1993.

Savater, Fernando. "Conferencia con Fernando Savater: ética y ciudadanía".

Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey (2000): 155-172.

Soysal, Yasemin, Rainer Bauböck y Linda Bosniak. *Ciudadanía sin nación*.

Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

Suárez Bonilla, Juan Paulo. *Ética y ciudadanía*. Bogotá: Universidad de La

Salle, 2013.

Uribe, Marai Teresa. "De la Ética en los tiempos Modernos". *Revista de la*

Universidad de Antioquia (1992): 7-25.

Urquijo Angarita, Martín Jahani. *Ética, ciudadanía y democracia*. Santiago de

Cali: Universidad del Valle, 2001.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.