

ISSN: 2619-2195

# **SIMPOSIO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA POLÍTICA**

**MEMORIAS DEL XV SIMPOSIO  
IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA POLÍTICA  
MEDELLÍN, 2017**

---

Asociación Iberoamericana de Filosofía Política  
Universidad Pontificia Bolivariana



**Universidad  
Pontificia  
Bolivariana**

# Contenido

<b>Presentación</b> .....	7
<b>Agradecimientos</b> .....	9
<b>1. Dilemas ético-políticos del gobierno, la autonomía y la alteridad de la vida humana en las sociedades de control</b> .....	10
¿Quién dispone de la violencia dispone también del poder?: un abordaje desde Hannah Arendt .....	12
<i>Daniel Buitrago</i> <i>Universitaria Agustiniana-Universidad de San Buenaventura</i>	
Sujeto disciplinado, sujeto normalizado, sujeto subjetivado.....	21
<i>Camila Jiménez Guzmán. Universitaria Agustiniana</i>	
<b>2. El valor de lo inútil. Tensiones de poder entre las ciencias naturales y los saberes de la cultura</b> .....	33
Verdad y poder: un juego que seduce .....	36
<i>Javier Aliste Barrios. Universidad de Valladolid</i>	
La enseñanza de las ciencias naturales en la escuela y su transición a la formación profesional: ¿un asunto de lenguaje cultural hacia el utilitarismo de la naturaleza? .....	44
<i>Jorge Iván Jiménez García. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
Libertad de prensa a través de la teoría de la democracia: modelos y consecuencias* .....	58
<i>Rubén Marciel Pariente. Universidad Pompeu Fabra</i>	
Política del caos en el pensamiento epistémico caribeño de Antonio Benítez Rojo.....	76
<i>Camilo Morón Castro. Universidad del Atlántico</i> <i>Iván Darío Moreno Acero. Universidad de la Sabana</i>	
Autonomía y locura civil: terreno para disputar desde las ciencias sociales y las humanidades .....	91
<i>Rubén Nilo. Universidad Santo Tomás (Chile)</i>	

© Simposio Iberoamericano de Filosofía Política  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

**Simposio Iberoamericano de Filosofía Política**

ISSN: 2619-2195  
Periodicidad: anual  
Primera edición, 2018  
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas  
Grupo Estudios Políticos. Proyecto: Discurso y prácticas políticas en el marco del pluralismo democrático.  
Radicado: 955B-12/17-36

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas:** Luis Fernando Álvarez Jaramillo

**Director Facultad de Ciencias Políticas:** Porfirio Cardona Restrepo

**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya

**Coordinación de Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** Ana Mercedes Ruiz Mejía

**Corrección de Estilo:** Isadora González Rojas

**Dirección Editorial**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2018  
E-mail: editorial@upb.edu.co  
www.upb.edu.co  
Telefax: (57)(4) 354 4565  
A.A. 56006 - Medellín-Colombia

**Radicado:** 1731-21-06-18

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil.....	105
<i>Iván Torres Apablaza. Universidad de Chile</i>	
<b>3. Filosofía y democracia .....</b>	<b>116</b>
Estetópolis. Ciudades excluyentes .....	118
<i>Jesús David Giraldo Sierra. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
¿Qué hay de la democracia? Algunas reflexiones desde la era del ciudadano no educado y de la desconfianza política.....	133
<i>Ángela María Prada Cadavid. Institución Universitaria Salazar y Herrera</i>	
<b>4. Lenguajes simbólicos y construcción de identidades.....</b>	<b>143</b>
Sentido y destino, un camino para entender lo humano desde el pensamiento filosófico de Maurice Blondel .....	146
<i>Jorge Iván Álvarez Gómez. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
La crisis del humanismo: reflexiones en torno al quehacer humano desde la perspectiva de Hannah Arendt .....	163
<i>Wilman Alexis Galeano Builes. Universidad Católica Luis Amigó</i>	
Hacia una lectura filosófica y humanista de la universidad iberoamericana.....	175
<i>Juan Esteban López Agudelo. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
La mediación como estrategia de formación de la cultura emocional en la gestión de conflictos en el marco de una sociedad pluralista .....	189
<i>Paula Andrea Pérez Reyes. Universidad de Antioquia</i>	
<i>Eddison David Castrillón García. Universidad de Antioquia</i>	
Epimeleia: un camino posible hacia la liberación del sujeto posmoderno .....	205
<i>María Isabel Quiñones Arboleda. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
La resistencia como alcance político de la conducta moral: una reivindicación de la memoria desde la perspectiva arendtiana.....	2163
<i>María Camila Sanabria Cucalón. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
<b>5. Lenguaje y pluralismo .....</b>	<b>224</b>
Lenguaje, comunicación, estrategia y el sentido de lo humano en la gestión.....	226
<i>Luis Horacio Botero Montoya. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	

La lógica de las emociones.....	236
<i>Jhon Alejandro Pérez. Universidad de los Andes</i>	
¿De qué depende el significado del acuerdo de paz en Colombia?....	246
<i>Manuel Leonardo Prada Rodríguez. Universidad Santo Tomás</i>	
Ontología bioprágmatca del poder .....	262
<i>Angélica María Rodríguez Ortiz. Universidad Autónoma de Manizales</i>	
La pluralidad implícita en el lenguaje .....	282
<i>Simón Ruiz Martínez. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
Una ontología política en la biopolítica de Giorgio Agamben. Marcos comprensivos.....	297
<i>Steven Silva Salazar. Universidad Santo Tomás</i>	
<b>6. Memorias, territorios e identidades .....</b>	<b>308</b>
Proceso de colonización en el sur de Colombia. Aproximación interpretativa sobre la resistencia del pueblo pastuso frente a los libertadores de la Patria.....	310
<i>Omar Frederikson Tulcán. Universitaria Agustiniana</i>	
El papel del deseo en la búsqueda del desaparecido en los relatos de las víctimas de desaparición forzada.....	319
<i>Paula Andrea Pérez Reyes. Universidad de Antioquia</i>	
<b>7. Universidad, cultura y fe .....</b>	<b>328</b>
La armonía de la cuaternidad como ética ecológica integral.....	330
<i>Carlos Arboleda Mora. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
¿Hay lugar para la fe en la universidad de hoy? .....	340
Reflexiones desde la <i>evangelii gaudium</i>	
<i>Hernán Darío Correa González. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
La educación liberal y el modelo de competencias en la universidad. Una mirada a partir de algunas ideas de Benedicto XVI .....	355
<i>Juan Guillermo Delgado Martínez. Universidad Católica de Manizales</i>	
¿Qué es el humanismo cristiano? .....	368
<i>Catherine Jaillier Castrillón. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
Identidad y sentido de lo humano en la universidad católica.....	381
<i>Diego Marulanda Díaz. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
Avances en inteligencia artificial y su impacto en la sociedad.....	396
<i>Pedro Enrique Ruiz Baquero. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	

<b>8 ¿Hacia una esfera pública posthumanista? El debate político de las humanidades en el contexto del siglo XXI.....</b>	<b>413</b>
Humanidad y humanismo en la guerra moderna.....	415
<i>José Luis Correa Henao. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
Identidades de género: una mirada desde el enfoque de las capacidades .....	425
<i>Juliana Mejía Jiménez. Universidad Pontificia Bolivariana</i>	
La enseñanza de las ciencias sociales en la escuela, un espacio para la construcción del debate político ilustrado.....	438
<i>Rosa María Moreno Cardona.</i>	
<i>Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades</i>	
La imaginación narrativa y la construcción de competencias ciudadanas .....	455
<i>Sebastián Álvarez Posada.</i>	
<i>Universidad Pontificia Bolivariana</i>	

## Presentación

Dentro de las múltiples miradas que permiten identificar la modernidad como un período diferente y revolucionariamente transformador de nuestra historia, el desarrollo de los conocimientos empíricos de base matemática con sus eficaces aplicaciones técnicas constituye un atalaya imposible de ignorar. La intervención de dichos conocimientos en los órdenes social, económico, político y, en general, en la casi totalidad de las representaciones de lo real vinculadas a la vida humana, ha permitido visibilizar la relación entre poder y conocimiento al punto de constituirse en una de las figuras de la dominación más relevantes de nuestro presente.

Dentro del amplio océano de los conocimientos empíricos, el campo de las ciencias naturales ha alcanzado una enorme extensión y, desde el sólido criterio de la utilidad, en no pocas ocasiones ha invadido el ámbito de los saberes sociales y las humanidades imponiendo prescripciones y orientaciones prácticas derivadas del conocimiento alcanzado respecto a la regularidad del orden de los fenómenos naturales. En otras palabras, una cierta dictadura del beneficio, avalada por la productividad, el crecimiento de la riqueza, el desarrollo de la técnica y el consumo, ha desplazado el área de legitimación de lo que podríamos reconocer como los “saberes de la cultura” que cultivan las humanidades.

Sin embargo, bien cabría pensar que quizá tal oposición entre ciencia y humanidades, que parece amenazar el futuro de un tipo de saber, no sea más que aparente si consideramos que los conocimientos solo tienen sentido en manos de los hombres, quienes pueden servirse de ellos con propósitos diversos y orientar su saber, y el enorme poder que este porta, desde motivaciones que solo pueden expresarse, y buscar justificación, en letras y pensamientos. Por ello, a quien le interesa aprender a pensar metódica y

críticamente el orden de la sociedad en la que reside, o quien anhela no ser dominado y encadenado a formas de vivir centradas en la mera reproducción de lo que ya existe, o quien se afana por encontrar un modo de vivir con otros que sea creativo y bello, o le interesa comprender los infinitos matices de nuestro mundo y de las relaciones que con él podemos establecer, en una expresión, quien percibe que lo catastrófico sucedido bien podría no haber ocurrido e imagina que otro mundo es posible, encontrará siempre en las humanidades un territorio en el que habitar y desarrollar su deseo de saber.

Este ha sido el tema general sobre el que nos hemos abocado a reflexionar en la celebración del XV Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Bajo el título “El porvenir de las Humanidades en las Sociedades Iberoamericanas” la Universidad Pontificia Bolivariana de la ciudad de Medellín, Colombia, acogió, entre el 26 y el 28 de septiembre de 2017, a un gran número de investigadores de diversas especialidades, provenientes de varios países quienes en mesas de trabajo, conferencias y conversatorios expusieron sus propuestas y debatieron en torno al estatuto epistemológico actual de las humanidades y su encuentro necesario y permanente con las ciencias.

Para la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, que viene realizando bienalmente estos simposios internacionales desde 1991, y cuyo propósito fundamental es promover el desarrollo de la filosofía política en Iberoamérica facilitando el encuentro y la comunicación abierta y de un modo flexible entre diversos investigadores y estudiosos, es motivo de una enorme satisfacción el encontrarnos con este volumen que recoge los aportes fundamentales de este gran evento. Agradecemos a la Universidad Pontificia Bolivariana que, junto con ejercer como excelente anfitrión del XV Simposio, ha tenido a bien realizar la publicación de estas actas que sin duda serán una enorme contribución a la proyección social y cultural de estas reflexiones, objetivo que persigue también la labor que realizamos en nuestra Asociación.

Fernando Longas Uranga  
Asociación Iberoamericana de Filosofía Política  
[www.simposiosaiifp.cl](http://www.simposiosaiifp.cl)

## Agradecimientos

El estatuto epistemológico de las ciencias humanas ha sido una construcción que no se ha detenido desde el siglo XIX cuando se originó su discusión. No obstante, las condiciones históricas de su génesis han ido cambiando a lo largo de los siglos XX y el siglo XXI, haciéndose más complejo su lugar dentro del marco científico y su papel en las sociedades contemporáneas.

Hablar de crisis o ausencia de los discursos de las humanidades en los campos técnicos y prácticos del saber y el poder, no es suficiente para resaltar su importancia. Es necesario repensar su función en un proceso de autocrítica y de diálogo transdisciplinario con las ciencias sociales y políticas para proyectar su lugar dentro de otros saberes y en la sociedad.

El XV Simposio Iberoamericano de Filosofía Política abrió espacios teórico-prácticos para preguntarse por la función epistemológica y social de las humanidades en las sociedades iberoamericanas, tan necesitadas estas de autoreflexionarse y comprenderse.

La Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana agradece a la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política (AIIFP) por la confianza depositada para llevar a feliz término el Simposio, cuya temática central fue “El porvenir de las humanidades en las sociedades iberoamericanas”. De igual forma, agradece a todos los asistentes, quienes con su participación y aportes contribuyeron a fortalecer los aspectos misionales de la Asociación.

# 1. Dilemas ético-políticos del gobierno, la autonomía y la alteridad de la vida humana en las sociedades de control

## COORDINADORES:

**DR. CASTOR MARI MARTÍN BARTOLOMÉ RUIZ**

*UNIVERSIDAD UNISINOS, BRASIL*

**DR. CÉSAR CANDIOTTO**

*UNIVERSIDAD PUC-PARANÁ, BRASIL*

Las sociedades contemporáneas identificaron en la vida humana algo más que un valor moral, un valor económico. Por este motivo, desde el siglo XVII no han cesado de innovarse dispositivos de gestión económica de la vida humana, entendida como un mero elemento natural. Pero la vida humana, a diferencia de los otros elementos naturales vivos, tiene la potencialidad de decidir con autonomía, por ello los dispositivos gubernamentales de las sociedades contemporáneas se propusieron gobernar la libertad humana a través de la gestión estratégica de las “tendencias naturales” inherentes al ser humano. En otros casos, cuando las estrategias gubernamentales de la vida son insuficientes para administrarla con ductilidad, los Estados de derecho crearán formas jurídicas políticas de excepción, conexas con la razón de Estado, que se aplican, siempre, invocando una necesidad extrema que en unos casos es para salvaguardar la seguridad o en otros para defender unas vidas de otras, estas últimas consideradas peligrosas o amenazadoras.

La vida humana, cuando es reducida a un mero elemento natural, queda desprovista de una alteridad propia en relación con los otros elementos biológicos y por ello relegada a estrategias de objetivación utilitaria según los procesos de gestión. La negación de la alteridad humana posibilita que

la normalización de la racionalidad gubernamental inherente a la gestión económica de la vida humana, así como la legitimación de los dispositivos de excepción inherentes a la decisión soberana. La normalización legitimada del poder bipolar moderno de la soberanía y la gubernamentalidad trae consigo graves dilemas ético-políticos para la comprensión, existencia y sobrevivencia de la vida humana en nuestra coyuntura histórica. Estos dilemas han de ser comprendidos críticamente para poder delinear formas de acción o rutas de fuga a favor de la vida humana como algo más que un mero elemento natural.

Esta mesa propone acoger reflexiones críticas sobre los procesos de objetivación reduccionista, así como estudios sobre las formas de gubernamentalización de la vida humana y los procesos de normalización de su gestión como mero elemento natural. También, la mesa propone acoger estudios sobre los dispositivos de excepción utilizados, en nombre de la necesidad o por razones de seguridad, a través de los cuales la vida humana, tratada como mera vida desnuda, es capturada en espacios anómicos para conseguir un control más estricto de la misma. La mesa también propone acoger estudios en que la vida humana es pensada como una alteridad ética a partir de cuya perspectiva es posible repensar los criterios ético-políticos de la acción social en nuestro momento histórico.

## Ponencias:

- **¿Quién dispone de la violencia dispone también del poder?: un abordaje desde Hannah Arendt.**  
Daniel Buitrago. *Universitaria Agustiniana - Universidad de San Buenaventura*
- **Sujeto disciplinado, sujeto normalizado, sujeto subjetivado.**  
Camila Jiménez Guzmán. *Universitaria Agustiniana*

# ¿Quién dispone de la violencia dispone también del poder?: un abordaje desde Hannah Arendt

DANIEL BUITRAGO  
UNIVERSITARIA AGUSTINIANA-  
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

## Introducción

La discusión acerca de la relación entre la violencia y el poder tiene una larga trayectoria en la filosofía política. La guerra y otros métodos de fuerza como medios para la constitución y preservación del Estado o del poder se remontan a autores como Sun Tzu (544-496 a.C) y Nicolás Maquiavelo (1469-1527).

Sin embargo, Hobbes (1651) fue el primero en observar que el uso de la violencia y de los métodos violentos no es exclusivo de los príncipes y de las fuerzas militares; cualquier colectivo es susceptible de caer en un *estado de naturaleza* caracterizado por una guerra de *todos contra todos* si no se organiza y cede sus libertades a una autoridad mediante un *contrato social*.

Por otro lado, ante el encuentro de dos colectividades puede suceder que surjan y se consoliden relaciones de poder de una colectividad sobre otra, como las evidenciadas en los procesos de conquista y colonización de América y África, que poco tienen que ver con acuerdos colectivos, y que son denunciadas por Fanon (1961) quien vincula al colonialismo con “violencia en estado natural”. Estas dinámicas del colonialismo, junto con la intervención e imposición de políticas extranjeras llevaron a posturas aún más radicales como la de Mao Zedong quien llegó a concluir que “el poder

político sale del cañón de un arma” (1964), expresando una sensación general de temor que se tradujo en una carrera armamentista global actuando bajo la premisa fundamental de que “quien tiene las armas, tiene el poder”.

En la filosofía política contemporánea sin embargo, se han agregado cambios importantes en la concepción de la idea de poder que invita a revisar si la violencia sigue jugando el mismo papel en el poder. Uno de los aportes en este sentido es la descentralización del poder que postula Michel Foucault (2003); no se piensa ya en el poder como algo que *posee* una entidad que se asocia a un elemento central, se piensa como algo inherente a las relaciones humanas en sus diversos contextos: es decir, se piensa más bien en una *microfísica del poder*. Esto inmediatamente independiza el concepto de violencia del concepto de poder visto como poder político y permite pensar en una concepción más amplia y general de aquella: en una violencia ya no usada en la guerra para la conformación y preservación de un Estado, ya no en una violencia como método de descolonización, o como mero instrumento, sino en la violencia cotidiana: en la violencia inherente a las relaciones humanas en sus diversos contextos. Es así como se abre el campo de estudio para encontrar no solo una nueva definición de violencia, sino para caracterizar sus distintos tipos y manifestaciones, y la forma en cómo esta se relaciona con la concepción actual de poder. Es un campo de estudio de innegable relevancia en el contexto histórico-social actual, y que aun así ha sido poco explorado por la filosofía contemporánea. Al respecto Hannah Arendt (1970) afirma:

Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración (Arendt, 1970, p. 16).

Se hace pues necesario un estudio de la violencia *per se*, y aún más necesario un estudio de la relación entre la violencia y el poder, que disuelva confusiones, traslapes y ambigüedades en su distinción; y es que acontecimientos actuales han mostrado el mensaje de que el uso de la violencia puede llevar a cambios en consideraciones y en estatus políticos y sociales independientemente de su legitimidad. Así por ejemplo, las demostraciones

de violencia de grupos armados al margen de la ley en Colombia que han doblegado a la sociedad civil le han dado un posicionamiento de interlocutor político cuando antes era considerado simplemente como un actor ilegal y terrorista. En el ámbito internacional, el Estado Islámico mediante sus demostraciones de crueldad, barbarie y poder armamentístico gana cada día más adeptos, mayor consolidación y mayor territorio, invalidando las tesis canónicas de que los sucesos violentos eran simplemente una *transición*, tal como contrasta Arendt: “Hoy todas aquellas antiguas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política y sobre la violencia y el poder se han tornado inaplicables” (Arendt, 1967, p. 17). Mientras que Foucault (1997) se pregunta:

¿Podemos encontrar por el lado de la relación belicosa, por el lado del modelo de la guerra, por el lado del esquema de la lucha, de las luchas, un principio de inteligibilidad y análisis del poder político, descifrado, por lo tanto, en términos de guerra, luchas y enfrentamientos?, (p. 33).

Este cuestionamiento tiene que ver con su *hipótesis de Nietzsche*, en la que la relación de poder se ve como el enfrentamiento belicoso de las fuerzas (Foucault, 1997). Suponer entonces que quien posee los medios y la disposición de ejercer la mayor violencia posee también el poder, implica que la relación de poder se inclina a favor de quien logre concentrar la posibilidad de ejercer la mayor violencia. Esta afirmación parece tener una aceptación implícita en la sociedad actual y merece ser revisada por las consecuencias que devienen de quienes la toman como cierta. En este orden de ideas, podría incluso postularse una nueva hipótesis en la misma línea de Foucault cuando afirma que detrás de las relaciones de poder hay alguna forma de violencia.

## Violencia y poder

La violencia, como se mencionó anteriormente, es un fenómeno que ha sido rara vez estudiado por la Filosofía Contemporánea de manera independiente. Desde la Filosofía Política se ha relacionado con la guerra, con la fuerza, o ha sido vista como una caracterización de una práctica o tipo de discurso

que, por lo general, hace parte de una crítica que involucra el estudio del poder y sus relaciones. De una u otra manera, se ha visto principalmente como un medio, como algo al margen de los acontecimientos históricos o sucesos políticos y, en todo caso, no merecedor de un rol protagónico en las reflexiones filosóficas contemporáneas. Esta es la principal dificultad al tratar de delimitar un concepto de violencia para la Filosofía Política Contemporánea, de donde solo contados autores se han concedido un espacio para hablar de su concepción de la misma, esencialmente motivados por acontecimientos sociales y políticos de los siglos xx y xxi en donde han encontrado predominantes demostraciones de violencia y de lo que han considerado manifestaciones o tipos de ella; en una época en la que, se creía, se había superado la barbarie.

Con esta problemática en mente, se propone acudir a los planteamientos de una de las filósofas políticas más importantes del siglo xx para buscar dilucidar algunas de las situaciones expuestas en el marco de la violencia y el poder: Hannah Arendt. En esta ocasión el análisis se limitará a su obra *Sobre la violencia*.

Para Arendt (1970) la discusión acerca de la violencia parte de la guerra, ya que podría considerarse a esta última como antecesora de la primera, en el sentido en que históricamente ambas se han visto como medios para distintos cambios y acontecimientos colectivos. Para probar esto, Arendt llama la atención sobre la manera en cómo históricamente se ha tomado la relación entre guerra y política, y entre violencia y poder. Para explicar la primera conjunción invoca a Carl Von Clausewitz (1780-1831) de donde analiza su famosa tesis de que “la guerra es la continuación de la *politik*<sup>1</sup> por otros medios”. Para Clausewitz, la guerra es “un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga” (Clausewitz, 1832 citado por Arendt, 1967, p. 50). Sin embargo Arendt señala que, en primer lugar, no todas las guerras son susceptibles de prolongarse indefinidamente, en tanto que aquel bando con mayor poder armamentístico generaría tal destrucción que no habría ninguna *politik* que pudiera seguirse por nadie. Y en segundo lugar, parecería más razonable pensar que son precisamente

1 El término *politik* en alemán no solo hace referencia a las prácticas de gobierno, sino a sistemas normativos.



aquellos elementos, relaciones y estructuras de la *politik* los que permiten un crecimiento del sistema bélico. Es decir, para Arendt, es más bien la *politik* la que es una continuación de la guerra por otros medios<sup>2</sup>.

Para su segunda conjunción, Arendt toma el caso del desarrollo histórico del marxismo y de los movimientos de descolonización para mostrar cómo un proceso que se plantea eminentemente como un cambio de pensamiento y razonamiento filosófico se degeneró en violencia radical; Arendt se pregunta qué tiene que ver el paso del idealismo al materialismo y de la producción de sí mismo a través del *pensamiento* (Hegel) o del *trabajo* (Marx) con sentencias abiertamente represivas y violentas como la de Mao Zedong cuando afirma que “el poder procede del cañón de un arma” o la conformación de una “dictadura del proletariado” sugerida por Marx. Incluso el mismo Sartre, sostiene Arendt, cae en esta dinámica de traducir el pensamiento hegeliano-marxista como una evolución que requiere violencia cuando afirma que: “La violencia indomable (...) es el hombre recreándose a sí mismo y que a través de la loca furia es como los miserables de la Tierra pueden hacerse hombres” (Sartre, 1961, p. 22).<sup>3</sup>

Esto, señala Bartolomé (2014), hace parte de un proceso de *naturalización* de la violencia que se da mediante una legitimización revolucionaria de los métodos violentos para lograr el cambio social en los procesos políticos durante la segunda mitad del siglo xx. De esta manera, de acuerdo con el mismo autor, se puede afirmar que estos escritores coinciden en ver a la violencia como natural y constitutiva del poder, más aún viendo las relaciones de opresión como una suerte de violencia estructural que se legitima con el poder instituido (Bartolomé, 2014, p. 13); y de esta forma justificar el uso de la violencia como medio para la liberación de esta opresión.

Hannah Arendt insiste en que, desde diversos autores y teóricos políticos, la violencia siempre ha estado vinculada al poder o, en sus palabras, que “la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder” (Arendt, 1970, p. 48). Pero además es fundamental para la autora diferenciar estas

2 Este razonamiento también es compartido por Foucault (1997, p. 29).

3 Jean-Paul Sartre en el prólogo a *Los Condenados de la Tierra* (1961, citado por Arendt, 1970)

nociones, ya que, “nada, como veremos, resulta tan corriente como la combinación de violencia y poder” (Arendt, 1970, p. 64).

La autora empieza por destacar que estas dos nociones han sido tan cercanas, que inclusive hay un buen número de autores que definen la una en términos de la otra aunque en distinta medida. Tal es el caso de, por ejemplo, Charles Mills (1956) quien postula que “toda política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia” (Mills, 1956, p.72). O de Alexandre Passerin d’Entrèves (1967) cuando relaciona al poder con una “violencia mitigada”. Pero, ¿cómo entiende Hannah Arendt el poder en términos de la violencia? Para esto, la autora prueba distintas ideas del surgimiento y la naturaleza del poder y a continuación las lee bajo la mirada de la violencia. Si se parte por ejemplo de Voltaire, Max Weber, o más específicamente, Bertrand de Jouvenel (1945) para quien es “mandar y ser obedecido”, se conserva esencialmente la misma estructura con los componentes básicos de “mando” y “obediencia”. Esto es lo que Allen (2002) denomina la perspectiva del modelo “mando-obediencia” de Arendt en donde se asocia el ejercicio del poder a una imposición de la voluntad de un individuo sobre otro(s) y es netamente restrictivo, coercitivo y represivo en naturaleza. Además, su esencia descansa en la “efectividad del mando”. Es decir, en que se pueda dar el mando y que este sea obedecido por completo. En este punto surge un problema, ya que la “efectividad del mando” puede entenderse en términos instrumentales y degenerar en el uso de la violencia (fuerza) para garantizarla. En palabras de Arendt (1970):

Si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero (p. 51).

Es por tanto necesario, como lo señala la autora citando a d’Entrèves, determinar en qué se diferencian (si es que de hecho lo hacen) el poder y la “fuerza”, bajo el supuesto de que la fuerza legitimada “deja de ser fuerza”.

La legitimación de la fuerza está explicitada desde Hobbes (1651) y Bodin (1576) y se recurre a ella desde la definición misma de las formas de gobierno en los griegos ya que, como se recordará, estas se definen en

términos de *fuerza* gracias al sufijo *kratos*. De esta manera, las formas de gobierno basadas en la idea de dominio del “hombre sobre el hombre” son aquellas que permiten la fusión entre poder y violencia (como fuerza). Aun así existe la posibilidad de preguntarse: ¿está entonces la noción de obediencia necesariamente ligada a la sumisión mediante la fuerza? La posibilidad de salir de la encrucijada poder-fuerza-obediencia está en una revisión de la idea de obediencia, y preguntarse ¿es la fuerza el único medio para obtener obediencia? Una revisión histórica permite tomar los puntos de John Stuart Mill (1861) y Jean-Jaques Rousseau (1755), para los cuales la obediencia está directamente relacionada con la civilización; es una consecuencia directa de esta. Sin embargo, para Mill, a la obediencia la precede un ineludible choque de fuerzas opuestas: una que busca ejercer el poder y una que busca resistirse a este dominio. Arendt no está de acuerdo con esta idea; la filósofa no concibe que los impulsos humanos se reduzcan simplemente a ejercer poder o a resistirse al poder y que la base de un sistema tiránico sea siempre una “extrema pasividad” al sometimiento. Por el contrario, retoma aquellos sistemas basados en la idea de isonomía griega o *civitas* romana, en los que su principio básico de igualdad ante la ley permitía formular una sociedad no sometida a un sujeto, sino obediente a la ley (obediente en términos de apoyo a esta), una ley en principio acordada por todos y donde por lo tanto, ya no era necesaria la estructura mando-obediencia.

Arendt señala dos diferencias puntuales con este esquema; la primera es que el funcionamiento de la sociedad se basa en un apoyo a las normas acordadas e instituidas a partir de su consentimiento y convertidas en leyes e implementadas por las instituciones que han recibido el poder para ello (por parte de los mismos). La segunda es que esta obediencia (apoyo en este contexto) no es necesariamente incondicional, indiscutible e inmediato, como sí lo es en un acto violento.

## Conclusiones

Partiendo de aquí, Arendt infiere entonces que el apoyo del pueblo es el ingrediente fundamental para cualquier tipo de ejercicio del poder, incluso aquellos tan aparentemente dispares con la democracia como la monarquía

o la tiranía. Citando a Jouvenel: “El rey, que no es sino un individuo solitario, se halla más necesitado del apoyo general de la sociedad que cualquier otra forma de gobierno” (Arendt, 1970, pp. 56-57). Así pues, la explicitación de la condición necesaria de un consentimiento y apoyo por parte del pueblo con el gobierno y sus manifestaciones, mediante las leyes y sus instituciones, soluciona el problema de la necesidad de la vinculación fuerza-obediencia en la organización de una sociedad.

Aquí surge otra consecuencia importante, y es que debido a que el ejercicio del poder (de cualquier tipo) requiere del apoyo del colectivo, se podría preguntar por cantidades y sería razonable pensar que mientras mayor (en términos de cantidad o proporción) sea el apoyo, más efectivo será el ejercicio del poder. Esta es, según Arendt, una de las diferencias más importantes con la violencia, ya que esta no requiere de apoyo para su efectividad, sino más bien del ámbito de aplicación de sus instrumentos. En palabras de Arendt: “La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de uno contra todos” (Arendt, 1970, p. 57).

Siguiendo entonces este razonamiento, el poder se conforma con base en el apoyo manifiesto del colectivo, estableciéndose como el fundamento de todo gobierno, con independencia de los medios violentos utilizados. Esto quiere decir que la violencia, a diferencia del poder, no hace parte fundamental de la conformación de los gobiernos en principio. A pesar de esto, la autora reconoce que “Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos” (Arendt, 1970, p. 72).

Esto nos permite concluir frente a nuestra pregunta inicial: ¿quién dispone de la violencia dispone también del poder? Diciendo que el que dispone de la violencia dispone también del poder en tanto la colectividad así lo permita; ya que, como menciona Arendt, el poder es algo que se conforma y confía colectivamente. Por tanto, si es cierto que en cierto momento alguien “se toma el poder por medios violentos”, ha sido porque la sociedad así lo ha permitido.

Esta sentencia permite plantear diversos cuestionamientos frente a nuestro verdadero rol en las dinámicas sociales y políticas de nuestras propias colectividades; demostrando que nuestra participación activa en las

dinámicas del poder son mucho más fundamentales de lo que normalmente se piensa bajo la figura pasiva y distante del ciudadano común.

## Referencias

- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bartolomé, C. M. M. (2014). Power, violence and biopolitics: Dialogues (in)owed between H. Arendt and M. Foucault. *Veritas* 59(1), 10-37.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta.
- Fanon, F. (1958). *La Condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1997). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (2001). Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, 13-85.
- Bourdieu, P., & Claude-Passeron, J. (1976). *La Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Hobbes, T. (1651). *Leviatán*. Edición de 1981. Penguin Books.
- Zedong, M. (1986). *The Writings of Mao Zedong 1949-1976*. Nueva York: M.E. Sharp.

## Sujeto disciplinado, sujeto normalizado, sujeto subjetivado<sup>1</sup>

CAMILA JIMÉNEZ GUZMÁN  
UNIVERSITARIA AGUSTINIANA

### Introducción

A lo largo de los años la bibliografía foucaultiana ha sido revisada, analizada, categorizada y ampliamente trabajada. Dentro de este marco de estudio, una de las aproximaciones más comunes y mejor argumentadas es la de clasificar el pensamiento y la obra del autor a partir del método empleado en su desarrollo, empezando por la arqueología, luego la genealogía y la ética. Siguiendo esta línea, se agrupan las obras del pensador francés y se dan unos ejes centrales para cada etapa, la cuestión del saber, la cuestión del poder y la cuestión de la subjetivación, que para efectos de este documento serán abordadas aún más específicamente a partir del tipo de sociedades que pueden identificarse en cada etapa, la sociedad disciplinar, la sociedad de control y la sociedad soberana. Sin embargo, el objeto de este artículo no es estudiar los cambios en la estructura social, por el contrario, es identificar las formas de subjetivación del sujeto que se producen en cada una de estas sociedades, para determinar qué tipo de sujeto resulta de cada una de ellas.

Comúnmente se asocia a Foucault con el análisis del poder y las relaciones de poder, de hecho, muchos autores consideran el poder como eje

<sup>1</sup> Artículo resultado de la ampliación de un trabajo previamente realizado en torno al autor, Michel Foucault, y adaptado conforme la investigación realizada en el marco del proyecto INV-2017I-32 *Política y poder en Colombia: un análisis de las relaciones de poder político desde Foucault en la Sociedad Colombiana del S. XXI* financiado por la Universitaria Agustiniiana.

central y a partir de él establecen las conexiones conceptuales necesarias para explicar el trabajo del autor. Sin embargo, desde una lectura más concreta es posible identificar que a pesar de la importancia que tiene el poder, en las investigaciones del francés, no es realmente su tema principal de interés, la llegada al tema del poder es posterior al inicio de los trabajos de Foucault, y figura como un estudio al que “es conducido”, al que arriba como consecuencia de otros estudios y que le permitirá establecer relaciones significativas para la comprensión de su tema de interés, la construcción del sujeto.

Quisiera decir en primera instancia, cuál ha sido el propósito de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha sido el de analizar los fenómenos del poder, ni el de elaborar los fundamentos de tal análisis. En cambio, mi objetivo ha sido crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos (Foucault, 1988, p. 51).

Ahora bien, estudiar al sujeto en la obra de Foucault supone una empresa demasiado amplia para este documento, por lo cual se plantea una revisión de ciertas obras, entre ellas *Vigilar y castigar*, *El poder psiquiátrico* y *El sujeto y el poder*, a fin de identificar el contexto social, sea disciplinar, de control, o de soberanía, en el que emergen diferentes formas de subjetivación del sujeto, y a partir de las cuales se determina un tipo específico de sujeto. No obstante, en este punto es necesario definir en qué sentido se habla de la subjetivación, pues al considerarse como la forma de constitución del sujeto, Foucault distingue entre dos sentidos, el primero que asume la subjetivación como modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en los que el sujeto aparece como objeto; y el segundo, según el cual se relaciona la actividad del sujeto sobre sí mismo. En el desarrollo de esta propuesta se emplean ambos sentidos de la subjetivación, otorgando al primero una relación con la sociedad disciplinar y la sociedad de control, para luego evaluar el segundo desde la sociedad soberana.

Finalmente, y teniendo en cuenta los sentidos de la subjetivación, sería posible afirmar que toda forma de ella, independiente del escenario social particular en el que se desarrolle, debe ejercerse sobre los individuos, y la hipótesis que aquí se plantea es que ello se hace a través del poder, por lo cual es necesario revisar el rol del poder en el marco de la subjetivación. “Muy pronto me pareció que, mientras el sujeto humano está situado en relaciones de

producción y de significación, está igualmente situado en relaciones de poder” (Foucault, 1988, p. 52). En síntesis, lo que aquí se pretende es identificar los modos de subjetivación presentes en la sociedad disciplinar, la sociedad de control y la sociedad soberana, que, a través del ejercicio del poder, sobre el sujeto, definen un tipo particular de sujeto producto de cada escenario social.

## Entre la sociedad disciplinar y la sociedad de control

Suele cometerse el error de considerar que la propuesta de la sociedad disciplinar es equivalente a la de la sociedad de control, que la diferencia subyacente a ellas radica únicamente en la época y en los dispositivos empleados para ejercer el poder sobre los sujetos, pero ambas se definen como escenario de subjetivación, tienen la pretensión de generar sujetos favorables para el desarrollo y mantenimiento de la sociedad.

¿De dónde viene esta extraña práctica y el curioso proyecto de encerrar para corregir, que traen consigo los Códigos penales de la época moderna? ¿Una vieja herencia de las mazmorras de la Edad Media? Más bien una tecnología nueva: el desarrollo, del siglo XVI al XIX, de un verdadero conjunto de procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez “dóciles y útiles” (Foucault, 2002, p. 5).

Si bien la línea entre la sociedad disciplinar y la sociedad de control es bastante delgada, la diferencia se establece más allá del tiempo y los dispositivos, el propósito de cada una de estas caracterizaciones de la sociedad es diferente. La sociedad disciplinar tiene como propósito el cuerpo, disciplinar el cuerpo del sujeto y convertirlo en algo útil para la sociedad, partiendo del principio de producción y obedeciendo a unos ideales económicos que dan sustento a la sociedad. Por su parte, la sociedad de control se presenta como una evolución, si es correcto afirmarlo así, de la sociedad disciplinar, en tanto no se busca una obediencia del cuerpo, sino, por el contrario, una regulación del sujeto desde la ejecución de sus acciones, un control que se ejerce de forma invisible sobre la construcción de individuo y las formas en que este se somete voluntaria e ignorantemente a nuevos modelos de subjetivación.

La disciplina y el control son nociones, que, aunque relacionadas, independientes. Inicialmente en *Vigilar y castigar*, se evidencia cómo la disciplina se establece sobre lo físico en el sujeto, es decir, sobre el cuerpo, a través de prácticas como el castigo. Esta obra, de 1975, empieza por describir el suplicio de Damians al ser condenado por parricidio. La narración de esta práctica ofrece clara evidencia de cómo el castigo físico, la tortura y el espectáculo, se convierten en la herramienta que emplea la sociedad para sancionar a quienes delinquen y dejar claro el mensaje de las consecuencias que traen los actos delictivos. El dolor que se inflige a los condenados tiene el propósito de dejar marca, tanto para quienes lo sienten como para quienes lo observan. El castigo físico se convierte en la primera forma de disciplina que ejerce la sociedad disciplinar, corrige a través del compromiso de la integridad física, y moldea las conductas a través del miedo.

Sin embargo, hacia finales del siglo XVIII y comienzos de XIX, las prácticas disciplinarias se modifican significativamente. Con la redacción de nuevos códigos penales, el castigo físico sufre una variación, dejando de lado el sufrimiento físico y el dolor como prácticas de penalización, y buscando un castigo físico a partir de la suspensión de derechos, como, por ejemplo, la privación de la libertad. “Unos castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos y despojados de su fasto visible” (Foucault, 2002, p. 10).

Esta desviación en la forma de ejecutar el castigo, establece el nacimiento de la prisión y del escenario punitivo que juzga y penaliza los crímenes y actos delictivos a través de procesos de valoración jurídica. “El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien” (Foucault, 2002, p. 13). Aunque el cuerpo continúa siendo objeto del castigo, la instauración de un juicio contempla otros elementos propios del individuo, la voluntad, las circunstancias del acto, la apreciación que se tiene del delincuente, el conocimiento que el delincuente tiene de la ley, e incluso la condición médica/psíquica que pueda tener. Todos estos elementos terminan por calificar al individuo y definir los modos más adecuados para controlarlo.

Aquí se evidencia esa relación entre la sociedad disciplinar y la sociedad de control, pero para comprender el tipo de sujeto que cada una produce, es necesario elaborar más a fondo las nociones que las diferencian.

## La disciplina

En Foucault nos encontramos principalmente con dos usos del término “disciplina”: uno corresponde al orden del saber (forma discursiva de control de la producción de nuevos discursos) y otro al del poder (el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultados la singularización de los individuos) (Castro, 2011).

De acuerdo con esto, la disciplina representa una relación de saber – poder<sup>2</sup> que se ejerce de una u otra forma sobre el individuo. Por un lado, se ejerce desde el poder, mediante el uso de la fuerza y la generación de dolor. Esta forma de disciplina es ejercida principalmente sobre el cuerpo, busca primero quebrar el cuerpo del hombre para transformarlo en una máquina útil y posteriormente, alterar su condición mental al punto de ser un cuerpo completamente dócil. Por otro lado, y como complemento, la disciplina se ejerce desde los discursos, en el orden de lo epistémico<sup>3</sup> y busca la alienación del individuo a un paradigma discursivo particular, en tal caso el objeto de la disciplina no es más el cuerpo del sujeto, sino su mente.

Durante la edad media y hasta mediados del siglo XVIII, se entendió por disciplina el castigo. Toda acción en contravía de un constructo social establecido, en forma de ley o norma, debía ser castigada y dicho castigo debía ser público, no solo con el fin de corregir al individuo sino además de hacer

- 
- 2 La relación saber-poder en Foucault constituye un elemento fundamental de su trabajo. Esencialmente refiere que el poder y el saber se encuentran en una dinámica constante. El saber, en calidad de episteme, es expresado por un discurso particular que ejerce un poder sobre los individuos que lo componen y que lo escuchan. El saber puede, a través del ejercicio del poder, modificar, transformar y alterar conductas en los individuos. En ese sentido, el saber puede considerarse como una forma de subjetivación.
- 3 Desde los saberes.

de este un ejemplo para los demás, permitiendo configurar implícitamente la conducta de aquellos que se acercaban a observar. Aunque el sometimiento de los cuerpos al dolor y al suplicio representaban una forma inhumana de ejercer el poder, garantizaban el objetivo de reconfigurar la conducta de los sujetos para convertirlos en cuerpos dóciles y productivos. Constituyendo el castigo en una forma de subjetivación del sujeto.

Sin embargo, paulatinamente dichas prácticas fueron reconsideradas, buscando el mismo objetivo se pensó más que en un castigo eminentemente físico en uno que implicara la modificación sutil y poco perceptible de las propias conductas. La introducción del “cuerpo carcelario”<sup>4</sup>, permitió el desarrollo de dicha acción. El cuerpo carcelario busca corregir conductas poco deseables y “crear” sujetos caracterizados por conductas útiles y productivas para la sociedad. En ese contexto aparecen instituciones como las prisiones, los asilos, los internados entre otros, donde cada una busca atender y corregir una “deficiencia” particular en la conducta de los sujetos allí admitidos. La prisión busca corregir el acto delictivo, el asilo trata la locura y el internado reprende la ignorancia, pero dentro las acciones que se llevan a cabo, cada institución impone normas adicionales de conducta que, como normas, buscan regularizar la vida de los individuos sometidos a ella.

De acuerdo con Foucault, la imposición de una rutina de aseo, trabajo, reflexión y eventual descanso permite no solo la reconfiguración del hacer del individuo, sino también la participación activa de este dentro de procesos productivos en la sociedad.

La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y

<sup>4</sup> Las comillas son propias, cuando se hace referencia a un cuerpo carcelario no se habla exclusivamente de la prisión sino de toda institución que priva de la libertad al individuo con algún fin en particular, refiérase a la prisión, el asilo, el internado, etc. En adelante, debe considerarse la expresión como se ha presentado aquí.

cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta (Foucault, 2002).

Cuando Foucault habla de la fabricación de cuerpos dóciles se asume como primera institución la prisión, como aquella capaz de producirlos en forma rápida y efectiva, construyendo sujetos que con gran facilidad se convierten en parte del cuerpo productivo de la sociedad. Y es aquí donde aparece el control como dispositivo de normalización.

## El control

Habiendo desplazado el castigo como dispositivo disciplinar, y buscando la normalización del sujeto y de su conducta, durante el siglo XIX, las instituciones establecen el control como expresión del dispositivo disciplinar. El objetivo sigue siendo la producción de sujetos útiles a la sociedad, capaces de mantener su orden y estructura, pero los mecanismos se modifican con la intención de generar sujetos autoregulados, claro está que tal autoregulación es producto del ejercicio mismo del control. El panóptico es un ejemplo evidente de esto.

Es un tipo de poder que se ejerce sobre los individuos bajo la forma de vigilancia individual y continua, del control, del castigo y la recompensa, y bajo la forma de la corrección, es decir, de la formación y de la transformación de los individuos en función de ciertas normas (Castro, 2011, p. 80).

El panóptico es una estructura arquitectónica articulada en forma de anillo, donde toda la construcción se dispone en función de centro, desde donde se ejerce el control sobre los individuos insertos en la estructura, empleando la vigilancia como primer mecanismo que trabaja de forma constante y sin interrupción, generando en los individuos la sensación de ser examinado y registrado permanentemente. Las instituciones de esta época adoptaron dicha disposición como medio para regular la conducta de los individuos.

De ahí el efecto mayor del panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción (Foucault, 2002, p. 185).

Como se enunció anteriormente, la disciplina se ejerce en diversidad de instituciones y de la mano con el control buscan, fundamentalmente, la normalización del individuo. Según explica Castro (2011) las sociedades modernas ya no son solamente sociedades de disciplinización, sino también sociedades de normalización, pues se pretende la regulación de la vida de los individuos a partir de las normas impuestas por el mismo constructo social. Sin embargo, la norma termina por consolidarse como criterio de división de los individuos y cuando un individuo escapa a la norma a través de sus acciones, es categorizado, entre delincuente o criminal, loco, o ignorante, entre otras, obligando a la sociedad a intervenir, a través de las instituciones, para normalizar al individuo y regular su conducta al menos hasta el punto inicial donde puede hacer parte de la red social en la que se encuentra como base del aparato productivo de la misma. En ese sentido es posible considerar la norma como un segundo modo de subjetivación.

Nos convertimos en una sociedad esencialmente articulada en torno a la norma, lo que implica otro sistema de vigilancia, de control. Una visibilidad incesante, una clasificación permanente de los individuos, una jerarquización, una clasificación, el establecimiento de límites, una exigencia de diagnóstico (Castro, 2011, p. 282).

Sucede, por ejemplo, en el caso de la institución hospitalaria (asilo), cuyo propósito es establecer un orden disciplinario que permite la constitución del saber médico y el establecimiento de la operación terapéutica sobre individuos que han sido considerados como anormales<sup>5</sup>, cuyo discurso no se ajusta al discurso social imperante y cuya dinámica social resulta irregular e improductiva.

5 En forma literal asumiendo el anormal como aquel fuera de la norma.

En síntesis, la pretensión última de la disciplina y del control es entonces la normalización. “Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (Foucault, 2002).

## Sujeto disciplinado, sujeto normalizado

Al interior de las instituciones se establece una jerarquía definida que reduce al sujeto recluido al eslabón más bajo en la cadena de poder, como sujeto de poder inactivo. Independiente de la institución a la que se haga referencia, el sujeto será configurado a partir de las normas definidas por la institución, de la instrucción y la disciplina de quienes le tratan, y del control y la vigilancia ejercidos por la estructura misma.

Retomando el asilo, es posible identificar el funcionamiento de las relaciones de poder a través de la jerarquía establecida, el médico se sitúa por encima del enfermero y del enfermo, dominando sobre todo al enfermo; el enfermero se ve sometido a la norma del médico, pero se posiciona por encima del enfermo en tanto que dirige las acciones de este y lo somete a diferentes situaciones, en aras de su tratamiento. Existe también el guardia, encargado de vigilar a los enfermos, los enfermeros e incluso los médicos y velar por su seguridad, siendo él la representación de una forma de disciplina mucho más sutil y elaborada, que es la vigilancia.

El loco, quien ha sido recluido en el asilo dada su condición, como paciente, siempre será el sujeto que ha de ser obediente y leal, disciplinado respecto de su tratamiento y, por consiguiente, en términos de relación de poder sublevado. Básicamente funciona del modo en que funciona la familia, desde las técnicas de poder que dan las disciplinas.

Cuando Foucault menciona la familia en el escenario de la institución, lo hace desde dos frentes. El primero como institución soberana capaz de ejercer el poder y la disciplina sobre sus miembros, y el segundo como fuente que sostiene el aislamiento del individuo anormal, ej. el loco. Sin embargo, estas dos formas de actuar están relacionadas. En el marco de la soberanía familiar, la familia es quien define las normas y conductas adecuadas para su

funcionamiento, establece una jerarquía, normalmente dada por el orden de los nacimientos, y constituye una forma de disciplinización interna que viene permeada por las mismas técnicas de poder propias de las disciplinas. Teniendo en cuenta dicha estructura, la familia se convierte en “una microcasa de salud que controla la normalidad o anomalía del cuerpo y el alma” (Foucault, 2007, p. 143) y denuncia la necesidad de un individuo de ser refamiliarizado, es decir, cuando un miembro de la familia empieza a tener dificultades de orden conductual que alteran la estructura interna, es menester de la familia buscar los medios y adoptar las medidas necesarias para mantener el sistema de poder establecido. Acuden al asilo con el fin de recuperar individuos disciplinados, adaptados y conformes, que puedan someterse a cualquier esquema de soberanía, inicialmente el de la familia. Por ello en la familia reside también la obligación de identificar aquellos individuos “enfermos”.

Es preciso que encuentren locos, débiles mentales, cabezas duras, viciosos, y que los encuentren ustedes mismos, mediante el ejercicio, dentro de la soberanía familiar, de controles de tipo disciplinario. Y una vez que, en virtud de esa soberanía ahora disciplinizada, hayan encontrado en su propia casa locos, sus anormales, sus débiles mentales, sus cabezas duras, nosotros –dicen las disciplinas– los haremos pasar por el filtro de los dispositivos normalizadores y los devolveremos a ustedes, las familias, para vuestro mayor beneficio emocional. Los devolveremos conformes a vuestras necesidades, sin perjuicio, desde luego, de descontar nuestra ganancia (Foucault, 2007, p. 143).

De acuerdo con lo anterior, es posible decir que a través del establecimiento de normas, leyes y condiciones de desarrollo impuestas por las instituciones y estructuras sociales se producen sujetos disciplinados y normalizados. Disciplinados en tanto cuerpos de trabajo dóciles y productivos, y normalizados porque han interiorizado formas regulares de vivir y de funcionar en la sociedad. Sujetos alienados en el marco de una sociedad que busca la construcción de individuos homogéneos bajo un mismo propósito. El caso del loco, es el mismo caso del niño, del estudiante, y del prisionero, todos y cada uno de ellos sometidos a un proceso de normalización impuesto por el ejercicio de la disciplina en diferentes formas y desde diferentes instituciones. La pregunta gira entonces hacia la normalización misma, hemos visto hasta ahora que su propósito último es la

generación de cuerpos “dóciles” en cualquier ámbito, de modo que puedan suscribirse a una base de producción al interior de la sociedad, pero ¿qué hace la normalización, qué efectos tiene?

## Conclusiones

En primera instancia, la normalización es el objetivo del un dispositivo disciplinar que se constituye como un dispositivo de seguridad, es decir, una vez el sujeto ha sido normalizado, se ha reconfigurado su conducta para seguir las normas imperantes en la institución en la que se encuentra y en la sociedad de la que hace parte, garantiza la seguridad de la misma, pues sus acciones no afectarán en medida alguna en tanto se rigen por las normas impuestas. Y, ¿qué implica la reconfiguración de la conducta del individuo? La subjetivación del mismo.

Al hablar de subjetivación en la obra de Foucault, el concepto puede ser demasiado amplio, en efecto, una gran cantidad de intérpretes asumen que el problema de la subjetivación del sujeto es tal vez el centro de la obra de este pensador francés. Sin embargo, para efectos de este escrito solo se busca exponer una de las consideraciones de Foucault respecto de la subjetivación y los modos de esta:

[...] En el primer sentido, Foucault se refiere a los modos de subjetivación como modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder. [...] En esta historia es posible distinguir tres modos de subjetivación/objetivación de los seres humanos. [...] 2) Modos de objetivación del sujeto que se llevan a cabo en lo que Foucault denomina “prácticas que dividen”: el sujeto es dividido en sí mismo o dividido respecto de los otros. Por ejemplo, la separación entre el sujeto loco o enfermo y el sujeto sano, el criminal y el individuo bueno [...] (Castro, 2011).

Cuando Foucault hace referencia a que el sujeto ha sido subjetivado, se refiere entonces a diferentes modos de ello, sin embargo aquí se toma como referencia el sujeto subjetivado en tanto objetivado, que de cierto



modo ha sido no solo reconfigurado sino además categorizado, ha sido dividido del constructo social por considerarlo anormal (en cualquiera de sus consideraciones sea criminal, sea loco, entre otras) para ser ubicado en una institución que le permitirá volver a la normalidad pero a costo de su propia objetivación, es decir, a expensas de convertirse en objeto de la institución de la que ahora hace parte y de la sociedad que lo requiere como sujeto de producción, en otras palabras como objeto útil para la sociedad misma. La subjetivación/objetivación de la que ha sido objeto el sujeto distorsiona a su vez toda posibilidad de ejercicio del poder de su parte, es evidente que continúa haciendo parte de las relaciones de poder, pero ¿realmente lo ejerce? Atrevidamente diré ¡No! El poder se ejerce sobre él.

Entonces ¿cuál es el resultado? Un individuo que ha sido excluido de la sociedad, y ha sido remitido a una institución donde lo han disciplinado para devolverlo a la sociedad, normalizado, no es más que un sujeto subjetivado/objetivado. Consciente de sí dentro de la configuración instaurada en él y dentro de los parámetros de la norma imperante, consciente de sí como objeto del poder no como sujeto que puede ejercerlo. En conclusión, un sujeto disciplinado es un sujeto normalizado y en último término subjetivado.

## Referencias

- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2007). *El Poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## 2. El valor de lo inútil. Tensiones de poder entre las ciencias naturales y los saberes de la cultura

**COORDINADORES:**

**DR. FERNANDO LONGÁS**

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA

**DR. PAOLA GRAMAGLIA**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, ARGENTINA

**DR. JOSÉ JARA**

UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO, CHILE

El despliegue de lo que hoy reconocemos como saber real se apoya en buena medida sobre la base matemática de los conocimientos empíricos de la modernidad y de sus revolucionarias aplicaciones técnicas. A partir de allí se visibilizan además las dimensiones de lo social, económico y político, así como la diversidad de representaciones de lo real propias de la vida humana, que configuran las relaciones entre instancias de conocimiento con las de dominación y poder existentes en la sociedad, y que han adquirido gran relevancia en nuestro presente.

Esa realidad empírica recogida en las ciencias naturales, ha alcanzado una extensión puesta de manifiesto mediante el sólido criterio de la utilidad. Por esta vía, el campo de los saberes sociales frecuentemente ha sido invadido al imponérsele prescripciones y orientaciones prácticas, provenientes del conocimiento adquirido de las regularidades en que se expresan los fenómenos naturales. Se accede así a una cierta dictadura del beneficio, avalada por la productividad, el crecimiento de la riqueza, el desarrollo de la técnica y del consumo, que acaba desplazando el área de legitimación de lo que en palabras de Weber cabría reconocer como los “saberes de la cultura”.

La jerarquización de los saberes y la organización de su enseñanza, marcados por esta lógica del beneficio, abren el amplio espacio intelectual de las relaciones entre saber y poder sobre el que esta mesa se propone reflexionar. El requisito básico para incorporarse a los distintos flancos de abordaje a ella, es que se asienten en problemas y exigencias operantes en nuestro presente, lo que incluye también, en la perspectiva de nuestros simposios, los estudios postcoloniales y decoloniales desarrollados en América Latina en las últimas décadas. Sus expectativas pueden ir desde el afán de profundizar en diagnósticos, ofrecer propuestas o enunciar reinterpretaciones de los conceptos y cuestiones puestas allí en juego. Así, a modo de ejemplo, desde una perspectiva epistemológica, frente a las relaciones entre saber y poder, cabría examinar la posibilidad de acceder a formas de objetividad en el discurso de los saberes de la cultura, o bien a disponer de formas de legitimación de conceptos cuyos significados desbordan el dato empírico.

Desde una perspectiva política, cabría preguntarse por las relaciones entre las formas jurídicas del poder y los saberes sobre los que se sustenta; o bien, sobre los supuestos de validez de binomios tales como los de verdad y poder, libertad y derecho, ideología y dominación, universidad y empresa, entre otros. Desde una perspectiva ética, siempre a modo de ejemplo, cabría discutir acerca de la pertinencia de juicios de valor sustentados en el efecto beneficio de nuestras acciones, o sobre el alcance y sentido que puedan tener saberes no productivos o artísticos en relación con la organización y reproducción de la vida social.

### Ponencias:

- **Verdad y poder: un juego que seduce.**  
*Javier Aliste Barrios. Universidad de Valladolid*
- **La enseñanza de las ciencias naturales en la escuela y su transición a la formación profesional: ¿Un asunto de lenguaje cultural hacia el utilitarismo de la naturaleza?**  
*Jorge Iván Jiménez García. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **Libertad de prensa a través de la teoría de la democracia: modelos y consecuencias.**  
*Rubén Marciel Pariente. Universidad Pompeu Fabra*

- **Política del caos en el pensamiento epistémico caribeño de Antonio Benítez Rojo.**  
*Camilo Morón Castro. Universidad del Atlántico*  
*Iván Darío Moreno Acero. Universidad de la Sabana*
- **Autonomía y locura civil: terreno para disputar desde las ciencias sociales y las humanidades.**  
*Rubén Nilo. Universidad Santo Tomás (Chile)*
- **Potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil.**  
*Iván Torres Apablaza. Universidad de Chile*

## Verdad y poder: un juego que seduce

JAVIER ALISTE BARRIOS  
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

### Introducción

¿Qué es la medicina? En nuestras modernas sociedades occidentales, la medicina es sin duda una de las ciencias más importantes, la ciencia de la vida, del seguir vivo, y no solo vivo, sino también sano. La medicina se enfrenta a la enfermedad y la muerte. Como tal, es también una de las ciencias que gozan de mayor estatus en occidente.

Pero la medicina es también un saber, un saber instrumental. La medicina fija sus definiciones sobre salud y enfermedad y opera con base en ellas. Así, un médico que se encuentra ante un sujeto (sea ante un cuerpo, la medicina orgánica, sea ante una mente, la medicina mental) es perfectamente capaz de discernir si se encuentra ante un sujeto sano o un sujeto enfermo. Ante el sujeto enfermo, el médico sabe qué debe hacer para devolverle la salud. Es cierto que algunas enfermedades no pueden curarse, las enfermedades terminales y las crónicas. Sin duda en el pasado enfermedades que resultan ridículas en nuestros días pudieron ser terminales antes de inventarse los antibióticos.

Por tanto, la medicina se produce como un saber a la vez abierto y cerrado. Abierto, porque es innegable que la medicina cambia, se contradice, avanza— descubre enfermedades o tratamientos nuevos—. Pero a la vez cerrado, ya que, aunque de fondo haya una investigación, un cuestionamiento, cada paradigma médico de cada época funciona como si fuera un saber objetivo, absoluto e inamovible. Así, aunque haya un cuestionamiento de ciertos procedimientos de la medicina, o de si algunas enfermedades lo son,

la medicina institucional sigue operando de la misma forma, su actuar diario no se paraliza por un cuestionamiento de fondo, aunque este pida paralizar una acción médica por un riesgo de daño futuro. Tanto es así, que la medicina llega a operar con procedimientos que no se han demostrado eficaces y los cuales se creen perjudiciales hasta que se demuestra que son perjudiciales. La lobotomía nunca demostró ser un tratamiento eficaz para la locura, pero aun así se instauró en la medicina institucional del siglo xx, que recompensó a su creador con el premio Nobel de Medicina (Egas Moniz).

Pretendemos por tanto aquí alejarnos de la visión de la medicina como una ciencia natural, una ciencia desinteresada en el saber acerca del hombre. Intentaremos poner encima de la mesa, a modo de hipótesis, una visión de la medicina como un saber instrumental, un mecanismo de saber-poder que sirve de instrumento de control en las modernas sociedades occidentales. Quizá el instrumento de control más efectivo y más importante de nuestras sociedades.

La medicina se ocupa de la salud. La salud se define negativamente como lo no enfermo, y la enfermedad es, en teoría, aquello incompatible con la vida. El concepto de enfermedad se extiende más allá de aquello que procura la muerte. La enfermedad no es solo lo incompatible con la vida biológica, sino lo incompatible con la vida cultural. La medicina es tanto una ciencia natural como un saber cultural. No solo un cáncer terminal es una enfermedad, también lo es una lesión de por vida que nos impide trabajar. También se consideran enfermos ciertos comportamientos incompatibles con las normas sociales, tales como la locura o las discapacidades mentales. Por tanto, la medicina fija culturalmente —al menos en parte— su definición sobre la salud, definición íntimamente relacionada con el modo de vida de una sociedad con su cultura.

De ahí que podamos lanzar esta hipótesis. Un sujeto sano es un sujeto capaz de desarrollar su papel en la sociedad, no solo un sujeto vivo. Si la salud se define en función de las necesidades del sistema, entonces la medicina es un instrumento de control social que se ocupa de que los sujetos estén sanos, esto es, no solo que puedan vivir, sino que puedan vivir en una sociedad determinada. La medicina como un mecanismo de saber-poder que controla a los sujetos en sus dos dimensiones, en su dimensión real (el cuerpo, medicina orgánica), y en su dimensión simbólica (mente,

medicina mental). La medicina se encarga de la prevención y erradicación de la enfermedad, su cometido es la *higiene pública*.

## Analogía entre sacerdocio y medicina

Un análisis de las prácticas médicas puede revelar el parecido de estas con algunas prácticas sacerdotales que se daban en el pasado para el control de los sujetos. Hay en concreto tres prácticas médicas que se asumen de manera análoga a como se desarrollaban durante la época del control sacerdotal. En *tecnologías del yo y otros textos afines*, Foucault (2012) hace un recorrido por dichas prácticas sacerdotales, analizando sus procedimientos de control y haciendo notar cómo la medicina institucional ha sustituido al sacerdocio en estas prácticas de control. La medicina es el sacerdocio de la burguesía.

En primer lugar, el examen de conciencia. Tanto en la confesión al sacerdote como en la consulta al médico, lo primero de todo es responder a las preguntas del docto. Tanto el sacerdote como el médico tienen el derecho de recorrer los pensamientos más oscuros, puesto que es necesario conocer a fondo a aquel a quien voy a dirigir. Un conocimiento profundo e individualizado, un conocimiento preciso de cada oveja del rebaño. Cualquier detalle puede revelar la desviación del alma, o bien la enfermedad orgánica o mental. Por ello es necesario conocer hasta los más íntimos detalles, aquellos secretos que guardamos contra todos, salvo contra ellos. Delante del sacerdote y el médico, hablamos. No paramos de hablar ¿cómo es esto posible?

Desde luego que el examen de conciencia no tendría ningún éxito si no hubiera una condición clave para que el sujeto hable: la seguridad de la discreción absoluta a través del secreto de confesión y el secreto profesional. Por supuesto, nadie regalaría sus palabras más ocultas sin una garantía real de la confidencialidad de aquel que escucha. Traicionar tanto el secreto de confesión como el secreto profesional es uno de los hechos más graves que puede cometer un miembro de cualquiera de estos dos grupos. Es imprescindible la confianza en la confidencialidad para desvelar todos los secretos que albergan la cabeza de quien se sienta en la consulta o se arrodilla ante el confesionario.

El secreto y el examen de conciencia son los pasos previos para la dirección de conciencia. Es necesario saber lo que la gente hace para decirle que no lo haga. Las directrices generales no dan cuenta de los problemas reales a los que nos enfrentamos los hombres cada día por la desgracia de vivir juntos. Es necesario saber cómo se desvía cada alma en particular, como se estropea cada cuerpo o cada mente en concreto, para decirle a cada oveja qué camino debe tomar para volver al redil.

Examen de conciencia: del cual se espera sinceridad porque se garantiza confidencialidad, para escuchar el mal de cada uno, y dirección de conciencia para reconducirlos hacia el *bien de todos*, esto es, hacia el orden, hacia la normalidad que mantiene dicho orden.

Se trata de un sistema de control continuo e individualizado, un sistema de control a la vez visible e invisible. Invisible porque estamos convencidos de la bondad del médico. El médico es aquel profesional desinteresado que se dedica a restaurar la salud y prevenir la enfermedad. No pensamos que las órdenes del médico, a las cuales llamamos consejos, tengan un fin ulterior que responda a los intereses de un sistema, sino que los vemos como necesarios únicamente para conservar la salud del sujeto (y ya hemos dicho que la salud se define en función de ciertos intereses sociales).

A la vez el control más visible, puesto que gustosamente nos rendimos a ellos, dispuestos a obedecer cada palabra que salga de su boca sin cuestionarla. Incluso el soldado que obedece ciegamente a su sargento tiene una opinión, un pensamiento acerca de la orden que está ejecutando. Cuando el médico ordena no. No hay cuestionamiento. *Tome esto tres veces al día durante dos semanas*; cuando un médico dice algo así, el paciente no suele preguntar cosas como por qué, qué es eso, existen otros tratamientos, ni siquiera qué efectos secundarios tiene. Simplemente agradecemos al médico su sabiduría y con fe ciega confiamos en que su palabra se haga verbo.

Por supuesto esto no quiere decir que la medicina nos haya dado nada bueno. Cierto que ha salvado muchas vidas y ha facilitado muchas otras. Yo mismo acudo al médico si me rompo una pierna. La cuestión que se debate aquí no es si la medicina es buena o mala, la cuestión que queremos plantear es si la medicina occidental, tal como la conocemos, sobre todo

a partir de finales del siglo XIX, ha sido y continúa siendo uno más de los mecanismos de control de las modernas sociedades. Se trata de plantear la misma cuestión que ya nos es familiar con la educación. No discutimos si la educación es buena, puesto que es un problema demasiado abstracto incluso para que nos resulte absurdo plantearse. Discutimos si un tipo de educación (el modelo occidental por ejemplo) tiene como misión liberar a los ciudadanos o hacerlos más dóciles instaurándoles desde pequeños respuestas a preguntas que nunca dejaron de plantearse.

En resumen, los médicos han sustituido a los sacerdotes en la ardua tarea del control social en el día a día, en la cotidianidad de la vida social. Qué comemos, como dormimos, nuestros hábitos sexuales; de igual forma que el sacerdote tenía las directrices para una vida santa, que nos alejara del pecado, el médico conoce las directrices de una vida sana, que nos aleja de la enfermedad.

Existen más analogías entre la profesión médica y la sacerdotal. Una curiosa analogía es la que establece Thomas Szasz (2006) en su libro *La fabricación de la locura*, en el que plantea un estudio comparativo entre la estigmatización de las brujas y la estigmatización de los locos. Analiza los procedimientos de la Inquisición en la caza de brujas y los compara con los procedimientos de la psiquiatría institucional en la diagnosis del loco.

La obra de Szasz es un minucioso análisis que establece un paralelismo entre la Inquisición y la Psiquiatría institucional, la primera como productora de las brujas y la segunda como productora del loco —así como un paralelismo entre la situación de las brujas y los enfermos mentales—. Analiza cómo la forma de identificación y demostración de una mujer como bruja y la forma de identificación y demostración de que un sujeto es un enfermo mental son procedimientos análogos salvando las distancias del tiempo que los separa. Existen tres pruebas para la identificación tanto del loco como de la bruja, cada una de ellas suficiente por sí misma para validar la identificación, y en todas, tanto para la bruja como para el loco, el sujeto es condenado en el momento que es acusado.

La primera es la confesión. En la identificación de las brujas, daba igual cómo se consiguiera dicha confesión. Torturar a una mujer hasta su

confesión se consideraba una prueba válida y suficiente para considerarla una bruja y ajusticiarla. Que la confesión se extrajera mediante métodos de coacción que harían confesar cualquier crimen al más santo no impedía que la prueba fuera aceptada. En la identificación de los locos, ocurre algo análogo. Desde luego no se tortura a los pacientes para obtener una confesión, pero esta no es necesaria. El psiquiatra obtiene su diagnóstico de la interpretación que hace de las afirmaciones de su paciente. Si el loco admite estar loco, ahí está su confesión, si el loco no admite su locura, esto no hace más que ser un síntoma de su irracionalidad, lo cual confirma aquella. Por tanto, cuando un sujeto aparece ante un psiquiatra para que éste lo califique o no como enfermo mental, el resultado de la consulta escapa completamente al control del sujeto, de igual forma que escapaba totalmente al control de las brujas la decisión de si realmente lo eran.

La segunda de esas pruebas es la búsqueda de marcas. En la identificación de las brujas, cualquier mancha, lunar, verruga, etc., era considerado como una marca de brujería y validaba la identificación de la mujer como bruja. Una vez se acusaba a una mujer de bruja, cualquier pequeña impureza o anomalía de su cuerpo servía para confirmar dicha acusación. De igual forma, el loco es condenado desde que es acusado. Como el psiquiatra interpreta las palabras del sujeto acusado como loco con la libertad que le otorga su estatus de médico, el psiquiatra tiene la capacidad de confirmar su acusación cualesquiera que sean las palabras que surjan de la boca del sujeto acusado. Tanto en la identificación del loco como en la identificación de la bruja, la confirmación mediante la búsqueda de marcas condena al acusado antes de la prueba, puesto que cualquier marca es válida para confirmar la brujería o la locura.

La tercera de las pruebas para la identificación de las brujas era la llamada *ordalía del agua*. Se trataba de tirar a la acusada de bruja al agua atada de pies y manos, otra prueba en la que ocurriera lo que ocurriera la acusada ya estaba condenada de antemano. Si la mujer se salvaba era una bruja, y era quemada en la hoguera, y si se ahogaba, ya estaba ajusticiada, aunque no fuera culpable. Thomas Szasz (2006) compara esta experiencia con las pruebas psiquiátricas, en las cuales la interpretación del psiquiatra es la que indica el resultado de la prueba. Por tanto, haga lo que haga el acusado de

loco, escriba lo que escriba, responda lo que responda, puede ser condenado por el psiquiatra como loco, y encerrado —se salve o se ahogue— estaba condenado desde su acusación.

## Conclusiones

Hemos intentado suscitar otra forma de acercarse a la medicina, como mecanismo de saber-poder que sirve de instrumento de control. Hemos sugerido que las funciones y procedimientos médicos se parecen sospechosamente a los sacerdotales, citando a vista de pájaro los análisis que Foucault y Szasz hacen en *Tecnologías del yo y otros textos afines* y *La fabricación de la locura*, respectivamente.

Para finalizar nos gustaría enunciar una hipótesis que desarrolla Foucault en su *Historia de la locura*, sobre todo en su primer volumen *La voluntad de saber*. ¿Cómo se hace la medicina con la misión del control social? La sexualidad es el ámbito por el cual la medicina sustituye a la justicia penal en el control social, rebautizándolo como *higiene pública*.

Pero para controlar las prácticas sexuales es necesario sacarlas a la luz, alejarlas del secreto. Se naturalizan las conductas sexuales consideradas irregulares a través de la enfermedad, y en especial a través de la enfermedad mental. La sexualidad, como ámbito de la medicina, se camufla como ciencia natural, siendo un saber cultural. La naturalización del sexo hace que haya conductas sexuales sanas y conductas sexuales enfermas, pero todas naturales —no olvidemos que una enfermedad como un virus o un cáncer es también natural—. El discurso de la sexualidad intenta camuflar como científica la norma médica, que siempre estuvo supeditada a la norma moral, y esto sucede dirigiendo su mirada sobre todo a las ‘aberraciones o perversiones sexuales’.

La medicina camufla como ciencia su misión de control social. ¿Cómo justifica su intromisión en ámbitos tan íntimos como la sexualidad? Relacionando las irregularidades sexuales, que llamará perversiones, con la locura. No son tanto las enfermedades de transmisión sexual —que también—

las que permiten a la medicina camuflar como norma médica lo que es norma moral, sino que es sobre todo a través de la psiquiatría, que acaba relacionando procesos de locura con irregularidades sexuales.

A través de definir un comportamiento sexual correcto, que girará en torno a la familia burguesa monógama y biparental, se pueden definir las aberraciones sexuales. Estas aberraciones pasan a considerarse o bien resultado de la locura, o bien productoras de la misma. Y puesto que la locura se considera una enfermedad, es un problema de salud, y puesto que es un problema social, puesto que el loco causa problemas en la sociedad, es un problema de salud social, de salud pública, es decir, un problema de *higiene pública*.

Hemos intentado mostrar aquí, sólo enunciándolo, tres ideas clave que se relacionan entre sí. En primer lugar, que la medicina es un mecanismo de poder-saber que sirve de instrumento de control en las modernas sociedades occidentales. En segundo lugar, que muchas prácticas y procedimientos de control utilizados por el sacerdocio son asumidos por la medicina moderna con la victoria de la burguesía. Y, en tercer lugar, que es a través de relacionar aberraciones sexuales y enfermedad mental como la medicina adquiere un estatus de ciencia que camufla la norma moral como norma médica, y le permite dedicarse al control social gracias a rebautizarlo como *higiene pública*.

## Referencias

- Foucault, M. (2012). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica.  
 Foucault, M. (2016). *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.  
 Szasz, T. (2006). *La fabricación de la locura: estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*. Barcelona: Editorial Kairós.

## La enseñanza de las ciencias naturales en la escuela y su transición a la formación profesional: ¿un asunto de lenguaje cultural hacia el utilitarismo de la naturaleza?

JORGE IVÁN JIMÉNEZ GARCÍA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

La enseñanza de las ciencias naturales ha pasado por diferentes matices a través de la historia. Desde la comprensión del entorno en lo fenomenológico, lo maravilloso del asombro que encarna la naturaleza, lo sistémico vivencial, lo teórico y lo memorístico, sin dejar de lado lo propedéutico como medio para que el estudiante se proyecte hacia la profesionalización en alguna disciplina afín. Mucho más cuando se mira a la luz de los lineamientos curriculares y se advierte que uno de los propósitos principales del área es la lectura de realidades en pro de la administración de recursos y la sostenibilidad, léase, protección del entorno. Al final no termina por darse ni lo uno ni lo otro.

En términos de ciudadano, la esperada formación no es asimilada y por tanto, no reflejada en actitudes. Esto es fácilmente evidenciable en el comportamiento y respuesta académica que muestran los estudiantes al hacer su ingreso a los primeros semestres de universidad. No se cuenta con bagaje ni teórico ni científico ni de asombro ni de actitud. Ninguno que denote lo visto y estudiado en once años de escuela. Los resultados de la tesis de

Maestría “*La transición de la Educación Secundaria a la Educación Terciaria, desde la perspectiva del estudiante ¿camino al fracaso escolar?*”, adelantada en la Universidad Pontificia Bolivariana en el año 2016 por el autor de esta ponencia, ha permitido evidenciar la ruptura que como *continuum* presenta el sistema educativo colombiano.

En el caso específico de esta ponencia, y como análisis adicional al objeto de la tesis en mención, el autor ha podido recopilar desde su experiencia como Licenciado en ciencias naturales, sumada a diversos testimonios recopilados de sus estudiantes, algunas realidades, diríamos, tensiones, presentes en los estudiantes que transitan del bachillerato a la universidad, en términos de preconceptos requeridos para enfrentar la exigente formación académica profesional, precisamente en ciencias naturales. En la generalidad de los casos, lo propedéutico de la física, la química, la biología, la ecología y la educación ambiental, brillan por su ausencia. Contadas excepciones se hallan en las aulas de primer semestre. Paradójicamente a los años invertidos en el estudio de estas asignaturas en la escuela, la tendencia sigue siendo a acentuar los esfuerzos en estudios preuniversitarios y pre-pruebas Saber en los grados diez y once, en la búsqueda de mejores marcas y estándares, no en la asimilación real de conceptos. Datos memorísticos que, al exigir su aplicabilidad en lo práctico, en contexto, de poco o nada ayudan. Vale la pena preguntarse entonces, ¿cuál está siendo y cuál debería ser el papel de la escuela en la formación temprana de capacidades intelectuales que respondan a las exigencias de la formación científica profesional?, ¿cómo contrarrestar los fenómenos culturales que tienden a convertir la escuela en mera proyección de sustento económico en detrimento de lo intelectual?

### Las ciencias naturales en la escuela: algunas tensiones en la Educación Superior

Los principios históricos de la educación estuvieron enmarcados en la adquisición y desarrollo de habilidades lecto-escriturales y de cálculos matemáticos elementales. Es decir, en alfabetización en su pura expresión. Se daba por supuesto que, con estas herramientas, cualquier individuo estaría en condiciones de forjarse un mejor futuro, de hecho, alguna porción de la

población, principalmente campesina, sigue dependiendo en la cotidianidad de estas herramientas básicas. Sin embargo y con el paso de los años y la creciente demanda de exigencias sociales por una mayor y mejor cualificación intelectual, nuevos campos de estudio han venido agregándose en la búsqueda de seres más competitivos para un mercado laboral que emplea la cualificación como estrategia de acceso a más y mejores oportunidades. Esto, por supuesto, acompañado de la correspondiente demanda de formación académica técnica, tecnológica o profesional, lo cual, a su vez, ha implicado que desde la formación escolar básica, sean incorporadas nuevas asignaturas que aporten a la lectura de realidades en diferentes ámbitos de la vida real. Los estudios sociales, las artes, la literatura, las lenguas y las ciencias naturales, entre otras, han venido apareciendo en el ámbito escolar en las últimas décadas, para hacer su aporte al enriquecimiento del acervo cultural e intelectual.

El permanente diseño de currículos cuyos contenidos brinden, además, perspectivas de ocupación laboral a futuro, marcan la relación escuela alumno desde lo propedéutico. Se da por supuesto que, a lo largo de la contextualización de los estudiantes en la etapa escolar, adquieren la información y la formación necesarias y suficientes, para que, al terminarla, estén en condiciones de hacer una elección que les favorezca ubicarse de manera asertiva en una carrera universitaria contando, para ello, con un entrenamiento preliminar, unos preconceptos y algunos prejuicios. Al menos así se encuentra dispuesto en la legislación colombiana y en los decretos y disposiciones reglamentarias que la ordenan. Nuestro sistema educativo se muestra dividido en tres claros ámbitos: la Educación Básica, que va de preescolar a noveno, la Educación Media, que abarca los grados décimo y undécimo y la Educación Superior, o de formación profesional en pregrado y posgrado. Cada escenario tiene su propia regulación con la pretensión de garantizar que la previa sea continuación y preparación para la siguiente. Si bien esto es posible de evidenciarse en el colegio, en donde se guardan las características y proporciones regidas por un mismo control, el paso a la universidad presenta variaciones que permiten comprender la presencia de dos *mundos* diferentes<sup>1</sup>.

1 Véase Ley 115, Ley 30, Decreto 1860, Lineamientos Curriculares, Estándares Básicos de Competencias y Derechos Básicos de Aprendizaje, por citar los más relevantes.

Estos *mundos* dejan entrever otra realidad. Si bien el sistema educativo es concebido con estos fines idealistas, los individuos y elementos que lo conforman presentan tantas diversidades y particularidades como en número son los actores, haciendo que cada circunstancia se impregne de las individualidades propias de quienes intervienen. Así que lo dispuesto en las reglamentaciones y en los programas, específicamente en lo que atañe a los propósitos y fines de los mismos, termina por estar supeditado a lo que el responsable del área asuma como pertinente. Se enseña lo que el directivo escolar o el docente consideren apropiado para el tiempo dispuesto, las características de los estudiantes o el devenir de la época, amparado, en la flexibilidad que el programa mismo le brinda. Se ha asumido la tendencia a concebir lo *básico* en la educación, no como lo fundante, como lo más importante, sino como lo elemental, lo mínimo.

En el caso específico de las ciencias naturales, estas tradicionalmente han sido para la escuela un escenario clave para la formación de diferentes capacidades y competencias en los estudiantes de todos los grados. A ellas se le indilgan los mejores momentos del año en el ámbito de la vida escolar y académica. La combinación de las cuatro áreas (biología, física, química y ecología) hacen de ellas un excelente fortín para propiciar momentos coyunturales en la cotidianidad. No es posible concebir un escenario educativo en el que no se lleve a cabo una Feria de la Ciencia y la Tecnología, o numerosas celebraciones ambientales a lo largo del año (día de la tierra, del agua, del árbol, del ambiente, etc.). Mucho menos el que sea el área ideal para cualquier intento de integración curricular; la razón más elemental podría ser la imposibilidad de desprender al hombre del resto de la naturaleza. Con esto quiero manifestar el malestar que me causa al reconocer en la escuela el primer escenario en donde nos empeñamos por hacer comprender que nosotros y la naturaleza somos entes diferentes y que nos compete proteger lo que llamamos medio ambiente a fin de garantizar la prolongación de nuestra existencia y la herencia que le dejaremos a las futuras generaciones.

La comprensión de la enseñanza de las ciencias naturales en la escuela ha pasado por diferentes matices a través de la historia de la educación. La ciencia como camino para explicar y comprender el mundo; la historia del hombre como usuario de los recursos naturales en el dominio del suelo, de la intemperie, del fuego y la invención de la rueda. Se han considerado estos



cuatro elementos como los esenciales y que deberían cimentar la conciencia de los individuos en referencia a su papel en la naturaleza. Adicionalmente, el reconocimiento del entorno y de la interacción de los seres vivos y no vivos en el individuo mismo como integrante del entorno, la identificación de las posibilidades de obtención de recursos para la supervivencia humana, la ubicación del papel que juegan los humanos en torno a la transformación, administración y conservación de los recursos y con todo ello, la identificación de posibles nichos laborales u ocupacionales que apunten a cumplir las funciones anteriores. Elementos, que en perspectiva de la academia, brindan posibilidades de ser estudiados desde la comprensión del entorno en cuanto a lo fenomenológico, lo maravilloso del asombro que encarna la naturaleza, lo sistémico vivencial, hasta lo teórico y memorístico, sin dejar de lado lo propedéutico, todo planteado desde el concepto de “mundo de la vida” del filósofo Edmund Husserl (2008), la conservación y desarrollo de esa capacidad de asombro. Una visión así planteada debería hacer que la enseñanza de las ciencias naturales sea, entonces, un medio para que el estudiante se proyecte hacia la profesionalización en alguna disciplina afín a sus intereses propios o creados por el medio.

Sin embargo, al observar el devenir del proceso enseñanza aprendizaje de estas ciencias en el contexto escolar y teniendo como punto de partida lo que se ha dispuesto desde la legislación para el ordenamiento del sistema educativo en términos de currículo, lineamientos, estándares de competencias y derechos básicos de aprendizaje, el acontecer en el aula de clase dista mucho de lo que se espera el estudiante adquiera como aprehensión para su vida personal. El marco que encierra el accionar del docente como dueño del programa y que le faculta para determinar qué y cómo enseñar, independientemente de lo planteado como fin y propósito del área, introduce cambios que pueden ser beneficiosos en algunos casos, pero inconvenientes en otros. A continuación haremos un recorrido por algunos detalles genéricos a esta realidad en perspectiva de cada una de las ciencias.

La biología y la ecología, las ciencias de la vida, son un buen comienzo. Debido a su importancia en la estructuración del individuo como parte de la naturaleza, es decir, del ambiente, la concepción filosófica que se espera sea transmitida a los estudiantes, busca fundamentar en ellos la necesidad de comprenderse como parte de los ciclos de la naturaleza y por ende, reconocer

su papel como consumidor y como protector de este, en retribución al ciclo mismo. La inminente necesidad de comprender que del entorno se toma lo que se requiere para sobrevivir y que, si bien esto da pie a la aparición de otras ciencias y objetos de aprovechamiento, esto debe acontecer en armonía, como lo demandan los ciclos. Empero, es esa misma dinámica, hermosa por demás, que nos presenta como un ser superior respecto del resto de la naturaleza, que hace de la biología y la ecología, las consentidas por los profesores que las sirven en la Educación Básica, especialmente en la primaria. El escenario allí planteado corrientemente obedece al seguimiento de los contenidos propuestos por el programa, allanando recursos didácticos y metodológicos que favorezcan la comprensión de las temáticas, de tal manera que sean más comprensibles para los estudiantes y puedan, así acceder a unas buenas calificaciones. El uso de textos guía, laboratorios de biología o lo que permita sustituirlos (para mostrar lo taxonómico, lo sistémico, lo funcional, lo anatómico, etc.), carteleras, diapositivas, imágenes, sitios en internet, entre otros, es lo que media entre escuela y realidad. El principio y el fin sigue siendo el programa.

Este panorama, no necesariamente corresponde a lo planteado y presupuestado en los lineamientos curriculares y los estándares de competencias. En ellos, y específicamente en el componente teleológico, se plantea como principio regente el hacer evidente para el estudiante su papel como ser vivo pensante. Se espera, con esta base, que a lo largo del proceso que conlleva la Educación Básica grado a grado de preescolar a noveno, el estudiante adquiera el conocimiento amplio de su papel como parte de la naturaleza y en el reconocimiento de la intrincada interrelación y correlación mutua que implica; que comprenda que la naturaleza la conformamos todos los seres, vivos o no y que nos reconocemos e interactuamos como un solo sistema en el que, si una parte se afecta, la otra, tarde que temprano, también sufrirá afectaciones.

Mientras este es el ideal esperado, la razón señala que la transmisión de estos propósitos está mediada por el talante del rector o director o docente de turno. Más aún, ni siquiera la formación específica que debería acreditar el docente para servir la asignatura de manera efectiva está garantizada. De tal manera que todo termina por estar restringido, limitado, determinado por lo que el maestro estime como lo más conveniente para el proceso,

dependiendo, en todo caso, de su capacidad intelectual, de la mirada que le quiera dar, de la importancia que la temática o el área misma le genere o el tiempo que estime pueda dedicarle y de los mínimos que plantee el programa, programa que indica la enseñanza de la biología hasta el grado noveno. Al hablar de la capacidad intelectual del docente, nos referimos a que estas asignaturas fácilmente pueden ser entregadas a docentes de diversa formación y no necesariamente a quienes ostenten la especificidad y experiencia requeridas. En última instancia la enseñanza de la biología y de la ecología como ciencias fundantes de la comprensión de la vida en términos cíclicos, termina por convertirse en un paquete de temas desarticulados y aislados de la realidad. Así que no existe garantía alguna para que lo planteado dentro de lo teleológico, llegue a hacerse vida, con las supuestas consecuencias al avanzar a la Educación Superior.

Cabría entonces cuestionarse en este punto, según esta perspectiva, si es que prima el cumplimiento de un programa sobre lo formativo y la responsabilidad social que implica el reconocimiento del papel que cada uno de nosotros cumple en la naturaleza, como valor sistémico y de conservación de este, o es que acaso ¿Todo se limita a que se dé una simple transferencia de información y no un efecto revelable en formación de persona humana? ¿Que esa transferencia de información determine la superación de las temáticas por la nota asignada y no por la introyección de los conceptos? Esta desvinculación de la vida real de la vida teórica conlleva la simple existencia como un fenómeno de supervivencia basado en la adquisición de los alimentos, bienes y servicios tomados de la naturaleza y compensados en su valor simbólico en dinero. De ser así, estaríamos condenándonos desde tempranas edades a que sigamos siendo consumidores utilitaristas del entorno, en el que todo lo resolvemos a través del dinero, sin verdadero interés e intención de adelantar acciones reales en pro del uso racional de los recursos y de la protección de la vida. Mientras se tenga dinero con qué cubrir el costo del consumo de los servicios públicos, dígame agua potable, energía eléctrica y disposición de desechos, poco nos interesa tener presente de dónde o cómo se suministran. En tanto no tengamos que cultivar para cosechar, el cómo se producen y llegan los alimentos al supermercado nos es indiferente y, por lo tanto, no hay consideraciones respecto de la necesidad de conservación del entorno.

A continuación hagamos un breve repaso por lo que acontece con la química. Su propósito central como objeto de estudio en la escuela, es el de propiciar espacios de experimentación a través de los cuales sea posible que el estudiante se apropie de métodos que le permitan ensayar diferentes alternativas para llegar a soluciones ante casos reales específicos que impliquen la aplicación de conceptos químicos específicos. Sin embargo al advertir lo que acontece en la cotidianidad, debemos reconocer que es otra asignatura a la que se accede empleando recursos más memorísticos que significativos. Su enseñanza reviste retos importantes para quienes lideran la educación y los establecimientos educativos. A pesar de ser la química una realidad en la que se fundamenta la vida misma, como asignatura es corrientemente manejada desde lo estructural y analítico con base en reacciones formularias, además de empezar a aparecer en los currículos apenas en la Educación Media, es decir, los grados décimo y undécimo, como lo plantea el programa en el sistema educativo colombiano.

El acercamiento que realizan los docentes en la Educación Básica, se limita, como en el caso de la biología, al desarrollo del programa y a simples experimentos de la vida cotidiana en los que se hacen evidentes algunas reacciones químicas (ejercicios tipo cocina y artística, por ejemplo), corrientemente carentes de contexto y lejos de lo que los estudiantes deberán enfrentar en la Educación Media. De tal manera que no existe un real acercamiento a lo que será su exigencia en décimo y undécimo, grados en los que el responsable de la temática deberá valerse de diferentes estrategias para poder dar cumplimiento a lo propuesto por el programa: química inorgánica para décimo y orgánica para undécimo, en modalidades tanto teóricas como prácticas en laboratorio, si es que se cuenta con este recurso. El encargado es por lo general, un profesional con la formación y experiencia específicas y necesarias para servirla. Los recursos empleados son del orden memorístico y al interior del aula de clase. Poco contacto hay con lo experimental bien sea por la carencia de equipos y laboratorios o por dificultades en el manejo de grupos, de horarios, de recursos o de temáticas.

Estas condiciones marcan el devenir de la materia. El docente, al verse limitado por factores como los mencionados, termina por acceder a recursos más ligeros y prácticos que le permitan tener el control total, y cuál otro mejor que recurrir a la memoria y a la ejercitación teórica de los conceptos. De algún

modo esta actitud docente busca favorecer al estudiante en cuanto facilita el manejo de las interacciones de los elementos descritos en la Tabla Periódica a través de estructuras formularias y acudiendo a ejercicios planteados en textos guías, por ejemplo. Empero, la exigencia desde la memoria y la ejercitación teórica termina por convertir la química en una asignatura de alto índice de reprobación, estigmatizándola al punto que es uno de “los enemigos” a enfrentar y a vencer para no ver frustrado el proyecto de graduación del bachillerato. De todos modos el sistema tiene dispuestos mecanismos para que sea fácil recuperarla y superarla amén de poder alcanzar el éxito y acceder a la Educación Superior, independientemente de la calidad de lo estudiado y aprendido.

La mirada ligera e instrumentalista que se tiene sobre la química en la escuela, sumada a la no asignación de recursos didácticos suficientes y al inapropiado direccionamiento de los propósitos estructurales de las ciencias naturales, las convierten en un desperdicio, algo poco útil cuando se pretende recurrir a ellas en la formación universitaria. Es que el papel que juegan las prácticas de laboratorio es fundamental, en términos de reconocer equipos, procedimientos, rutinas, normas de comportamiento y de seguridad, protocolos y administración de materiales peligrosos, así como las reacciones químicas propiamente dichas. Reacciones presentes en la cotidianidad y que deben abarcar desde el procesamiento de los alimentos, pasando por la solución de las necesidades básicas mediante la utilización de materiales en la construcción y desarrollo de nuevas tecnologías. Infortunadamente no todas las instituciones cuentan con laboratorios y las que cuentan con alguno, no siempre poseen los materiales, reactivos y equipos suficientes y apropiados para cumplir con el compromiso de familiarizar al estudiante con su futuro desempeño universitario y de propiciarle espacios de proyección laboral y propedéutica. Cabría entonces cuestionarse, ante las facilidades que brinda el sistema escolar para superar las asignaturas, por el sentido de la no exigencia y el no ejercicio del fracaso en la escuela, como preparación a la rigurosidad de la formación profesional, ¿no será acaso un camino al fracaso escolar previsto?, ¿contemplado anticipadamente?

El panorama que ofrece la física no es muy diferente al de la química. Lo propuesto y esperado por el currículo en su concepción filosófica, dicta que a través del estudio de esta ciencia se deben adquirir herramientas de

análisis que permitan proponer y proveer soluciones a problemas cotidianos, que impliquen la aplicación de fórmulas tendientes a la comprensión del fenómeno observado. Esto conlleva un recorrido por los fenómenos físicos a lo largo de la historia de la humanidad. Agudizar la observación y el análisis de lo observado. Contextualizar lo fenomenológico, las variables implicadas, los problemas planteados, las posibles vías de solución que conlleva y la correcta determinación de la fórmula a aplicar, a fin de proveer posibles soluciones. Empero, lo más común es encontrar que su enseñanza se limita al abordaje y la aplicación temática con la solución de problemas planteados en los libros mediante la aplicación de fórmulas provistas y correspondientes a las variables planteadas por los ejercicios mismos. En algunos casos estos ejercicios están acompañados de ejercicios de laboratorio.

Vale la pena detallar en algunas particularidades que comparten los docentes que sirven la asignatura. Corrientemente corresponde a profesionales de diversas áreas, dígame ingenieros, diseñadores, matemáticos o físicos, que han encontrado en la docencia escolar una oportunidad laboral. En pocos casos, profesionales del área con formación pedagógica específica para el área y para el contexto escolar. En muchos casos prima el conocimiento específico sobre la transmisión asertiva del mismo. Se parte del supuesto de que a mayor conocimiento del docente, se entiende, se espera, una mayor exigencia y un mayor aprendizaje... lo cual no es garantía de que acontezca. Existen diversos factores en el aula de clase escolar que median para favorecer o para entorpecer la entrega apropiada de los conceptos con el nivel y énfasis que el programa tiene preestablecido. Esto provoca que, nuevamente, se dé la tendencia que se presenta en la enseñanza de la química. Acudir a lo memorístico, con poco contexto y pobre aplicabilidad a lo cotidiano. Los textos plantean ejercicios similares y resueltos de maneras similares. El esfuerzo en el despliegue intelectual que debe hacer el estudiante para resolverlos es mínimo.

Si estamos hablando de la física como ciencia base de las naturales, es decir, del estudio del movimiento, es claro comprender la importancia que radica en ella para una asertiva cimentación de lo analítico como punto de partida para el estudio de la química y de la biología. Lo relacional es lo que lleva a lo estructural de la vida, visto desde la física. Entonces, si en ella reside la comprensión de lo sistémico en la naturaleza ¿Por qué darle tan poca

importancia a la manera en que se enseña en el colegio? ¿Por qué permitir que se limite a la enseñanza temática desde lo teórico y con la mira en el ganar o perder el curso, mas no en asimilar los contenidos y hacerlos vida?

## Conclusiones

Queda aquí planteada la visión actual del manejo dado a la enseñanza de las ciencias naturales en el contexto escolar. Resulta oportuno agregar que de un tiempo para acá las Licenciaturas en Ciencias Naturales han venido en merma como consecuencia de la poca demanda de estudiantes, lo que a su vez se da por la baja en la demanda de docentes con estas especificidades. La razón esencial ha sido el que los normalistas o los licenciados en Educación Básica son mayor prenda de garantía para asumir cualquier área en cualquier grado, en la generalidad de las instituciones educativas. Las especificidades acarrearán la dificultad de tener que proveerles horas de clase en lo específico y luego ajustar la carga con otras asignaciones. Querría decir esto que prima la practicidad en la manera como se ajustan las asignaciones horarias por asignatura, más allá de la importancia que representa cada una de las asignaturas en la estructuración de los jóvenes que aspiran a un proyecto de vida profesional, en donde las bases adquiridas de manera temprana, como preconcepciones y prejuicios, deberían ser el fundamento para iniciarla, pero infortunadamente es esto lo que no acontece.

Entonces, ¿cómo lograr que los ideales planteados como transmisión de conocimientos acontezcan, si quien debe hacerlos acontecer olvida o desconoce la misión que esta labor implica?, ¿cómo esperar que se dé una proyección hacia futuros oficios si al impartir los conceptos no se vinculan las relaciones entre tema y oficio?, ¿cómo desarrollar en los docentes un verdadero espíritu científico que sea contagiante para sus estudiantes, sin que para ello termine por primar su condición de empleado que labora bajo la expectativa de un sueldo? Esta mirada que muestra una realidad de la enseñanza de la biología, la ecología, la química y la física a nivel escolar permite encontrar algunas respuestas a las preguntas que surgen cuando los nuevos bachilleres hacen su arribo a la Educación Superior y deben enfrentar las demandas de los Ciclos Básicos de Formación, tanto Humanista como

de Ciencia Básica. Las estadísticas oficiales hablan de un fracaso escolar cercano al 50% representado en el número de estudiantes de los cuatro primeros semestres, que demuestran dificultades para asumir y asimilar las exigencias propias de la Educación Superior. Pareciera ser cierta la premisa que dice que *en el colegio se estudia para pasar, para ganar los años y no para aprender, mientras que en la universidad se tiene que aprender para hacerse profesional*, de otra manera no será posible propiciar soluciones pertinentes a los problemas que la vida real plantea. Lo irónico es que el Sistema Educativo aparenta estar concebido como tal, pero evidencias como las planteadas reflejan algo diferente. Si fuese un sistema, operando como tal, sería fácil referirnos al *continuum* educativo, pero no es posible hacerlo, al menos en las condiciones actuales.

¿Dónde quedan, entonces, las bases fundantes de cada ciencia? o ¿qué es lo que queda del bachillerato en términos de Ciencia Básica al paso a la Universidad? ¿Será posible encontrar caminos que permitan implantar coincidencias que den cuenta de la flexibilidad de un currículo escolar en relación con la ardua exigencia académica universitaria? Porque al final no termina por darse ni lo uno ni lo otro. En términos de ciudadano, la esperada formación no es asimilada y por tanto, no reflejada en actitudes. Esto es fácilmente evidenciable en el comportamiento y respuesta académica que muestran los estudiantes al hacer su ingreso a la universidad. No se cuenta con bagaje ni teórico ni científico ni de asombro ni de actitud. Ninguno que denote lo visto y estudiado en once años de escuela. En nuestro caso y en términos generales, la física, la química, la biología y la ecología, brillan por su ausencia en fundamentación previa.

Un sistema educativo como el nuestro favorece la variedad de docentes, enfoques, miradas y posturas propias de la diversidad misma de los colegios, lo cual permite que afortunada y corrientemente se encuentran estudiantes excepcionales en los primeros semestres, capaces de asumir y asimilar las exigencias propias del ambiente de la Educación Superior. Sin embargo esta situación pareciera lejos de llegar a generalizarse. La aparente falta de visión que evidencia la escuela en cuanto a proyección a la universidad ha favorecido una creciente tendencia a acentuar los esfuerzos en estudios

preuniversitarios y prepruebas Saber en los grados décimo y undécimo, en la búsqueda de mejores marcas y estándares, mas no en la asimilación real de conceptos. Esta situación ha llegado a tal punto que algunas universidades se ha preferido flexibilizar los currículos para que sean más asimilables a las capacidades instaladas en los estudiantes, así como a establecer mecanismos del orden de habilitaciones y cursos remediales, con el propósito de favorecer el tránsito y adaptación de los estudiantes de primeros semestres y, reducir así las altas tasas de fracaso escolar expresadas en pérdida, repitencia, rezago, sobre edad y abandono, que a su vez acarrearán serias consecuencias sociales.

Resulta oportuno preguntarse entonces, ¿cuál está siendo y cuál debería ser el papel de la escuela en la formación temprana de capacidades intelectuales que respondan a la exigencia de la formación científica profesional?, ¿cómo contrarrestar los fenómenos culturales que tienden a convertir la escuela en mera proyección de sustento económico en detrimento de lo intelectual?, ¿terminará ganando la tendencia a que toda esta realidad pase a convertirse en una cuestión de lenguaje cultural que es transferida de generación en generación?, ¿estaremos condenados a depender de un Sistema Educativo que en la búsqueda de mejores posicionamientos en las pruebas censales nacionales e internacionales, transforme lo sustantivo y funcional de la escuela con el propósito de favorecer los beneficios económicos de la nación, sin importar el detrimento de la calidad de la educación dentro de las aulas? Y si ante estos factores presentes en la escuela, las universidades siguen cediendo, ¿hasta qué punto podrá llegar el detrimento de la calidad de la formación profesional que reciben los estudiantes como consecuencia de la creciente flexibilización de la exigencia y del rigor académico?

Lo cierto es que solo en nuestras manos está el generar cambios que sean convenientes a la reducción de las mediciones escandalosas del fracaso escolar. Los determinantes que provocan esa llamada *brecha* entre un ámbito y otro, y que impide hablar de un *continuum* formativo, debería merecer una mayor atención y una mejor actuación de tal modo que la transición de la Educación Media a la Educación Superior se dé en condiciones más favorables, en todo caso, más asertivas para los actores implicados.

## Referencias

- Aguilar Rivera, M. D. (17 de mayo de 2007). *La transición a la vida universitaria: éxito, fracaso, cambio y abandono*. Recuperado de <http://www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/t140-c22.pdf>
- Colombia. Ministerio de Educación Nacional, (2016). *Derechos básicos de aprendizaje en Ciencias Naturales*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos S A.
- Colombia. Ministerio de Educación Nacional. (2004). *Estándares básicos de competencias en Ciencias Naturales y Ciencias Sociales*, serie Guías No. 7, Cargraphics S A, Bogotá.
- Colombia. Ministerio de Educación Nacional. (1993). *Lineamientos curriculares de Ciencias Naturales y Educación Ambiental*. Bogotá: Magisterio Editores.
- Colombia. Ministerio de Educación Nacional. (2015). *Sistema para la Prevención de la Deserción en la Educación Superior, Spadies*. Recuperado de <http://www.mineducacion.gov.co/sistemasdeinformacion/1735/w3-propertyname-2895.html>
- Colombia. Congreso de la República. *Ley 30 de 1992*.
- Colombia. Congreso de la República. *Ley 115 de febrero 8 de 1994*.
- Demarini, F. (2012). “*En primaria juegas, acá en secundaria no*”, *retos de la transición a secundaria en instituciones educativas públicas de Lima*. Tesis para Licenciatura en Psicología, Universidad de Lima, Lima, Perú.
- Díaz Villa, M. (2002). *Flexibilidad y educación superior en Colombia*. Bogotá: ICFES.
- Echeverri Jiménez, G. & López Vélez, B. (2004). La enseñanza en educación superior: entre la enseñabilidad y la educabilidad. *Revista Universidad de Medellín*, (77), 49-57.
- Gómez Campo, V. M. (2009b). *El puente está quebrado... aportes a la reconstrucción de la educación media en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Husserl, E., (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. - 1a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- OCDE. (2012). *Evaluaciones de políticas nacionales de educación, la educación superior en Colombia*. Bogotá: Banco Mundial.
- Tinto, V. (1999). Taking Retention Seriously. Rethinking the first year of college. *NACADA Journal*, 19(2), 5-9.

## Libertad de prensa a través de la teoría de la democracia: modelos y consecuencias\*

RUBÉN MARCIEL PARIENTE

UNIVERSIDAD POMPEU FABRA (BARCELONA, ESPAÑA)

### Introducción

Las noticias falsas existen desde que se inventó la prensa (Soll, 2016) y constituyen un desafío para las democracias. Piénsese, por ejemplo, en cómo la prensa amarilla predispuso a la opinión pública de los Estados Unidos a favor de una guerra contra España tras el hundimiento del acorazado Maine en 1898. No existían pruebas de que el acorazado hubiera sido hundido por los españoles, cosa poco probable debido a que a España esa guerra no le interesaba. Sin embargo, periódicos como el *World* y el *Journal* contribuyeron a asentar la tesis de que el suceso fue una hostilidad de los españoles y no un accidente fortuito (Berg & Berg, 1968). La opinión pública se predispuso a favor de la guerra. Dio igual que la información no fuera correcta porque la ciudadanía terminó asumiéndola como real y construyó sus preferencias políticas sobre ella. De no haber sido por el papel de la prensa, quizás se habría evitado esa guerra.

Podría pensarse que, conforme avanzamos en el uso de las tecnologías de la información, los problemas de manipulación mediática van quedando

\* Agradezco a Iñigo González Ricoy y a José Luís Martí sus orientaciones para la elaboración de este trabajo y a Laura Sánchez de la Sierra su minuciosa revisión del último borrador.

atrás. A fin de cuentas, hoy tenemos a nuestro alcance todo tipo de herramientas para contrastar las fuentes. Sí, las tenemos, y cada vez más. Pero a pesar de eso, no parece que estemos cerca de solucionar este problema. Las nuevas tecnologías traen nuevas complicaciones. El último informe de la Agencia Reuters para el Estudio del Periodismo sobre noticias digitales reporta que durante la campaña para las pasadas elecciones de Estados Unidos las noticias falsas tuvieron más interacción en Facebook que las noticias reales.<sup>1</sup> Desde febrero hasta el día de las elecciones, atendiendo a las veinte noticias más importantes relacionadas con las elecciones, el informe señala que las noticias reales cayeron de 12 a 7,3 millones de interacciones. En cambio, las noticias falsas subieron de tan soloso 3 millones de interacciones hasta 8,7 (Newman, 2017). Las noticias falsas que más crédito tuvieron fueron una que afirmaba que el Papa Francisco apoyó a Trump explícitamente y otra que afirmaba que Hilary Clinton había participado en la venta de armas al Estado Islámico. Aún es difícil predecir el efecto que estas noticias han tenido en las elecciones, y si existe causalidad entre esta información y el resultado final. Lo que sí es cierto es que el fenómeno de las noticias falsas en las redes sociales pone en juego la credibilidad y la legitimidad de las decisiones democráticas. Por eso, varios académicos están tratando de comprender la magnitud del problema y de buscar soluciones (Lazer et al., 2017).

En realidad, la cuestión de las noticias falsas es soloso una parte de un problema mayor. Es, por decirlo así, una de las muchas formas en las que puede manifestarse un problema más grueso: el problema democrático de la prensa. Este problema aparece cuando la prensa no funciona como nuestras democracias necesitarían porque los ciudadanos no reciben la información que requieren para realizar su función política adecuadamente. No quiero asumir ningún concepto normativo de ciudadanía. Por ciudadano me refiero a cualquier sujeto con derecho a participar en la toma de decisiones políticas. Entiendo que la función política de los ciudadanos consiste en elegir razonadamente entre diferentes cursos de acción, y que elegir razonadamente consiste en ser consciente de las consecuencias que cada opción acarrearía (Lupia, 1998). Si los ciudadanos carecen de la información adecuada, no pueden prever las consecuencias de las distintas opciones. En

<sup>1</sup> Las interacciones se refieren al número de veces que una historia fue compartida, comentada o recibió una reacción del tipo 'Me gusta', 'Me encanta', 'Me sorprende', etc.

estas condiciones, es imposible elegir razonadamente. Y dado esta es la base de la democracia, el sistema político entero queda en entredicho.

El caso de las noticias falsas en las redes es solo la forma más reciente en que se hacen evidentes las dificultades para una elección razonada, pero no es la única forma que han tomado. El problema democrático de la prensa se ha puesto tradicionalmente de manifiesto en la privación de acceso a los medios de comunicación, propiedad exclusiva de una élite (Bagdikian, 2004). Esta minoría dueña de los medios de comunicación era capaz de imponer su agenda, de estructurar el debate público y de asegurarse así que sus puntos de vista fuesen mayoritariamente aceptados (Herman & Chomsky, 2002). Hablo en pasado porque entiendo que la sociedad en la que vivimos tiende a distanciarse de este modelo unidireccional de información hacia uno reticular, pero no creo que la transición se haya completado todavía ni que esta manifestación del problema democrático sea cosa del pasado.

Otra forma en que se manifiesta el problema democrático de la prensa es la de las burbujas informativas (Pariser, 2011). También es una forma reciente, pero distinta a las noticias falsas. Las burbujas informativas consisten en la exposición de un ciudadano a una variedad de informaciones y de puntos de vista limitados y normalmente sesgados por las preferencias del propio sujeto. La exposición a un argumentario coincidente con la ideología del sujeto tiende a polarizar la perspectiva inicial porque las concepciones previas se refuerzan en ausencia de argumentos de los lados opuestos (Sunstein, 2008). A la larga, una sociedad cuya ciudadanía accede a informaciones que refuerzan sus preconcepciones tiende a fragmentarse, con la consiguiente dificultad que eso entraña para articular una sana convivencia democrática (Sunstein, 2007). De nuevo, estos fenómenos problemáticos están suscitando debates sobre cómo evitar que los proveedores de noticias e información automáticos (algorítmicos) aíslen a la ciudadanía en burbujas y cámaras de eco (Helberger, 2015; Losifidis, 2014 & Napoli, 2015).

Así pues, el problema democrático de la prensa tiene un carácter más general. No se trata soloso de si la información que los medios transmiten es veraz o no. Tampoco se trata únicamente de si los puntos de vista minoritarios pueden acceder a los medios de comunicación. De hecho, esta cuestión se va disolviendo conforme avanza la revolución digital, puesto que cualquiera con muy

poca inversión tiene la capacidad de compartir información y puntos de vista. Tampoco se trata únicamente de si los medios son neutrales y representativos. La cuestión clave es mucho más general. Se trata de si los ciudadanos pueden acceder a la información que necesitan para hacer una elección razonada.<sup>2</sup> Pienso que esta es la cuestión fundamental de la relación entre democracia y prensa.

## De la libertad de prensa al derecho a la información

Tradicionalmente, la cuestión de cómo garantizar el acceso a la información necesaria para una elección razonada se ha abordado discutiendo directamente sobre la libertad de prensa. La libertad de prensa se ha pensado como el instrumento legal fundamental por el cual se hace accesible a la ciudadanía toda la información que necesita.

Por ejemplo, Fiss entiende que hay dos maneras de concebir la libertad de prensa<sup>3</sup> según cómo se prioricen los dos valores fundamentales que hay en ella, que son la autonomía individual y el debate público (1985, p. 1410). La concepción liberal entiende la libertad de prensa como un derecho individual. Por ello, prioriza la autonomía individual sobre el debate público. El derecho individual a expresarse y promover los propios puntos de vista estaría por encima del interés en promover un debate democrático. Así que el Estado no tendría permitido restringir ni promover ningún punto de vista, ni tampoco regular la expresión en base al contenido de la misma. Se asume que el Estado es el mayor enemigo de la libertad de expresión y prensa, y por lo tanto cualquier intervención pública es vista como un intento de suprimir libertades individuales. El único rol que le corresponde al Estado es el de

2 Aunque el nombre recuerde al libro de Sunstein (1995), *Democracy and the Problem of Free Speech*, en realidad el problema se aproxima más a lo que Lupia (1998, p. 1) llama 'dilema democrático', que es la posibilidad de que las personas que tienen que tomar decisiones razonadas no sean capaces de hacerlo.

3 Fiss no utiliza el término 'libertad de prensa' (freedom of the press), pero tampoco 'libertad de expresión' (freedom of expression). Como suele ocurrir en la literatura en inglés, el término es 'freedom of speech', que suele englobar tanto la libertad de prensa como la libertad de expresión (por ejemplo, Greenwalt, 1989, p. 119). Creo que es preferible para este caso emplear el término libertad de prensa.

regular en tiempo, forma y modo, es decir, el de coordinar el intercambio de expresiones (Fiss, 1985). El ejemplo representativo de esta concepción es el del orador de la esquina<sup>4</sup> que, subido a una caja, ofrece a los viandantes un discurso. El Estado estaría representado por el policía, cuyo papel ha de limitarse a no censurar al orador y a coordinarlo con otros en este mercado en el que las ideas compiten. Suele decirse que este tipo de intercambio de información constituye el libre ‘mercado de ideas’.

Para la aproximación democrática, la libertad de prensa se trata más bien de un derecho social para el que la autonomía individual es secundaria respecto al debate público. Por eso la intervención del Estado es aceptable cuando trata de promover las condiciones necesarias para este debate. Un ejemplo sería la redistribución de oportunidades de acceso a los medios de comunicación. Para la concepción democrática, el Estado no es el único enemigo potencial de la libertad de expresión; también la privación de los recursos necesarios para ejercerla efectivamente ha de tenerse en cuenta (Fiss, 1985, p. 1415). El Estado puede ser aliado de la libertad de expresión. Lo es en la medida en que contribuye a evitar la censura que se produce cuando la libertad irrestricta de algunos tiende a silenciar a las minorías a través de estructuras sociales o económicas desiguales (Fiss, 1996). El modelo de esta concepción ya no es el del policía que protege al orador de la esquina, sino el de un gran medio de comunicación<sup>5</sup>. Según el ejemplo de antes, cualquiera puede tomar una caja, subirse a una esquina, y dar su propio discurso. Pero en nuestras sociedades el debate real ocurre en las esquinas de los parques, sino en los medios de comunicación que sirven *de facto* como foros públicos. Dado que estos foros son limitados y que su influencia en el debate público es enorme, es responsabilidad del Estado permitir que los más desfavorecidos tengan acceso a ellos para garantizarles también el derecho a expresarse. Así, la autonomía individual de los dueños de los medios es restringida parcialmente para que todos tengan voz y así el debate público florezca.

4 Traduzco por ‘concepción del orador de la esquina’ lo que Fiss (1996) llama ‘corner-street speaker conception’ para referirse a esta interpretación liberal de la primera enmienda.

5 Fiss menciona la CBS. Lichtenberg (1987) menciona el New York Times. La idea es la misma: un gran medio de comunicación con gran capacidad para establecer la agenda y determinar el curso del debate público. Pero, al mismo tiempo, un medio al que no todos tienen acceso.

Mientras que para la concepción liberal es algo secundario o irrelevante, pareciera que para la concepción democrática el debate es un fin en sí mismo. En realidad, creo que para la concepción democrática el debate tampoco es un fin en sí mismo, sino un medio, un medio para tener una ciudadanía bien informada y capaz de elegir razonadamente. Y creo también que, a pesar de la aparente contradicción entre ambas posturas, la concepción liberal también comparte el interés en que la ciudadanía esté bien informada. El mercado de ideas parece cumplir la misma función que el debate democrático: es una institución en la que los ciudadanos pueden acceder a la información que necesitan. Esto les permite elegir razonadamente el curso de acción que más les interesa. No digo que este sea el único fin del mercado de ideas; pero sí creo que es uno de ellos. Incluso para un liberalismo instrumentalmente democrático, en el momento en que exista democracia, se hará necesario que los individuos accedan a cierta información si quieren elegir razonadamente.

Así pues, pienso que ambas concepciones coinciden en reconocer implícitamente el valor de una ciudadanía bien informada. Difieren en el mecanismo por el que este interés ha de satisfacerse y, por lo tanto, en el rol que el Estado ha de jugar. Debido a que este interés es reconocido solo implícitamente, ninguna de las concepciones clarifica bien lo que significa. Y por eso creo que en ambos casos es difícil capturar el problema democrático de la prensa en su totalidad. Si no está muy claro qué información es la que se hace necesaria a la ciudadanía, ¿cómo podemos evaluar si la prensa funciona adecuadamente?, ¿cómo saber qué concepción de la libertad de prensa es preferible? Para tratar de entender un poco mejor el problema democrático de la prensa, propongo desplazar el foco de atención desde la libertad de prensa — hasta ahora el elemento central del debate— hacia el interés que esperamos que la libertad de prensa satisfaga.

## Derecho ciudadano a la información

Llamaré ‘derecho ciudadano a la información’ o simplemente ‘derecho a la información’ al interés en una ciudadanía bien informada. No me refiero a un derecho legal, puesto que hasta donde yo sé no está reconocido en legislación alguna. El derecho a la información es tan solo un derecho moral, eso sí,



con pretensión de legalidad. Bajo este término intento capturar la aspiración democrática de que la prensa facilite a los ciudadanos la información necesaria para hacer elecciones razonadas. La idea de este derecho tiene, a mi juicio, cinco rasgos fundamentales.

### Derecho político, no civil

En primer lugar, el derecho a la información sería un derecho político y no civil. Es político porque está vinculado directamente con la toma de decisiones soberanas y con el ejercicio del poder político. Se distingue así de otros derechos como la libertad de expresión, cuya función principal es garantizar un espacio de autonomía y libertad frente a posibles intervenciones de terceros, ya sean públicos o privados. En términos de Hohfeld (1913/1946)<sup>6</sup>, la libertad de expresión podría caracterizarse muy generalmente como una *libertad* de todos a comunicar cualquier información cuya contrapartida sería el *no-derecho* de todos a restringir la expresión de cualquier otro. Esto no guarda una relación directa con el ejercicio del poder político. En cambio el derecho a la información se deriva directamente del rol soberano del ciudadano.

### Derecho democrático, no universal

En segundo lugar, no es un derecho universal, puesto que no tiene pretensiones de aplicarse a todos los humanos en todo tiempo y lugar con independencia de la situación. El derecho a la información es un derecho democrático porque su condición de aplicación es la existencia de un sujeto político soberano, es decir, la ciudadanía. Y al ser plenamente dependiente de la ciudadanía, parece que no todos los sujetos que disfrutan otros derechos, como el de la libre expresión, disfrutarían del derecho a la información. Por ejemplo, los menores de edad, los residentes temporales o los incapacitados

6 Sigo a Moreso y Vilajosana (2004, pp. 139–140) para traducir la terminología de Hohfeld. Así: lo que Hohfeld llama *right* o *claim* es un *derecho en sentido estricto*, lo que él llama *privilege* es una *libertad*, *power* sería *potestad*, y *immunity* sería *inmunidad*. La traducción de los términos correlativos sería como sigue: por *duty*, deber; por *no-right*, *no-derecho*; por *liability*, *sujeción*; y por *disability*, *incompetencia*.

para ejercer el derecho a voto quizás no tendrían derecho a la información por no tener la ciudadanía<sup>7</sup>.

### Sujeto receptor, no emisor

En tercer lugar, el sujeto del derecho es concebido como receptor, pero no como emisor de información. Se asume que el ciudadano recibe información, pero que no la emite, que es informado, pero que no informa. Esta es otra diferencia con los derechos de libertad de expresión y prensa, para los cuales el sujeto de derecho es un emisor de información, opiniones y expresiones.

Asumir que los ciudadanos son receptores más que emisores de información es necesario para dar respuesta a las necesidades de nuestra sociedad, en la que el reto más importante no es ya proteger a los emisores de la censura, sino promover la eficiencia de quien busca información veraz y relevante. Por eso lo que hemos de hacer no es facilitar más la producción de información, sino ayudar a que los ciudadanos encuentren la que necesitan de forma más eficiente (Lupia, 2016). Para un ciudadano medio que activamente busque, seleccione y procese la información relevante, los costes son enormes. Primero, porque de todo el océano de datos y opiniones que encontrará, gran parte de esa información es de una gran complejidad. En segundo lugar, porque solo una mínima parte es útil para lo que ha de decidir. Es poco realista pensar que en nuestras sociedades la gente va a hacer semejante inversión de tiempo y esfuerzo por informarse. Seguramente confiarán en algún intermediario que les haga el trabajo y les presente ya la información relevante seleccionada, procesada y reducida. Nótese que este es el papel que se atribuye espontáneamente a la prensa y que la sensación de que lo hace mal es la que desvela el problema democrático de la prensa.

Esta concepción de la ciudadanía como una masa de espectadores, de actores políticos fundamentalmente pasivos, que reciben información

7 No propongo ningún recorte de los derechos ya existentes. Se trata de reconocer que, si el derecho a la información es plenamente dependiente de la condición de ciudadanía, entonces no tenemos razones para reconocérselo a aquellos que no tienen plena ciudadanía. Quizá podamos encontrar otras razones para ampliar el conjunto de sujetos beneficiarios, pero de momento no lo veo fácil.

en vez de emitirla, encaja mejor con nuestras democracias representativas modernas (Manin, 1997). Green (2010), por ejemplo, propone sustituir lo que él llama ‘paradigma vocal’ de la democracia por un ‘paradigma ocular’. En el paradigma vocal el poder popular se expresa a través de las decisiones de los ciudadanos, decisiones que se plasman en las leyes. Para el paradigma ocular, más realista, el poder popular se expresa más bien a través de la mirada (*gaze*). Se trata de una mirada crítica que escruta las acciones de los líderes políticos de manera jerárquica, desde la autoridad que los ciudadanos conservan sobre sus representantes<sup>8</sup>. Lo relevante del paradigma ocular es que el peso de la acción ya no recae directamente sobre la ciudadanía, sino sobre sus representantes. Por eso el ideal de la democracia ya no es la autonomía del ciudadano activo que habla en el ágora y contribuye a la redacción de las leyes. El nuevo ideal tiene que ver con la publicidad es la exposición<sup>9</sup> de los representantes al escrutinio del público en condiciones de publicidad que escapan a su control. Así, el rol ciudadano es el de observador fundamentalmente pasivo que en silencio se informa, reflexiona y elige.

### Sujeto pasivo, no activo

El cuarto rasgo también se refiere al sujeto de derecho. Además de ser concebido como receptor de información, al ciudadano se le atribuye un rol pasivo y no activo. No se espera que el ciudadano solicite activamente la información a la

8 Para evitar caer en una defensa de la democracia plebiscitaria, como temo que hace Green, creo que deberíamos hablar de ‘representantes políticos’, en plural, en vez de ‘líder’, en singular.

9 Traduzco aquí el término que usa Green (‘candor’) por ‘exposición’ porque el castellano ‘candor’ hace referencia a la honestidad y las buenas intenciones del agente. Al contrario, para Green, candor no significa honestidad de los líderes políticos, sino el “requerimiento institucional de que los líderes no estén en control de las condiciones de su publicidad” (Green, 2010, p. 13). (traducción propia). El ideal de la exposición se cumple “en la medida en que las apariciones públicas de los líderes políticos no están preparadas, planeadas ni controladas desde arriba, sino que contienen todo el riesgo y la incertidumbre de los eventos públicos espontáneos” (Green, 2010, p. 14). (traducción propia). Así, a diferencia de los términos castellanos ‘candor’ o ‘cándido’, que hacen referencia a cualidades moralmente positivas de los individuos, como la honestidad y la sinceridad, el concepto de Green asume más bien lo contrario respecto a los individuos e implica que son las instituciones las que fuerzan exógenamente a un comportamiento honesto y sincero. Por ello he preferido el término ‘exposición’ para atrapar su concepto.

que tiene derecho para que esta sea publicada; esta información habría de ser siempre accesible sin necesidad de hacer ninguna petición<sup>10</sup>.

El derecho ciudadano a la información se diferencia del ‘derecho de acceso a la información’ tal y como se concibe cuando se habla de transparencia institucional. En términos hohfeldianos,<sup>11</sup> creo que el derecho de acceso a la información tendría dos elementos básicos. Primero, un *derecho en sentido estricto* de los ciudadanos a acceder a la información en posesión de la administración. La contrapartida de este derecho sería el *deber* del Estado de hacer accesible esta información y de proveerla cuando se solicite. Segundo, una *libertad* de los ciudadanos a investigar, requerir y acceder a los documentos e información institucional. La contrapartida de esta libertad sería el *no-derecho* del Estado a impedir el ejercicio de esta. El derecho auspiciado por la transparencia institucional implica la posibilidad de acceder a un conjunto de información en propiedad de las instituciones. Este derecho no coincide con el derecho ciudadano a la información. Hay dos puntos de clara discrepancia.

En primer lugar, la información que la transparencia hace accesible no coincide con la información que los ciudadanos parecen necesitar *qua* ciudadanos. Por un lado, la información institucional no es suficiente: hay más información que la contenida por las instituciones públicas a la que los ciudadanos tendrían que acceder para estar bien informados: información internacional, medioambiental, económica, social, etc. Por otro lado, la información institucional no siempre es necesaria para estar bien informado. Parte de la información en posesión de las instituciones, como datos administrativos o burocráticos, es irrelevante para las decisiones que deben tomar los ciudadanos. Otra, como datos policiales o historiales clínicos, ni siquiera debería ser pública por motivos de seguridad pública o de respeto a la intimidad de quienes aparecen ella.

10 El derecho a la información podría incluir, además del derecho a recibir cierta información, la obligación a acceder a ella. Quizás esto sería exigible como parte de la responsabilidad ciudadana de no incurrir en daño a terceros por negligencia. Aunque este punto es muy interesante, de momento me limitaré a lo que los ciudadanos pueden exigir, no a lo que se les puede exigir a ellos. Agradezco a Iñigo González Ricoy el planteamiento de esta cuestión.

11 Ver nota 6.

En segundo lugar, el derecho auspiciado por la transparencia no es útil para entender el problema porque la transparencia es conceptualmente diferente de lo que pretende el derecho ciudadano a la información, que es la publicidad. La *transparencia* es, en palabras de Naurin (2006), la posibilidad de ver algo, la disponibilidad o accesibilidad de información. Se trata, pues, de una relación entre las instituciones del Estado y los ciudadanos, una relación que solo implica la habilitación, pero no la realización efectiva del acceso a la información. En cambio, la *publicidad* sí implica el acceso real, el conocimiento y el procesamiento de esa información (ibíd.) que, normalmente, asociamos al análisis crítico de los asuntos públicos (Chambers, 2000). La transparencia es necesaria, pero no suficiente para la publicidad<sup>12</sup>. Hay que reconocer que el derecho a la información supondría solo un paso más hacia la realización del ideal de la publicidad. Haría falta que en la práctica la ciudadanía realmente consumiera esta información y la procesara adecuadamente. Si sería recomendable usar un sistema de incentivos para promover el interés de la ciudadanía en esta información es un asunto que no puedo tratar aquí. Esto nos lleva al siguiente punto.

### Contenido independiente de los intereses subjetivos

El contenido del derecho no depende de los intereses, gustos, preferencias o curiosidades de las personas reales, sino de las necesidades informativas que se deducen lógicamente del rol de ciudadano.<sup>13</sup> Dicho de otro modo, la información a la que tienen derecho los ciudadanos *qua* ciudadanos no depende de lo que ellos quieran conocer porque subjetivamente les interese, sino de lo que objetivamente necesiten conocer para ejercer su papel democrático. Esto significa que el modo de averiguar qué información debe proporcionarse a los ciudadanos no puede ser simplemente observar

12 Naurin (2006) aclara que igualmente la publicidad no garantiza la rendición de cuentas. Se trata de tres cosas diferentes. La rendición de cuentas requiere que los cargos públicos se hagan responsables y asuman las consecuencias de sus actos. Tener acceso a la información y procesarla críticamente no asegura esto. Por ejemplo, si no existen mecanismos de participación que transmitan eficientemente las preferencias de los ciudadanos o si no existen mecanismos de representación capaces de implementarlas, la rendición de cuentas se resiente (Lindstedt & Naurin, 2010).

13 Para una ver cómo los derechos en sentido estricto conectan con los roles sociales véase Wenar (2013).

qué interesa a la gente en el mercado de ideas. En el mercado de ideas se entrelazan intereses subjetivos que, quizás, coincidan con los intereses objetivos de los ciudadanos *qua* ciudadanos, pero quizás no. El mercado de ideas puede explicar cuáles son los asuntos que los ciudadanos quieren conocer debido a su particular concepción del bien, pero no cuáles necesitan conocer en virtud de su rol democrático. Para determinar el contenido del derecho a la información tenemos que acudir a la definición misma del rol ciudadano, es decir, a la teoría democrática. En función de cómo se piense la ciudadanía, los ciudadanos jugarán un papel u otro y, por lo tanto, tendrán unas necesidades informativas u otras. Estas necesidades son objetivas en la medida en que no dependen de los intereses subjetivos, sino de una idea abstracta. Después podrá evaluarse si el mercado de ideas es el mejor mecanismo institucional para ofrecer a los ciudadanos la información que necesitan o si existiría algún otro mejor.

Para apreciar mejor este punto, fijémonos en la idea de otro derecho al que Williams y Pavlik (1994) denominaron 'derecho a saber'. El derecho a saber pretende que todos los ciudadanos se beneficien por igual de los grandes avances en tecnología de la información. Williams y Pavlik proponen que el Estado construya una 'autopista de la información' a la que todos los ciudadanos puedan conectarse como quien se conecta al teléfono, la radio o la televisión. Gracias a las nuevas tecnologías, la autopista de la información conectaría virtualmente todos los hogares, empresas e instituciones al igual que las autopistas para coches los conectan físicamente. Esto es básicamente lo que se consigue con internet. Pero además, Williams (1994) reclama un servicio de 'información esencial' con el que los ciudadanos podrían contactar para acceder a información sobre asuntos como: el derecho al aborto, consumo y abuso de alcohol, horarios y condiciones del transporte público, oficinas de servicio público, derechos sociales, abuso a menores, abuso de drogas, riesgos ambientales, leyes y derechos migratorios, catálogo y servicios bibliotecarios, guías nutricionales, calendarios escolares, el tiempo, etc. (Williams, 1994).

La diferencia clave está en que el derecho a saber considera al sujeto de derecho *qua* individuo, el derecho a la información lo considera *qua* ciudadano. El derecho a saber espera que sea el ciudadano quien pida activamente la información específica que quiere conocer. En cambio, el

derecho a la información asume que quien selecciona, procesa y ofrece la información al ciudadano es un agente de este. El aspecto institucional del derecho a saber ofrece una infraestructura en la que coordinar el intercambio de información, pero no garantiza que el tipo de información específico que los ciudadanos necesitan conocer les sea accesible de manera eficiente y fiable. Lo que garantiza el derecho a saber es una ciudadanía bien informada para perseguir su concepción del bien en su vida privada, pero no para ejercer su papel democrático en la esfera pública.<sup>14</sup> Así que quien desee informarse adecuadamente sufrirá los problemas de eficiencia que entraña la sociedad de la información.

## De la teoría democrática a la libertad de prensa

El derecho a la información permitiría entender mejor el problema democrático de la prensa. Pero al explorarlo, ha resultado ser un concepto relativo a la teoría democrática. Por lo tanto, para completar la respuesta de lo que sea el derecho a la información, tendremos que acudir a las distintas teorías democráticas. Cada teoría incorpora una concepción del proceso democrático. Por ejemplo, para la teoría elitista de Schumpeter (1944) la democracia es básicamente una competencia entre élites; para la teoría pluralista de Dahl (1989; 1998) es una negociación entre grupos sociales; para otros, próximos al republicanismo (Habermas, 2005; Pettit, 2012; Rawls, 1996), es la búsqueda de un acuerdo aceptable por todos los miembros de la sociedad; y para los demócratas radicales (Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 1987; Mouffe, 1999) la democracia consiste en la lucha por la hegemonía a través del significado. Cada una de estas concepciones de la democracia incorpora a su vez una idea de ciudadanía distinta. El rol específico de los sujetos políticos varía en función del grado de participación, de si esta participación es más o menos racional, de si es auto-interesada o altruista, de si las preferencias son exógenas o endógenas al proceso político,

<sup>14</sup> De hecho, al observar la lista de 'servicios informativos básicos', vemos que estos poco o nada tienen que ver con el papel político de la ciudadanía. Por otro lado, desde la perspectiva liberal que adoptan, ¿qué sentido tendría fiarse del gobierno como proveedor de información política y social?

etc. Estos factores, entre otros, son los que determinan el contenido del derecho a la información para cada caso y las expectativas que cada teoría deposita en la prensa.

Con un concepto más definido de derecho a la información será posible explicar mejor el problema democrático de la prensa al menos en tres puntos. En primer lugar, esta noción permitiría imaginar las instituciones que podrían satisfacer las necesidades informativas de los ciudadanos según cada teoría democrática. A través del derecho a la información podríamos ver mejor qué modelo de medios informaría adecuadamente en cada caso y, por lo tanto, cual se corresponde con cada teoría democrática. Ya se ha trabajado sobre la relación entre teorías democráticas y modelos de medios (Baker, 2001; Christians, Glasser, McQuail, Nordenstreng, & White, 2009; Freedman, 2008; Hallin & Mancini, 2004). Pero estas investigaciones siempre vinculan democracia y medios a través de una noción de libertad de prensa. Estudiar la conexión democracia-medios no solo bajo la óptica de la libertad de prensa, sino también del derecho a la información, complementaría y profundizaría la comprensión del problema democrático de la prensa.

En segundo lugar, podríamos comprobar la consistencia interna de los modelos democráticos. Para ello habría que testear si, dado un modelo democrático, con su sistema de medios correspondiente, es esperable que la ciudadanía pueda acceder fácilmente a la información que necesita según ese propio modelo. Si una teoría democrática exige que la ciudadanía acceda a una gran cantidad de información imparcial pero su modelo de medios está polarizado, entonces podremos decir que esta teoría democrática no es totalmente consistente.

En tercer lugar, podríamos fundamentar el análisis normativo de la prensa mejor que si solo atendemos a la libertad de prensa. Al establecer una conexión clara entre una teoría democrática y unas necesidades informativas, podríamos argumentar sobre las políticas de medios y las prácticas periodísticas apelando al derecho que como ciudadanos tenemos a ser informados adecuadamente. Este tipo de críticas difícilmente se pueden articular si el elemento central es la libertad de prensa, puesto que la libertad de prensa invita a pensar en el emisor del mensaje y no en el receptor. Así, probablemente resulte más fácil justificar por qué las noticias falsas o el

sensacionalismo de la prensa amarilla distan mucho de servir a la democracia. ¿Son aceptables desde el punto de vista del derecho a la información?, ¿en qué medida contribuyen esas publicaciones a proporcionar a la ciudadanía la información necesaria para que tome decisiones razonadas? Quizás desde alguna teoría democrática pueda argumentarse a favor de estas prácticas, pero eso va más allá del propósito de este trabajo.

## Conclusiones

Comencé asumiendo que el problema democrático de la prensa es la dificultad de la ciudadanía para acceder a información necesaria para tomar decisiones razonadas. Debido a que las aproximaciones centradas en la libertad de prensa reconocen este interés solo implícitamente, propuse un análisis explícito. He definido este interés de una ciudadanía bien informada bajo el término de ‘derecho ciudadano a la información’, y lo he caracterizado con cinco rasgos. Respecto al carácter del derecho, se trata de un derecho político y democrático. Respecto al sujeto de derecho, se lo concibe como receptor de información y como actor pasivo. Y respecto al contenido del derecho, este vendría definido por la concepción misma de ciudadanía, de la que dependen las necesidades informativas. Por eso el derecho ciudadano a la información es relativo a la teoría de la democracia. Si para explicar completamente el problema democrático de la prensa debemos acudir al derecho a la información, y si este derecho solo puede definirse desde la teoría democrática, entonces hay que concluir que el problema democrático de la prensa solo puede entenderse completamente a partir de la teoría democrática.

## Referencias

- Bagdikian, B. H. (2004). *The new media monopoly*. Boston: Beacon.
- Baker, C. E. (2001). *Media, Markets, and Democracy*. W. L. Bennet & R. M. Entman (Eds.). Cambridge, The United Kingdom: Cambridge University Press.
- Berg, M. W., & Berg, D. M. (1968). The Rhetoric of War Preparation: The New York Press in (1898). *Journalism Quarterly*, 45(4), 653–660.

- Chambers, S. (2000). *A Culture of Publicity*. En S. Chambers & A. N. Costain (Eds.), *Deliberation, Democracy, and the Media* (pp. 193–125). Oxford, The United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers.
- Christians, C. G., Glasser, T. L., McQuail, D., Nordenstreng, K., & White, R. A. (2009). *Normative theories of the media: journalism in democratic societies. Urbana*. Illinois: University of Illinois Press.
- Dahl, R. A. (1989). *Un prefacio a la teoría democrática*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Dahl, R. A. (1998). *On democracy. New Haven (Conn.)*. New Haven: Yale University Press.
- Fiss, O. M. (1985). Free Speech and Social Structure. *Iowa Law Review*, 71, 1405.
- Fiss, O. M. (1996). *The irony of free speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freedman, D. (2008). *The politics of media policy*. Malden: Polity.
- Green, J. E. (2010). *The eyes of the people: democracy in an age of spectatorship*. New York: Oxford University Press.
- Greenwalt, K. (1989). Free Speech Justifications. *Columbia Law Review*, 89 (1), 119–155.
- Habermas, J. (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. *Polis*, 10.
- Hallin, D. C., & Mancini, P. (2004). *Comparing media systems: three models of media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helberger, N. (2015). Merely facilitating or actively stimulating diverse media choices? Public service media at the crossroad. *International Journal of Communication*, 9(1), 1324–1340.
- Herman, E. S., & Chomsky, N. (2002). *Manufacturing consent: the political economy of the mass media*. New York: Pantheon Books.
- Hohfeld, W. N. (1913/1946). *Fundamental legal conceptions: as applied in judicial reasoning*. New Heaven: Yale University Press.
- Losifidis, P. (2014). The Emerging Governance Pattern in Media and Communications. In E. Psychogiopoulou (Ed.), *Media Policies Revisited: The Challenge for Media Freedom and Independence* (pp. 7–21). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Laclau, E. (2005). *La Razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lazer, D., Baum, M., Grinberg, N., Friedland, L., Joseph, K., Hobbs, W., Mattson, C., (2017). *Combating Fake News: An Agenda for Research and Action*. Cambridge.
- Lichtenberg, J. (1987). Foundations and Limits of Freedom of the Press. *Philosophy and Public Affairs*, 16(4), 329–355.

- Lindstedt, C., & Naurin, D. (2010). Transparency is not Enough: Making Transparency Effective in Reducing Corruption. *International Political Science Review*, 31 (3), 301–322.
- Lupia, A. (1998). *The democratic dilemma: can citizens learn what they need to know?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lupia, A. (2016). *Uninformed: Why People Know So Little About Politics and What We Can Do About It*. New York: Oxford University press.
- Manin, B. (1997). *The Principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreso, J. J., & Vilajosana Rubio, J. M. (2004). *Introducción a la teoría del derecho*. Madrid: Marcial Pons.
- Mouffe, C. (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? *Social Research*, 66(3), 145–758.
- Napoli, P. M. (2015). Social media and the public interest: Governance of news platforms in the realm of individual and algorithmic gatekeepers. *Telecommunications Policy*, 39, 751–760.
- Naurin, D. (2006). Transparency, Publicity, Accountability – The missing links. *Swiss Political Science Review*, 12(3), 90–99.
- Newman, N. (2017). *Journalism, Media, and Technology Trends and Predictions 2017*. Recuperado de: <https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/our-research/journalism-media-and-technology-trends-and-predictions-2017>
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: what the Internet is hiding from you*. UK: Penguin Press.
- Pettit, P. (2012). *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Schumpeter, J. A. (1944). *Capitalism, Socialism and Democracy* (2006 (1974)). London: Routledge.
- Soll, J. (2016, December). The Long and Brutal History of Fake News. *Politico Magazine*.
- Sunstein, C. R. (1995). *Democracy and the problem of free speech*. New York: The Free Press.
- Sunstein, C. R. (2007). *Republic.com 2.0*. Princeton: Princeton University Press.
- Sunstein, C. R. (2008). The Law of Group Polarization. En Fishkin, J. & Laslett, P. (eds.), *Debating Deliberative Democracy* (pp. 80–101). Malden: Blackwell.

- Wenar, L. (2013). The nature of Claim-Rights. *Ethics*, 123(2), 202–229.
- Williams, F. (1994). On prospects for citizen's information services. En F. Williams & J. V. Pavlik (Eds.), *The People's right to know: media, democracy and the information highway* (pp. 3–24). Hillsdale: LEA.
- Williams, F., & Pavlik, J. V. (eds.). (1994). *The People's right to know: media, democracy and the information highway*. Hillsdale: LEA.

## Política del caos en el pensamiento epistémico caribeño de Antonio Benítez Rojo

CAMILO MORÓN CASTRO  
UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO

IVÁN DARÍO MORENO ACERO  
UNIVERSIDAD DE LA SABANA

### Introducción

El problema que queremos abordar en la presente investigación tiene que ver con la búsqueda de un concepto de la identidad política en el libro *La isla que se repite: el caribe y las perspectivas posmodernas* (1998) y en el ensayo *Tres palabras hacia la criollización* (2005) de Antonio Benítez Rojo. La idea es examinar la política del caos en el pensamiento epistémico y en esta medida, establecer una ruta que partiendo del caos como concepto unificador, nos guíe por la idea de la identidad caribeña; expresada en diversas manifestaciones que se gestan en el sincretismo y la inestabilidad de sus productos culturales. También, exploraremos el concepto de plantación como una idea fragmentaria de una galaxia minúscula que crece en torno al control social y político. Por último, afrontaremos los ritmos y poliritmos del Caribe para explorar en torno a unos puntos de encuentro, unas pistas perdidas en torno a la paradoja irresoluta del caos en la identidad política fragmentada del Caribe.

### El caos

Entender cómo se construye un sistema político de las sociedades insulares y continentales que conforman el Caribe en un ordenamiento holístico propio de los sujetos es uno de los grandes retos que se propuso Antonio Benítez Rojo. Ya que esta premisa de estudio corresponde a las necesidades y elementos identitarios, que parten del conjunto de hechos y sentires caóticos, que han configurado su historia. Así, como el tejido configura el entramado que compone su comunidad de vida, sus grupos sociales y humanos. A este mismo ámbito de la vida, que se remite con sus pensamientos, sus palabras, sus movimientos polirítmicos y su carisma. Es decir, que el caos se manifiesta con cada una de las situaciones que se propician en su interior y que se hacen latentes en el modo en que se construye una realidad social.

El caos es un principio epistémico. Un movimiento desde el que se comprende la configuración de una comunidad de vida. Una ventana de observación que capta la tensión de fuerzas, en el choque discontinuo de dinámicas las históricas, de los hechos fortuitos y azarosos, que dan origen a un mundo; un conglomerado humano, un bricolaje con su propio sistema de símbolos, de significados y significantes, de creencias y epistemes. Este concepto es explicado por Antonio Benítez Rojo (2005), como:

El campo de la observación de Caos es vastísimo, puesto que incluye todos los fenómenos que dependen del curso del tiempo; Caos mira hacia todo lo que se repite, reproduce, crece, decae, despliega, fluye, gira, vibra, bulle: se interesa tanto en la evolución del sistema solar como en las caídas de la bolsa, tanto en la arritmia cardíaca como en las relaciones entre el mito y la novela. Así, Caos provee un espacio donde las ciencias puras se conectan con las ciencias sociales, y ambas con el arte y la tradición cultural. Por supuesto, tales diagramas suponen por fuerza lenguajes muy diferentes y la comunicación entre ellos no suele ser directa, pero, para el lector tipo Caos, siempre se abrirán pasadizos inesperados que permitirán el tránsito entre un punto y otro del laberinto (p. 17).

El caos es un punto de observación que opera como un *aleph* borgiano. Como un sistema de observación y juicio, en el que confluyen las laberínticas situaciones y las dinámicas históricas que dieron lugar a una expresión social

única y genuina. Es un punto de observación privilegiado que puede ser testigo de todo lo que confluye y se refleja: “lo marginal, lo residual, lo incoherente, lo heterogéneo o, si se quiere, lo impredecible que coexiste con nosotros en el mundo de cada día” (Benítez, 2005, p. 17). A partir de este movimiento reflejo, se aprehende que el choque contradictorio entre las fuerzas del azar, no da lugar a la nulidad, sino al origen de formas arquetípicas de vida, de sistemas de pensamiento y posibilidades de semantización del mundo.

En el caos existen pasadizos inesperados: “estados o regularidades dinámicas que se repiten” (Benítez, 2005, p. 16), y que se pueden tomar para construir relatos pletóricos de sentido. No un único relato, sino relatos explicativos que sirven para debelar la naturaleza contradictoria de nuestros orígenes. En el caos no hay un solo discurso o vía: “las cosas coexisten sin referirse a un centro organizador común, a un origen, a un logos, a un universo, a la utopía que construimos con el relato hilvanado por nuestros deseos y con el discurso del lenguaje” (Benítez, 2005, p. 171). En el caos hay infinitud de posibilidades y situaciones que son y no son, situaciones límite, pero quien encuentra un hilo y descifra un sentido del des-orden es el observador-investigador, atento que le da preeminencia y valor a una constante, es decir, a una regularidad, que él cree que puede seguir y tomar como explicativa de uno de los tantos rasgos de la identidad Caribeña, Benítez Rojo (1998) nos dirá que:

Para el investigador empeñado en hallar especificidades culturales que sirvan para diferenciar las distintas regiones del globo, la perspectiva de Caos ofrece grandes ventajas; su manera de mirar hacia la turbulencia y el ruido en busca de dinámicas repetitivas provee modelos que permiten apreciar que la fuga ad infinitum de significantes no es totalmente desordenada ni tampoco absolutamente impredecible, sino que responde al influjo de grandes sistemas (p. 413).

La mirada al caos nos abrirá a la posibilidad de entender qué es el Caribe, cómo se ha constituido, qué dinámicas históricas y qué choques de fuerzas dieron origen a una sociedad sin centro; a una sociedad con miles caminos laberínticos y dinámicas culturales diversas que no se pueden explicar y, por lo tanto, reducir alrededor de una sola definición. Esto implica que no hay una sola respuesta, implica que se puede encontrar un punto de

convergencia, un punto de observación y comprensión de lo que es el Caribe, pero no de explicación, ya que explicar es reducir a su máxima expresión, un fenómeno confuso o un sistema de cultura ambiguo y complejo, que no soporta el rigor de la abstracción a una mínima expresión.

## La plantación

Para Antonio Benítez Rojo un punto de convergencia o una constante que se repite en el caos y que facilita la comprensión de lo que es el Caribe se halla en el macrosistema de la plantación, “el cual explica la continuidad de una música, una literatura y un arte de formas similares” (Benítez, 1998, p. 413). La plantación es ese punto de convergencia de caminos y laberintos, es el *Aleph* borgiano que facilita la exploración de la “paradójica cultura” (Benítez, 2005, p. 201) que es el Caribe. Es un punto de observación de lo ambiguo, de lo contradictorio, de una cultura esquivada que se niega a ser nominada a través de una única premisa.

Una cultura sinuosa donde el tiempo se despliega irregularmente y se resiste a ser capturado por el ciclo del reloj o el del calendario. El Caribe es el reino natural e impredecible de las corrientes marinas, de las ondas, de los pliegues y Repliegues, de la fluidez y las sinuosidades. Es, a fin de cuentas, una cultura de meta-archipiélago: un caos que retorna, un *detour* sin propósito, un continuo fluir de paradojas; es una máquina *feed-back* de procesos asimétricos, como es el mar, el viento y las nubes, la Vía Láctea, la novela uncanny, la cadena biológica, la música malaya, el teorema de Gödel y la matemática fractal (Benítez, 2005, p. 26).

Al Caribe no se le puede explicar *a priori*, ya que sería una labor accidental que excluiría los hechos y fenómenos que convergieron y chocaron para dar lugar a un sistema social paradójico. Al Caribe solo se le podría comprender *a posteriori*, desde hechos disruptivos, desde los eventos discontinuos que convergieron en un conjunto continuo de islas y bordes geográficos que se desvanecían en el mar (Benítez, 1998, p. 388). Los eventos fortuitos son los hechos aparentemente desconectados e ilógicos, que se activaron con la llegada de Cristóbal Colón al espacio geográfico, que



ahora se conoce como América, con el viejo nuevo mundo se da la aparición e implementación de un sistema global de mercado, la ampliación de los sistemas políticos y sociales coloniales. La transformación y masificación de los sistemas de producción y explotación mineras y agrícolas. La implementación de sistemas de esclavización mundiales y transcoloniales. La construcción y justificación de un sistema de desarrollo con un sentido de otredad restringido y funcional para su uso como máquinas-cuerpos, entre muchos otros hechos, con los que se creó y se puso a funcionar la máquina plantación.

La máquina que Cristóbal Colón armó a martillazos en La Española era una suerte de *bricolage*, algo así como un *vacuum cleaner* medieval. El plácido flujo de la naturaleza isleña fue interrumpido por la succión de su boca de fierro para ser redistribuido por la tubería trasatlántica y depositado en España. Cuando hablo de naturaleza isleña lo hago en términos integrales: indios con sus artesanías, pepitas de oro y muestras de otros minerales, especímenes autóctonos de la flora y la fauna, y también algunas palabras como tabaco, canoa y hamaca. Todo esto llegó muy deslucido y escaso a la corte española (sobre todo las palabras), de modo que nadie, salvo Colón, se hacía ilusiones con respecto al Nuevo Mundo. El mismo modelo de máquina (piénsese en una herrería llena de ruidos, chispas y hombres fornidos llevando delantales de cuero), con algún crisol de más por aquí y algún fuelle nuevo por allá, fue instalada en Puerto Rico, en Jamaica, en Cuba y en algunos miserables establecimientos de Tierra Firme. Al llegar los años de las grandes conquistas —la caída irrecuperable de los altiplanos aztecas, incas y chibchas— la máquina de Colón fue remodelada con premura y, trasladada a lomos de indio por cordilleras y torrentes, fue puesta a funcionar enseguida en media docenas de lugares. Es posible determinar la fecha de inauguración de esta máquina. Ocurrió en la primavera del año 1523, cuando Hernán Cortés, al control de las palancas y pedales, fundió parte del tesoro de Tenochtitlán y seleccionó un conjunto de objetos suntuarios para ser enviado todo por la tubería trasatlántica (Benítez, 2005, p. 20).

Cristóbal Colón y Hernán Cortez introdujeron en el Caribe una máquina destinada a la producción y explotación de los bienes materiales y espirituales sobre los cuales descansaban los pueblos originarios; le dio valor económico a lo que antes poseía un valor estrictamente espiritual y cultural.

El nuevo valor que la máquina le dio a esos bienes desestabilizó complejos sistemas sociales que se habían construido a lo largo de más de cinco mil años, pero también logró que aparecieran otros aún más complejos. Fue una máquina, que en medio de la destrucción que generó, facilitó el reencuentro de viejos conocidos, de los caminantes de antaño, que un día partieron desde Asia y África, para no volver y perderse en el entramado de caminos que se iban construyendo en el mundo.

Volviendo a *La Isla que se repite* (1998), observamos que la primera máquina nefasta y defectuosa de poder, colonización, destrucción y fundación de nuevos horizontes y sistemas culturales, devino, con los pertinentes cambios “tecnológicos y ampliaciones sorprendentes” (Benítez, 1998, p. 21), en la gran máquina americana. La gran máquina americana que daría origen al Caribe, de acuerdo con Benítez Rojo, fue perfeccionada por Pedro Menéndez de Avilés, quien la instaló en el Caribe: “era una máquina integrada por una máquina naval, una máquina militar, una máquina burocrática, una máquina comercial, una máquina extractiva, una máquina política, una máquina legal” (Benítez, 1998, p. 22), es decir, un complejo de estrategias y estructuras políticas y poder que tenían como eje transversal convertir cualquier transacción o práctica cotidiana en mercancía y por ende, en dinero.

La instalación y posterior perfeccionamiento de esta máquina que permitió el flujo de dinero, poder y riquezas para Europa y la interrupción, desestabilización y creación de otras-nuevas formas de vida en el nuevo-viejo continente, tomó la forma de plantación de producción de azúcar, tabaco y pieles. En el ensayo *Tres palabras hacia la criollización* (2005), Benítez Rojo se refiere al concepto de plantación y su relación directa con la teoría del caos, al decir que: “Pudiera decirse, entonces, que la plantación se repite a sí misma sin cesar en los diferentes estados de criollización que surgen aquí y allá en el lenguaje de la música, en el baile y la literatura, la comida y el teatro; en resumen: el carnaval” (Benítez, 2005, p. 65). Volviendo a *La Isla que se repite* (1998), en el interjuego paradójico-caótico, la misma máquina que para un lado producía placer y salud, para el otro producía muerte y destrucción (Benítez, 1998, p. 94); la máquina maravillaba y asqueaba.

Puede decirse que la historia del Caribe, en buena medida, es la historia del sistema de plantación en el Nuevo Mundo, pues las metrópolis

que ejercieron su poder económico en el área organizaron los diversos territorios, bien insulares o continentales, de acuerdo con sus propios fines de lucro, y en el Caribe no había otro negocio más lucrativo que el de la plantación (Benítez, 1998, p. 243).

La plantación detalló el rostro del Caribe. Mejor aún, lo marcó y desfiguró. Para Benítez Rojo, la plantación es nuestra vieja y paradójica patria (Benítez, 1998, p. 396). La fuerza que despertó, la forma en que transformó el territorio, en que exterminó a los grupos indígenas y la forma en que creó nuevas sociedades de esclavos y de expresiones sincréticas, con las que se pudo expresar el malestar, la alegría de estar en el mundo y sus misterios es lo que dio lugar a la identidad caribeña. La plantación fue el centro del proceso de colonización en el Caribe, hasta allí se puede rastrear el paradójico comienzo de la identidad caribeña, “allí coincidieron y estallaron los orígenes de lo caribeño” (Benítez, 1998, p. 404).

La plantación es el parámetro para analizar al Caribe (Benítez, 1998, p. 54), ya que es un punto de observación desde el que se pueden captar y valorar los cambios que acaecieron en todo el territorio. La plantación y sus dinámicas de cultivo, producción, explotación-muerte y negociación, se repitieron en todo el Caribe. Benítez Rojo insiste en que el poder de tal sistema de producción es tan enérgico y violento que sus efectos sobreviven a los cambios políticos, a los cambios naturales y económicos, a las dictaduras y revoluciones.

La máquina del ingenio, una vez instalada y puesta a funcionar en grande, es indestructible a corto plazo, pues aun cuando resulte parcialmente desmantelada, su impacto transformador la sobrevivirá por muchos años, y su huella quedará inscrita en la naturaleza misma, en el clima, en las estructuras demográficas, políticas, económicas, sociales y culturales de la sociedad a la cual algún día se acopló [...] una gran cantidad de individuos vive atrapada indefinidamente en la red azucarera bajo el control de los grupos sucesivos que capturan el poder (Benítez, 1998, p. 161).

Ayer la plantación perteneció a España, luego a Francia, Bélgica, Inglaterra, luego a Norte América, a los dictadores y a los revolucionarios (Benítez, 1998, p. 144), es un sistema que cambia fácilmente de administrador,

pero no de lógica, su lógica de producción le impide cambiar el esquema bajo el cual se conformó. Es una máquina que en su función económica es rígida, aunque sus entramados no lo sean y se actualicen de manera infinita. La justificación ideológica de su valor estratégico para el desarrollo del Estado Nación varía según quien detente el poder y administre la máquina-plantación; a quien maneje la complicada trama de sistemas con los que se crea mercancía, se genera la ganancia y se produce el dinero.

## El sincretismo del caos

La plantación como sistema de producción y escenario de encuentro y desencuentro de sistemas culturales, fue un agente de aculturación, es decir, de africanización (Benítez, 1998, p. 85). Los esclavos arrancados de África, de cientos de subsistemas culturales y sociales, se encontraron y mezclaron con españoles, belgas, ingleses, portugueses, alemanes, holandeses, indios, asiáticos e indígenas, el encuentro suscitó una hibridación cultural que configuró y dio lugar al Caribe (Benítez, 1998, pp. 238-239). El punto de encuentro fue la plantación, un lugar de llegada, pero también de partida. Un lugar de muerte, pero también de creación y fijación de lazos comunicativos que no rompería ni ha roto la violenta jornada de casi cuatrocientos años. Lazos comunicativos que se expresaron por medio de sincretismos. De sumas y restas armónicas.

El sincretismo devino en un encuentro racial, social y cultural, en el que el principal valor era la interminable búsqueda del ideal utópico de la coexistencia (Benítez, 1998, p. 74). Una performance coexistencial, que se expresó, por medio de vehículos insospechadamente magníficos, en los cuales el dolor y la carga del trabajo, se transformó en una expresión estética musical, danzaria, económica, política y religiosa (Benítez, 1998, p. 196). La plantación generó un choque cultural creador y caótico, un choque del cual emergió una multiplicidad de dogmas de fe y formas de vida y construcción del territorio, todas ellas contradictorias, pero válidas; multiplicidad de caminos laberínticos que algunas veces confluyen y otras se alejan.

Caminos de encuentro y desencuentro como el de la Virgen de la Caridad que se les apareció a tres pescadores humildes: Juan Criollo, Juan

Indio y Juan Esclavo, a tres personas con orígenes diferentes y, por lo tanto, con tres diferentes maneras de entender y vivenciar, es decir, de significar este hecho; “de este modo la Virgen de la Caridad representó desde el inicio un espacio mágico o trascendental al cual se conectaban los orígenes europeos, africanos e indoamericanos de la población de la zona” (Benítez, 1998, p. 73). Este fenómeno va a representar la inserción y legalización de la santería al lado del catolicismo como religión nacional, una virgen que a la par de ser negra, tendrá su lugar en la santería como Oshun.

Otro camino que se alimentó de esta distopía fue el que se dio en el ámbito culinario, en el que se mezclaron sabores, creencias y técnicas, un camino que pudo y podrá expresar formas y tradiciones educativas y sociales de cuidado y mantenimiento de la unidad social y política de la comunidad, pues cocinar era más que poner al fuego, era o es, la oportunidad de encontrarse y compartir educativamente los eventos del día, de repasar y tomar una postura política frente al rumbo que seguía la sociedad (Benítez, 1998, p. 73).

La máquina-plantación es en el mar caótico de corrientes y contracorrientes históricas, de choques y armonías sincréticas, el punto de partida para pensar y deconstruir la identidad caribeña. Esa identidad que se interconecta en las máquinas que compusieron la gran máquina, pues la plantación fue un principio de ordenamiento y configuración del territorio, pero también fue un sistema que aglomeraba una industria de producción agrícola, que se ubicó en cada isla-archipiélago-playa que se iba colonizando. En *Tres palabras hacia la criollización* (2005), Benítez Rojo define cual fue el puente que conectó y configuró al Caribe, ese conjunto geográfico discontinuo (Benítez, 2005, p. 16) y caótico:

Si alguien exigiera una explicación visual, una gráfica de lo que es el Caribe, lo remitiría al caos espiral de la Vía Láctea, el impredecible flujo de plasma transformativo que gira con parsimonia en la bóveda de nuestro globo, que dibuja sobre éste un contorno «otro» que se modifica a sí mismo cada instante, objetos que nacen a la luz mientras otros desaparecen en el seno de las sombras; cambio, tránsito, retorno, flujos de materia estelar [...] el Caribe es un mar histórico-económico principal y, además, un meta-archipiélago cultural sin centro y sin límites, un caos dentro del cual hay una isla que se repite incesantemente —cada copia distinta—, fundiendo

y refundiendo materiales etnológicos como lo hace una nube con el vapor del agua (pp. 18-24).

A partir de la máquina productora de café, azúcar, tabaco, cueros, muertes, sincretismos y nuevas comunidades, el Caribe se configuró en un caótico sistema social, interconectado con un conjunto de elementos trágicos y transgresores, excesivos y sobrecargados de libido (Benítez, 1998, p. 347). “Lo caribeño es un sistema lleno de ruidos y opacidades, un sistema no lineal, un sistema no predecible, en resumen, un sistema caótico más allá del alcance total de cualquier tipo específico de conocimiento o de interpretación del mundo” (Benítez, 1998, p. 350). El Caribe, tal y como diría Carpentier (2004), se configura como un espacio para “lo real-maravilloso”; en un espacio imposible en el que, en el des-orden, se trenzan redes poéticas trágicas pero también alborozadas, rebosantes del deseo por contar rítmicamente la historia del despojo, de la esclavitud, de la muerte, del amor y sobre todo, en la reafirmación de la vida.

## El Caribe y la identidad caribeña

El Caribe se conformó como un performance de nacionalidades y expresiones de mundo, que comparten una tonalidad policromática de pieles que refleja la identidad del pueblo caribeño. A este respecto dirá Benítez Rojo que es un color: “no institucionalizado, no legitimado por la estirpe [...] un color que no es el del *Yo ni tampoco el del Otro*, sino una suerte de tierra de nadie donde se lleva a cabo la batalla permanente por la fragmentada identidad del Ser Caribeño” (Benítez, 1998, p. 241). El contexto del Caribe es una tonalidad que une y diferencia, que explica la diversidad de lugares de génesis y desarraigos, pero que a la vez conforma nuevos horizontes y comunidades de vida, en los lazos del parentesco y la imbricación-superposición de identidades y sentires. La piel es una regularidad (Benítez, 1998, p. 280) que une y separa al Caribe de sí mismo y del mundo. Escribe Benítez Rojo, “ningún caribeño que desee ser caribeño tiene un nombre verdaderamente suyo, de la misma manera que su piel no pertenece a una raza fija” (Benítez, 1998, p. 400).

La identidad caribeña con sus tonalidades y sincretismos, se ha constituido desde una multiplicidad de formas estéticas que expresan, con

su lenguaje simbólicamente cargado y sencillo, de lo que se es, en tanto nos constituimos como caribeños. Sobre este aspecto Benítez Rojo señala que:

Podemos decir que la performance caribeña, incluso el acto cotidiano de caminar, no se vuelve sólo hacia el performer sino que también se dirige hacia un público en busca de una catarsis carnavalesca que se propone canalizar excesos de violencia y que en última instancia ya estaba ahí. Quizá por eso las formas más naturales de la expresión cultural caribeña sean el baile y la música populares; quizá por eso los caribeños se destaquen más en los deportes espectaculares (el boxeo, el base-ball, el basketball, el cricket, la gimnasia, el campo y pista, etc.) que en deportes más recogidos, más austeros, donde el espacio para el performer es menos visible (la natación) o se encuentra constreñido por la naturaleza o las reglas del deporte mismo, o bien por el silencio que exige el público presente (el tiro, la esgrima, la equitación, el salto de trampolín, el tenis, etc.) (p. 37).

La identidad caribeña es un performance, un espectáculo carnavalesco cotidiano, en el que cada situación o movimiento expresa el golpeteo caótico de ritmos y poliritmos que fluyen en nuestro interior. Reconocer la identidad caribeña como un performance no implica otorgarle un valor exótico condescendiente y de segundo orden, pues es una situación que se piensa desde "allí", es decir, desde el performer; desde los sujetos que en la cotidianidad expresan y resignifican su lugar en el mundo, con su propio lenguaje y vehículos comunicativos. Cuando se valora la identidad caribeña como un performance, se le otorga sentido y valor a las formas cotidianas con que un sujeto se agencia, con que construye musical y teatralmente su territorio.

Tal performance que es la identidad caribeña, para Benítez Rojo se expresa en la misma cotidianidad de las ciudades, en los patios de las unidades habitacionales o en sus trabajos:

En realidad se trata de una abigarrada célula social, un denso melting-pot de culturas en el cual se cocinan religiones y creencias, nuevas palabras y pasos de baile, imprevistos platos y músicas. Aquí suele dominar la raza negra, pero casi siempre se encontrarán representantes de otras etnias e híbridos de toda índole. En modo alguno debe confundirse esta célula, este ombligo que se disemina por la ciudad, con las casas de inquilinato que proliferan

en las capitales del mundo. El yard o solar es el resultado de la plantación, y al mismo tiempo es la anti-plantación. Me explicaré. Este tipo de vivienda se organizó sobre la base de una población marginal de libertos, es decir, negros y mulatos que bien por haber comprado su libertad, por fuga, por manumisión o por cualquier otro motivo, se liberaba de la esclavitud y acudía a la ciudad para ganarse el sustento. Más tarde, el yard o solar dio cabida a los asiáticos —chinos, indios, javaneses— que habían cumplido sus contratos de trabajo y decidían permanecer en el Caribe; también dio cabida al «blanco pobre», al petit blanc de las colonias francesas, y a las sucesivas inmigraciones de portugueses, árabes, gallegos, judíos, eslavos, yucatecos, antillanos de otras islas, en fin, a todos aquellos que dejaban atrás el hambre, el pogrom, la guerra, la cárcel, las deudas, para probar fortuna en los puertos caribeños (Benítez, 1998, pp. 251-252).

La ciudad, los patios de juego y vida y las labores que suceden allí, son el escenario en que transcurre la vida, en que se hace evidente la puesta en escena del diario vivir y luchar, que es la faena cotidiana para mantener a flote su microsistema social. Lo que devino de la plantación fue un laberinto caótico de códigos (Benítez, 1998, p. 275); códigos con la capacidad de expresar, ya fuera en medio del ruido o el silencio, la pesada carga existencial que se oculta en los pliegues de la realidad caribeña. No hay un hecho único desde el cual se pueda expresar esta identidad, existen un conjunto de hechos caóticos que dan lugar al Caribe; los ruidos ensordecedores de la máquina-plantación, con sus gritos y barullo violento, ocasionó que los ritmos personales y cadenciosos se fortalecieran, que algunas voces se sumaran e hibridaran y que otras se callaran; la violencia del ruido de la máquina-plantación avivó los mitos, los rituales y las epistemes personales y comunes de los que habían sido despojados de su territorio.

## Ritmos y poliritmos

En un silencio forzado, de unos tratos horrendos y violentos, surgió una expresión rítmica que aprendió a expresarse con todo el cuerpo, con cada labor, en cada escenario cotidiano o en cada situación social. El ritmo es otro punto de encuentro de lo laberíntico, de la multiplicidad de significados

y significantes que hay en el origen del Caribe. Es un ritmo compuesto, contrapuntístico, polirítmico; interior y exterior (Benítez, 1998, p. 405). La vida y sus expresiones que se agitan en la cotidianidad caribeña es rítmica, en el des-orden se pueden captar, nos dice Benítez Rojo, diferencias y repeticiones, combinaciones y permutaciones, regularidades dinámicas acompasadas, en la que convergen lo europeo, lo criollo, lo mulato, lo africano, lo francés, lo asiático (Benítez, 1998, p. 105). Benítez Rojo emplea la definición ontológica de Léopold Senghor para definir el ritmo, eso que vibra en cada actividad social, cultural, política o religiosa del Caribe:

El ritmo es la arquitectura del ser, el dinamismo interno que le da forma. Es la expresión pura de la fuerza vital. El ritmo es el choque que produce la vibración. Es la fuerza que a través de los sentidos nos conmueve en la raíz misma del ser. El ritmo se expresa con líneas, colores, superficies y formas en la arquitectura, en la escultura o en la pintura. La palabra se muestra con sus acentos en la poesía y en la música, con los movimientos en la danza. Al hacer esto remonta todo lo espiritual. El ritmo ilumina el espíritu en la medida en que se materializa sensiblemente [...] Es el ritmo el que le da a la palabra la plenitud eficaz; es la palabra de Dios, es decir, la palabra rítmica, la que creó el mundo (Senghor, citado por Benítez, 1998, p. 105).

De acuerdo con Benítez Rojo, el ritmo: “hace a los caribeños estar «en un mismo bote», más allá de las separaciones impuestas por «la nacionalidad y la raza». Es el ritmo —no una expresión cultural específica— lo que confiere «caribeñidad»” (Benítez, 1998, p. 99). Es una regularidad comunicativa (Benítez, 1998, p. 33), intersubjetiva, que lleva al encuentro diferenciado y dialógico entre corrientes y contracorrientes históricas. Aquí hay una dialéctica creadora en la que no hay un diálogo racional, sino una concurrencia de ruidos que escuchados atentamente expresan y nominan un sentido identitario. Es un código poético que contiene mundos y expresiones reales y posibles de la realidad social dada y en construcción. Es un sistema de símbolos que comunica transgresoramente ideales de vida. Es decir, futuros posibles, pero a la vez, en un lenguaje pretérito, la vivencia del horror y del destierro, del esfuerzo y la repugnancia que hay en perder la vida en las fauces de la máquina-plantación-devora hombres.

## Conclusiones

El Caribe no puede ser entendido sin la mirada de caos. Sin sus choques y dinámicas que confluyen para crear una historia plural. Es necesario, entender que no hay que circunscribirse a una definición única, pues lo que nos demuestra Benítez Rojo es que estamos ante un pensamiento periférico, y desde los extremos se abren miles de caminos laberínticos por trazar y dinámicas culturales que convergen en un punto de divergencia que permiten entender el alcance y los logros de una condición política que enraíza sus bases en la búsqueda de identidad de una cultura esquiva.

Una buena forma de entender el asunto sería desentramando la lógica que define conceptos como la plantación que es ese punto de convergencia de caminos y laberintos, de una cultura esquiva que se niega a ser nominada a través de una única premisa. Es una máquina que en sus entramados se actualicen de manera infinita; a quien maneje la complicada trama de sistemas con los que se crea tendrá a su disposición el poder y todos sus artilugios que a la vez que maravillan asquean. La plantación, es un lugar de llegada y de partida, de muerte y creación, de lazos comunicativos y de sincretismos, de choques y armonías sincréticas. Benítez Rojo apunta a descubrir que la plantación es el punto para pensar y deconstruir la identidad caribeña, centrada en la reafirmación de la vida por encima de la muerte y el despojo. Tal como él mismo lo definió en el ensayo *Tres palabras hacia la criollización*:

Sí, repito, la plantación es mi tierra nativa, antigua y paradójica: es la máquina que De las Casas describió, pero también es algo más: el centro del vacío de una galaxia minúscula que da forma a mi identidad. Allí, en su interior, no hay historias organizadas o árboles genealógicos; su explosión tremenda y prolongada ha proyectado todo hacia afuera. Allí, como un niño de la plantación, soy un mero fragmento o una idea que gira alrededor de mi propia ausencia, lo mismo que una gota de lluvia gira alrededor del ojo vacío del huracán que lo pone en marcha (Benítez, 1998, p. 63).

## Referencias

- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- Benítez Rojo, A. (2005). Tres palabras hacia la criollización. En C. Lancelot, y B. Nina (comp.), *Voces y letras del Caribe*. Mérida: El otro y el mismo.
- Borges, J. (2015). *El Aleph*. Barcelona: Contemporánea.
- Carpentier, A. (2004). *América, la imagen de una conjunción*. México: Anthropos.

## Autonomía y locura civil: terreno para disputar desde las ciencias sociales y las humanidades

RUBÉN NILO

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS (CHILE)

### Introducción

La presente reflexión parte de la idea ampliamente difundida respecto a la relevancia de los aspectos sociales en la etiología y tratamiento de los problemas relativos a la salud mental (OMS, 2006). La extensión actual de esta idea, sin embargo, no aparece sustentada de forma proporcional por investigación teórica y empírica desde las ciencias sociales. Una posible causa de esta situación, podría encontrarse en el hecho de que desde el siglo XVII los problemas relativos a la salud y la enfermedad mental han sido delegados a la medicina científica, permaneciendo hegemónicamente administrados por la psiquiatría, y en una estrecha relación con el ámbito jurídico y penal (Foucault, 1967; Basaglia, 1977; Pérez, 2010). En este binomio médico-legal, las preocupaciones relativas a los aspectos sociales involucrados en la enfermedad mental son a lo menos indirectas, requiriendo más bien de enfoques complementarios que permitan incorporar lo social en el discurso disciplinar psiquiátrico y legal.

Para un grupo minoritario de la sociedad, el discurso hegemónico sobre la salud mental en uso por parte del binomio médico-legal constituye no tanto un asunto teórico sino más bien un problema de justicia básica, ya que delimita de manera bastante definitiva no solo su calidad de vida, sino que sus posibilidades para el ejercicio de algo que parece tan básico como sus derechos de ciudadanía. Tal ha sido, y sigue siendo, la situación que

históricamente han debido tolerar quienes han sido conceptualizados como locos, enfermos o discapacitados mentales, sistemáticamente excluidos de sus derechos de ciudadanía por ser supuestamente portadores de una diferencia radical: su carencia de autonomía, entendida como incapacidad para tomar buenas decisiones por cuenta propia, y tradicionalmente decretada a partir de la evaluación de su capacidad mental (Ikkos, 2007; Herring & Wall, 2015; Kelly, 2016).

## Desarrollo

### Locura, sinrazón y autonomía individual

El problema de la autonomía individual, entendida como auto-gobierno del individuo, es un problema que la filosofía y las humanidades han enfrentado desde la antigüedad. La desobediencia de Antígona al rey de Tebas, a sabiendas de su muerte segura por negarse a acatar el decreto real y dar sepultura dignamente a su hermano, es posiblemente uno de los antecedentes más remotos de la autonomía individual como la entendemos actualmente, vale decir, como la capacidad de autogobernarnos o de tomar decisiones por cuenta propia (Ikkos, 2007; Schneewind, 1998; Herring & Wall, 2015; Kelly, 2016). Se trata claro siempre del problema de la libertad, pero también de un ámbito específico de esta, el de la deliberación, y que puede entenderse en términos simples como la *libertad de* la coacción de los otros (lo heteronormativo) y al mismo tiempo como la *libertad para* tomar decisiones y actuar en el mundo de acuerdo a la propia voluntad, lo propiamente autonormativo o autónomo (Schneewind, 1998). La autonomía, entendida en este sentido moral como autogobierno del individuo, tiene su formulación más trascendental en la ética kantiana y su concepción de la autonomía de la voluntad como fundamento de una ética de la autonomía y el deber, mediante el uso de la razón.

Si bien el uso de la razón como condición de posibilidad para la autonomía individual es rastreable en toda la tradición del racionalismo y del pensamiento occidental, es posible sostener que se trata de una concepción de la razón y la racionalidad que a partir de la ilustración experimenta una radicalización (Foucault, 1967; Habermas, 1968; Berman, 1981). El

racionalismo de Descartes ya acusa en el siglo XVII una operación en que la racionalidad pasará de ser un atributo moral que define y unifica a la humanidad (como todavía se advertirá en Kant) a ser considerada como una capacidad que define la naturaleza humana, pero que puede verse amenazada por el sueño, el error y la locura, y sobre todo por esta última. Valga aquí recordar, además, que ya en las meditaciones cartesianas se advierte claramente que esta capacidad básica o esencial está negada para un grupo bien determinado de la sociedad: los locos. En ellos no hay razón, y en la razón no hay locura.

Ahora bien ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo este cuerpo me pertenecen? A no ser que me compare con no sé qué insensatos, cuyos cerebros se hallan tan deteriorados por el terrible vapor de la negra bilis, que afirman constantemente que son reyes cuando son paupérrimos, o que están vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla, o que son toda una calabaza, o forjados de vidrio; pero se trata de dementes, y yo mismo no parecería menos demente si transfiriera a mí su ejemplo. (Descartes, 1641, p. 19).

Esta exclusión de la locura del mundo de lo racional puede parecernos actualmente un hecho natural, incluso justificado desde el paradigma científico vigente desde la ilustración, pero en la historia del racionalismo occidental se trata en efecto de un suceso trascendental que divide la historia de la razón occidental y, en consecuencia, también la historia de la autonomía individual.

La duda de Descartes libera los sentidos de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas; pero él destierra la locura en nombre del que duda, y que ya no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser (Foucault, 1967, p. 78).

El legado de Foucault en la comprensión de la locura arranca justamente de la constatación de este suceso fundacional del racionalismo moderno: la separación definitiva de la razón y la sinrazón, la calificación de la locura como arquetipo de la irracionalidad, pero al mismo tiempo su negación como forma radical de la diferencia y la alteridad, al identificarla como *ausencia de obra* (Foucault, 1967). Siguiendo a Foucault, es necesario

precisar que no debemos desprender de este relato que la división realizada por Descartes respecto a la sinrazón implique que es el racionalismo filosófico la causa del nuevo estatus que adquiere la locura a partir del siglo XVII. Estas causas habría que buscarlas no solas en la filosofía sino más bien en un acontecimiento histórico de la cultura occidental: el silenciamiento de la locura y la sinrazón ocurrido en la época clásica. Más allá de la evolución del tratamiento médico de la locura o enfermedad mental hacia una práctica supuestamente más humanitaria como el *alienismo* de fines del siglo XVIII, este silenciamiento se inicia realmente con el Gran Encierro de *locos* desarrollado en Europa durante el siglo XVII con la creación del hospital general. Si bien el confinamiento institucional de los alienados (no sololocos: homosexuales, extravagantes, posesos, una fauna diversa) tenía para entonces ya una historia de un siglo y medio ocupando los antiguos leprosarios medievales, las reformas administrativas que a mediados del siglo XVII llevan a la creación del hospital general en Francia tienen, para Foucault, una causa que no tiene que ver realmente con el saber médico sino que más bien “es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época” (p. 82) y que coloca al gobierno civil a cargo de la asistencia, que había permanecido hasta el renacimiento en manos de la iglesia.

No se trata realmente del arribo de los médicos, ya que su papel en la administración de estos hospitales sería oficialmente instaurado solo a finales del siglo XVIII, sino más bien de un golpe de poder que vendría directamente desde el discurso jurídico, desde el Parlamento y otras instancias relacionadas con la seguridad social, ejercidas por la naciente burguesía. El fenómeno resulta extensible, según Foucault, a toda Europa, mediante diversas formas de confinamiento de la ociosidad y la mendicidad reguladas por la monarquía y la bullante burguesía, favorecidas de manera crucial por la reforma religiosa llevada a cabo por Lutero y sus efectos visibles en un proceso de *laicización* de la caridad. Para la época de Descartes, la locura era también ocasionalmente asociada a la presencia diabólica, junto a otras *desviaciones* como ser homosexual, judío o gitano, evidenciando que no era realmente necesaria la asociación entre locura y presencia diabólica para la persecución religiosa, sino más bien la necesidad de hacerse cargo del control social de los indeseables, improductivos y extravagantes.

La exclusión de la locura del mundo de la razón aparece determinada no solo por la necesidad de control social, sino también por el desarrollo de la racionalidad científica iniciado en el siglo XVI, un proyecto que desemboca en lo que se ha denominado *cientificismo* para señalar la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia (Habermas, 1968). Se trata de un proceso de *desencantamiento* del mundo (Berman, 2004), del inicio de una separación rígida entre el observador y lo observado que permite la superación del racionalismo y el empirismo de la época, un objetivo asumido explícitamente en el trabajo posterior de Kant sobre el uso de la razón, pero que tiene sus raíces en la revolución científica que ya había iniciado con los trabajos de Copérnico, Galileo y Newton, entre otros, y que tuvo en los trabajos de Bacon y Descartes una primera respuesta filosófica mediante el diseño de reglas y de un método propio para la racionalidad científica: el método inductivo. Tal como señala Berman, se trata también de la ruptura con la lógica aristotélica hegemónica durante la edad media, con el uso del silogismo como lenguaje del conocimiento científico frente al notable avance de la técnica de la mano de la revolución científica. Tanto Bacon como Descartes constituyen respuestas al aristotelismo y escolasticismo imperantes hasta el siglo XVI, aunque desde puntos de partida muy diversos: el empirismo y el idealismo. Más allá de las diferencias, su contexto en cierto sentido es el mismo, al igual que para Kant: la revolución científica y tecnológica en desarrollo y la consideración de que la racionalidad científica, matemática y empírica, es el modelo propio del conocimiento científico.

Esta racionalización de la vida, en tanto proceso de extensión de la racionalidad técnica, de dominio metódico, calculado y científico de la naturaleza a todas las esferas posibles de la vida humana ha constituido, como bien sabemos, el corazón de lo que entendemos como modernidad (Habermas, 1968b). Cabe reiterar, sin embargo, que, este proceso moderno de racionalización no hubiera sido posible sin una serie de acontecimientos que precipitaron la hegemonía de esta racionalidad científica hacia el siglo XIX, como fue el caso del descubrimiento de América, la Revolución Industrial y la emergencia del capitalismo a gran escala en occidente (Berman, 1981). Las consecuencias de esta racionalización son severas y tan cercanas que se hace difícil captarlas de manera sintética. Siguiendo las reflexiones de Martuccelli



(1999), que recogen desde la teoría sociológica también la crítica que desde el siglo xx ha enfrentado el proceso de racionalización, es posible sostener que la racionalización puede entenderse actualmente de dos maneras: de manera diacrónica, “apunta a comprender la especificidad de occidente, donde se desarrolló una forma particular de racionalismo que permitió un control creciente del mundo” (Martuccelli, 1999, p. 167); y de manera sincrónica, haciendo referencia al estado social y a las instituciones propias de la sociedad moderna. Esta racionalización de la vida iniciada en Occidente a partir del siglo xvi, en el contexto de la revolución científica y de la aparición del Estado moderno y su función de control social de la ociosidad y de la anormalidad, marcará entonces un hito fundamental para la comprensión de la racionalidad y la autonomía individual: su paso del terreno moral al terreno científico, y la negación de ambos atributos o capacidades para el grupo social de los locos o enfermos mentales.

### Psiquiatría y enfermedad mental

Si bien el siglo xvi resultó determinante para la conceptualización de la autonomía individual debido al inicio del confinamiento institucional de la locura, el siglo xvii implicó la consolidación del encierro con el advenimiento de la medicina como nueva verdad sobre la locura, la racionalidad y la autonomía de los sujetos. Una verdad científica en donde la racionalidad y la autonomía vendrán a ser comprendidas como atributos excluyentes para los locos o enfermos mentales. La consolidación de este paradigma médico sobre la locura vendrá de la mano con la proliferación de los manicomios en Europa a inicios del siglo xviii, fenómeno que será precedido por el nacimiento de una disciplina médica *ad hoc*: la psiquiatría. En este punto, resulta particularmente interesante para esta investigación constatar que, junto con el alienismo y la administración formal de la locura en manos de la medicina científica desde inicios del siglo xix (Foucault, 1967; Pérez, 2012; Postel & Quétel, 1998), es también posible establecer un hito fundamental para las preocupaciones relativas a la autonomía de este grupo de personas, ya que se instaura efectivamente la voz del médico como autoridad respecto a la locura o enfermedad mental. En realidad, frente a cuestiones como el internamiento u hospitalización de los locos o alienados, siempre había sido el discurso jurídico la única voz de autoridad necesaria, pero desde fines del

siglo xviii y de la mano del alienismo del siglo xix, el diagnóstico médico se instala como un requisito formal para la coerción de los sujetos en aras de su salud mental. Para el año 1838, Francia promulga la primera Ley Sobre Alienados, al alero del tratamiento moral de Pinel. Más relevante aún para nuestras preocupaciones, y evidenciando un punto de inflexión fundamental en la relación que venimos estableciendo entre locura, racionalidad y autonomía, ya a finales del siglo xviii se observa en algunas legislaciones europeas la figura jurídica de la *interdicción* como requisito deseable para la internación. “Pero no para remitirse más objetivamente a la autoridad de la medicina; por el contrario, es para hacer pasar el poder de decisión a una autoridad judicial que no tenga que recurrir al médico” (Foucault, 1967, p. 201), un arreglo entre las familias y la autoridad jurídica, pero que durante el siglo xix se transformará de acuerdo con el incremento sistemático del saber y el poder del discurso médico en este ámbito. Asistimos al nacimiento del binomio médico-legal que caracterizará el tratamiento que la modernidad occidental ha realizado sobre la locura y la enfermedad mental, con una marcada vocación por la internación y el tratamiento involuntario, y una representación social de la enfermedad mental que presume su carencia de racionalidad y autonomía, y que solo comenzará a ser cuestionada hacia mediados del siglo xx.

Siguiendo el análisis de Foucault, podemos distinguir en el tratamiento médico de la locura del siglo xviii y xix dos niveles de despliegue: uno jurídico, relativo a las capacidades del sujeto de derecho y a la libertad civil, y otro relativo a la práctica social del internamiento, que deriva en el desarrollo de una patología dualista sobre la normalidad-anormalidad que fundamentará la necesidad del tratamiento y la internación hospitalaria. Respecto al segundo, el desarrollo de la psiquiatría durante el siglo xix inicia con la delimitación de Pinel sobre el espacio terapéutico institucional y con una psicopatología heredada de la antigüedad que reconocía cuatro especies patológicas: melancolía, manía, demencia e idiotismo, un trabajo que sería retomado por Esquirol en una notable vocación nosográfica en la que destaca su clasificación de las alucinaciones (Postel & Quétel, 1998). Los asilos para alienados o manicomios proliferan durante el siglo xix de la mano de una psiquiatría supuestamente liberadora, aunque hay reportes consistentes acerca del deterioro sistemático de las condiciones de tratamiento al interior de los manicomios por causa de un presupuesto cada vez más reducido,

entre otras cosas (Postel & Quétel, 1998; Pérez, 2012). Hacia fines del siglo XIX el modelo médico en psiquiatría logra su culminación en la exploración nerviosa del cerebro impulsada por la *frenología* de Gall (una teoría de las localizaciones cerebrales), la neurología de Charcot y la taxonomía de los trastornos mentales desarrollada por Kraepelin, que pasaría a constituir el modelo nosológico de la psiquiatría moderna.

La influencia de la frenología y la exploración cerebral mantiene su influencia en los desarrollos de la psiquiatría de comienzos del siglo XX, mediante terapéuticas como la lobotomía (cirugía cerebral), el electroshock (terapia electroconvulsiva), la inducción de comas diabéticos y el uso de la malaria como antipsicótico, entre otros tratamientos (Pérez, 2012). Estas terapéuticas conviven con el asilo psiquiátrico como lugar de tratamiento y residencia de la enfermedad mental, pero encontrarán un nuevo hito hacia fines de los años 50 con el desarrollo de la psicofarmacología, nueva terapéutica que vendría a renovar los votos de la psiquiatría para el conocimiento de la enfermedad mental, implicando una verdadera revolución en el modelo médico de la psiquiatría, la última gran revolución psiquiátrica desde cualquier perspectiva de análisis. Si seguimos el análisis de Carlos Pérez (2012), si bien el uso de drogas para la inducción o alivio de estados alterados proviene de la antigüedad, su uso moderno procede del siglo XIX y se enlazan a un discurso que promueve el valor curativo de dichas sustancias respecto de la enfermedad mental. Para cerrar esta breve panorámica de la evolución del modelo médico psiquiátrico sobre la locura, es importante señalar que desde fines de la década del 50 asistimos a un proceso de crítica sistemática al tratamiento tradicional de la enfermedad mental, inicialmente formulada por el movimiento antipsiquiátrico originado en Europa y luego extendido a escala mundial bajo la forma del movimiento de reforma psiquiátrica, cuyas principales banderas de lucha han sido la crítica a la institución manicomial y al poder médico, en ese mismo orden (Desviat, 2007).

Respecto a la psicofarmacología, asistimos desde comienzos de siglo a un proceso de cuestionamiento a la medicalización de la subjetividad que se desprende de este paradigma, y por tanto una crítica al modelo médico como paradigma hegemónico sobre la locura y la enfermedad mental. Sin embargo, la crítica actual al modelo psiquiátrico estaría presentando

un notable elemento distintivo respecto a la crítica antipsiquiátrica de hace medio siglo: no se trata de una crítica desde la psiquiatría, ni siquiera desde la ciencia, sino de un cuestionamiento que proviene principalmente de los propios individuos, expacientes o *sobrevivientes* de la psiquiatría, y de sus amigos y familias, hoy cada vez más organizados en el cuestionamiento frontal a la imposición de un modelo médico farmacológico cuyos logros y metodologías resultan al menos discutibles en términos de sus resultados (Sarraceno, 2007).

Tal como hemos venido estableciendo, y principalmente derivado del hecho de que la autonomía moral de los individuos ha sido siempre una predicación de su racionalidad, el giro que situamos en la época clásica con el advenimiento del tratamiento médico de la locura implica, por extensión, que el problema de la autonomía individual recaiga también sobre los hombros de la psiquiatría. Pero no se trata de una delegación de funciones (antes en manos de la religión y la jurisprudencia) sino verdaderamente de la historia de la conformación del binomio médico-jurídico para el tratamiento de la locura y la subjetividad, y de los diversos dispositivos para su control y su producción. Este acontecimiento es fundamental para la comprensión del problema de la autonomía de los locos o pacientes psiquiátricos en la actualidad, y por tanto también de la nuestra, ya que implica el ascenso de un paradigma que enfrenta el antiguo fenómeno de la locura operando una superposición entre la capacidad mental, determinada por el psiquiatra, y la capacidad jurídica establecida por el juez. Es una respuesta contundente y duradera al problema de la locura porque provee una justificación científica para el encierro o aislamiento iniciado en el siglo XVI. En la actualidad, y luego de medio siglo de una reforma psiquiátrica basada en la sustitución del manicomio por alternativas de tratamiento menos restrictivas, la función de control social de la psiquiatría permanece intacta gracias al paradigma farmacológico, actualmente hegemónico en el tratamiento de la subjetividad y el sufrimiento mental.

## Conclusiones

El encierro de la locura efectuado hasta nuestros días, también bajo la forma del psicofármaco, es en un sentido el encierro de la autonomía individual de

los locos, ya que es posible sostener que en la división del loco como enfermo y como sujeto jurídico (digamos ciudadano) iniciada en el siglo XVIII bajo la forma de la *interdicción* médico-legal de la locura, comienza a operar un dispositivo que cuestiona principalmente su capacidad deliberativa, su posibilidad de autogobierno, y que en consecuencia restringe severamente el ejercicio de su libertad. Este cuestionamiento se apoya en la valoración de la cientificidad de la disciplina psiquiátrica, estableciendo una relación causal entre la estimación de la capacidad mental de los individuos y su capacidad jurídica, y manteniendo de esta manera su histórico aislamiento social al considerarlos no solo enfermos y extravagantes, sino que además incapaces en el ejercicio de su autonomía individual.

En tanto enfermo mental, el actual paciente psiquiátrico es calificado como carente de racionalidad, la que es verificada en la rectitud de su comportamiento de acuerdo estándares de normatividad de este, y al grado de ajuste funcional del sujeto. Si esta racionalidad psicopatológica y funcionalista no es verificada, el decreto psiquiátrico opera bajo la forma de la calificación de la incapacidad mental, o de la discapacidad mental, utilizando un lenguaje actualmente en uso en nuestras políticas públicas (ONU, 2006). Este decreto médico opera no solo como un diagnóstico de la enfermedad o irracionalidad, sino como un aval de lo que este sujeto no puede hacer o decidir en su vida cotidiana por el hecho de estar justamente enfermo. El diagnóstico psiquiátrico de la sinrazón afecta entonces directamente el ejercicio de la autonomía de los individuos, negándola como funcionamiento (comportamiento) y luego como capacidad (Sen, 1981; Nussbaum, 2007). Tiene por tanto un carácter performativo respecto a la autonomía, ya que al negarla impide al mismo tiempo su ejercicio, por ejemplo bajo las formas del tratamiento involuntario y de la interdicción legal por demencia, vigentes y en aumento en el contexto chileno. Pero más importante aún, impide la autonomía de los locos y pacientes psiquiátricos porque después de dos siglos en funcionamiento ha construido una representación social de la locura y la enfermedad mental caracterizada por la incapacidad y la irracionalidad.

Por supuesto que no se trata aquí de negar el hecho de que la enfermedad mental puede comportar irracionalidad y, por tanto, incapacidad para la ejecución de diversas tareas cotidianas que los no enfermos realizamos normalmente. Bien podría en todo caso plantearse esta cuestión en términos

de las conductas irracionales que normalmente realizamos quienes no hemos sido diagnosticados con una enfermedad mental, pero no es la pretensión de este escrito. De lo que se trata es de advertir el carácter performativo de esta constatación, digamos científica, y la existencia de un límite impreciso entre el hecho de comportarse de manera irracional y el hecho de no poder tomar decisiones por cuenta propia. Este es precisamente el núcleo de la conexión entre el discurso médico y el jurídico, ya que las consecuencias relativas al cuestionamiento de la autonomía individual de estas personas por causa de su incapacidad mental pueden implicar consecuencias severas en términos de su estatus jurídico. El dispositivo de la *interdicción legal por demencia*, aún en uso en Chile, es un caso extremo de la severidad del decreto de la pérdida de autonomía entendida como capacidad legal. Al igual que en lo referido a la capacidad mental, la incapacidad jurídica del sujeto de derecho viene a mantener y reforzar su exclusión y discriminación social históricas, implicando normalmente la restricción de libertades básicas mediante los tratamientos e internaciones forzosas y la restricción de derechos fundamentales como la participación en la comunidad, el matrimonio civil y la administración de los bienes propios mediante variados mecanismos de tutela.

No parece posible, ni sensato, esperar que la creación de nuevas leyes y políticas resuelva este problema, menos sin considerar una mínima discusión sobre el problema de la autonomía más allá de un modelo (ya muy cuestionado) de evaluación de la capacidad mental. Actualmente, este modelo ha sido superado en países industrializados por un enfoque que distingue claramente la capacidad mental de la autonomía, y considera que esta no se deriva lógicamente de la primera, estableciendo que la autonomía debe siempre presumirse frente a la presencia de trastornos mentales. La discusión sobre la autonomía requiere buscar no solo formas de control y medición de la incapacidad, sino formas nuevas que permitan proteger y promover la autonomía, como un requisito primario de cualquier intento por mejorar su calidad de vida y de promover el ejercicio de sus derechos. Entre otras cosas, la discusión sobre la autonomía permitiría articular una reflexión sobre el problema de la tutela para este grupo de personas, un problema político y legal de suma relevancia cuyo debate está también pendiente en varios de nuestros países.

En el ámbito más estrictamente jurídico, la noción de autonomía es clave en la discusión de conceptos como personalidad legal, entendida en su sentido estrecho como un sujeto de derechos racional y responsable (Series, 2015), un *sujeto responsable que es destilado dentro del concepto médico-legal de capacidad mental, que refiere a la capacidad de tomar decisiones particulares* (p. 80). En un contrapunto con los avances legislativos en el Reino Unido, Series plantea que esta visión de la capacidad mental que fue considerada pionera el 2005 en la Mental Capacity Act parece actualmente un enfoque insuficiente, siendo superado y/o reemplazado por un modelo sobre la capacidad legal y mental cercano al enfoque de la discapacidad social (ONU, 2006), en el que ambas capacidades se encontrarían completamente divorciadas. En este nuevo enfoque, llamado support paradigm o paradigma de la capacidad universal, que concibe a la discapacidad como resultado de la interacción entre el individuo y su contexto social, la capacidad mental ya no es considerada un requisito para la capacidad legal, permitiendo distinguir entre el hecho de tener una discapacidad mental y no poseer autonomía individual (Ikkos, 2006). De esta manera, en vez de un enfoque que concebía la autonomía como una derivación de la capacidad mental individual, el paradigma del soporte visualiza la autonomía como un problema de capacidad legal, un asunto más bien jurídico (y político) que psiquiátrico, enfatizando el componente relacional y contextual en sintonía con el enfoque de la autonomía relacional (Series, 2015; Ciurria, 2016).

El enfoque de la autonomía relacional se enmarca en los acercamientos contemporáneos de la filosofía feminista respecto al problema de la autonomía, señalando una crítica frontal a la concepción que tradicionalmente la ha entendido como propiedad de un individuo, obviando el papel fundamental de las relaciones que establecemos con otros para el ejercicio de nuestra autonomía (Series, 2015). Este acercamiento al problema de la autonomía explicita un desacuerdo con la noción de autonomía a la base de la tradición filosófica de corte más liberal, que idealiza a un sujeto moral y político racional, autointeresado y autosuficiente. Series advierte, sin embargo, que el enfoque de la autonomía relacional puede, y ha sido utilizado, tanto para defender el acercamiento del support paradigm como el del enfoque de la capacidad mental, por lo que su implementación en legislaciones como la de Reino Unido ha resultado, en ocasiones, en normativas y procedimientos contradictorios en relación a la autonomía de las personas con discapacidad mental.

Finalmente, me parece pertinente señalar que en el ámbito de la locura y enfermedad mental, la discusión sobre la autonomía de estas personas es relevante porque se trata de una capacidad transversal del individuo médico y jurídico creado por la modernidad, bajo la tutela del binomio médico-legal regentado por el estado moderno. Cuestionar los fundamentos del modelo médico sobre la enfermedad mental es también un camino necesario, sobre todo para quienes vemos con sospecha la posibilidad de un tratamiento pasteuriano para los sufrimientos subjetivos mediante la psicofarmacología y la neurología dominantes. Sin embargo, la crítica epistemológica a la psiquiatría es al menos de largo aliento, y resulta problemática porque no es realmente factible una crítica efectiva sino desde el mismo paradigma científico. Por su parte, la problematización de la autonomía individual en este ámbito abre la discusión más allá del cientificismo neurológico en uso, para plantear una demarcación al interior del binomio médico-jurídico: la autonomía. No se trata en esta de un uso de la racionalidad, al menos no en el sentido de la racionalidad moderna de la psiquiatría, sino del uso de una capacidad moral que desborda el ámbito de la psiquiatría y la enfermedad, para referirse más bien a la ética y la justicia política. Si cabe la pregunta sobre si la autonomía puede perderse como consecuencia de un trastorno psiquiátrico la respuesta es que esto puede ocurrir, pero debe demostrarse y no suponerse, como hoy se hace en muchísimos lugares. Más importante aún, debe restituirse, por todos los medios posibles, ya que en el caso de los trastornos mentales esta pérdida es generalmente transitoria, temporal. Estas dos consideraciones implican un giro radical en la manera actual de tratar el problema de la autonomía y la locura, y creo que a estas alturas podría resultar claro que no son precisamente el derecho y la psiquiatría los candidatos más idóneos para hacerse cargo del problema. Las ciencias sociales y las humanidades tienen en este problema asunto, lo han tenido siempre aunque han sufrido el destierro de la locura; es necesario retomar este terreno.

## Referencias

- Berman, M. (1981). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro Vientos (1987).
- Berman, M. (2004). *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*. México: Siglo XXI.
- Ciurria, M. (2016). A virtue ethical approach to decisional capacity and mental health. *Philosophical Psychology*, 29 (3), 462-475. doi: 10.1080/09515089.2015.1100719.

- Descartes, R. (1641). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. (J. A. Díaz, trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (2009).
- Desviat, M. (2007). Vigencia del Modelo Comunitario en Salud Mental: Teoría y Práctica. *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 3(1), 88-96.
- Foucault, M. (1967). *Historia de la Locura en la Época Clásica*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1968). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Habermas, J. (1968b). *Conocimiento e Interés*. Madrid: Ed. Taurus.
- Herring, J., & Wall, J. (2015). Autonomy, capacity and vulnerable adults: filling the gaps in the Mental Capacity Act. *Legal Studies*, 35 (4), 2015, 698–719.
- Ikkos, G., Boardman, J., y Zigmond, T. (2006). Talking liberties: John Rawls's Theory of Justice and Psychiatric Practice. *Advances in Psychiatric Treatment*, 12, 202-213.
- Martuccelli, D. (1999). *Sociologías de la modernidad*. LOM Ediciones.
- Nussbaum, M. (2006). *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones Sobre la Exclusión*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Organización de las Naciones Unidas (2006). *Convención Sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Recuperado de <http://www.un.org/spanish>
- Pérez, Carlos (2012). *Una Nueva Antipsiquiatría. Crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. Santiago. Editorial LOM.
- Postel, J. & Quétel, C. (1998). *Nueva historia de la psiquiatría*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1992). *Nuevo Examen de la Desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schneewind, J. (1998). *La Invención de la Autonomía: Una Historia de la Filosofía Moral Moderna*. México: Fondo De Cultura Económica.
- Series, L. (2015). Relationships, autonomy and legal capacity: Mental capacity and support paradigms. *International Journal of Law and Psychiatry*, 40, 80–91.

## Potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil

IVÁN TORRES APABLAZA  
UNIVERSIDAD DE CHILE

### Introducción

He redactado esta comunicación para ser leída por otro u otra, por cuanto no he conseguido llegar y presentarme ante ustedes. El profesor Fernando Longás, muy amablemente me ha ofrecido esta alternativa, a pesar de mi ausencia. Quiero agradecerle fraternamente este gesto y excusarme ante ustedes con quienes, lamentablemente, no podré dialogar, aun cuando, de todos modos, algo podrá ser comunicado.

Quiero agradecer también al profesor José Jara por haberme extendido la invitación a participar de esta mesa, con quien tuve el privilegio de dialogar en el marco de su seminario doctoral sobre “Michel Foucault y la política de la verdad”.

El título de la ponencia, “potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil”, en principio es una deriva exploratoria de mi trabajo de investigación de grado en el programa doctoral en Filosofía Política de la Universidad de Chile, el que curso gracias a una beca Conicyt del Estado de Chile. Digo, “en principio”, porque el objeto de mi investigación –y sabemos que los objetos singulares son siempre los más elusivos, de eso el psicoanálisis nos ha dado grandes lecciones- es una arqueología de lo político en la filosofía política contemporánea, de manera tal que el lugar de lo im-productivo y lo in-útil, podríamos decir —pensando en la figura propuesta por Michel Foucault— que es un “oráculo retrospectivo” de este problema, o quizá, su consecuencia propiamente ética, fundamentalmente porque en este esfuerzo

arqueológico, las derivas éticas de lo político se me han impuesto como una sospecha que anima precisamente el trabajo de interrogación y examen que esta investigación supone.

Se reconocerá, en este gesto, las huella de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito, pero también a George Bataille, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, y Jean-Luc Nancy. Solo por nombrarlos a ellos, a quienes quisiera reconocer como *amigos*. Interrogar el modo en que se ha entendido lo político en estos pensadores me ha conducido a iniciar la delimitación de un campo de problemas filosófico-políticos bastante intrincado, que por supuesto los trasciende en sus propias figuras autorales, en lazos de *amistad* que alcanzan a filósofos como Heidegger, Nietzsche, Marx o Spinoza.

## Desarrollo

Quisiera entonces, iniciar esta comunicación intentando esclarecer el enunciado que lleva por título: “potencia de lo im-productivo, elogio de lo in-útil”. Comencemos por su final, donde está puesto el énfasis, puesto que, para hacer el elogio de lo in-útil habrá que pasar por y afirmar la potencia de lo im-productivo. Los guiones que separan estas palabras están dispuestos precisamente para marcar una separación, una toma de distancia respecto a lo que estas significan, y no tan solo en un sentido propiamente semántico, sino también y sobre todo, cotidiano. Así, el *in* de lo inútil, introduce un valor de contrariedad, negación y privación, designado aquello que no sirve —incluyendo su modalidad funcional y ética (una cosa puede no servir, una persona puede no querer servir a otra, no querer ser conducida, gobernada o no querer ser cosa. Las historias contadas por el cristianismo, por ejemplo, nos narran que Lucifer, antes de ser expulsado del reino divino, pronuncia airado frente a Dios: “non serviam”, “no te serviré”) —, así, lo inútil es aquello desprovisto de todo uso. La utilidad, por contrapartida, introduce la dimensión de lo productivo, el provecho, el interés y la habilidad, la cualidad referida a cosas que *pueden* ser objeto de uso (*utilis*). El vocablo griego más próximo a lo útil es, quizá, el de *organón* (ὄργανον), cuyo sentido remite a utensilio, instrumento o herramienta. Es decir, lo útil en su intimidad con lo

productivo, como aquello referido a obras, aquello que puede un uso para, un uso instrumental, con arreglo a fines.

El *elogio*, por su parte, en su sentido antiguo, tanto del latín *elogium* como del griego *elegeion* (ἐλεγείον), es fundamentalmente una inscripción que se reserva para los epitafios sobre las tumbas de los muertos, al mismo tiempo que para determinadas signaturas destinadas a exaltar una obra de arte. En el griego antiguo, esta asociación resulta más clara, por cuanto el sustantivo *elegeion* es una derivación de *elegos* (ἔλεγος), que es, precisamente, un canto de muerte, una lírica del duelo. A su vez, *elegos* comparte una variación etimológica con el vocablo *logos* (λόγος), en la medida en que se trata de una figura implicada en un decir, que para nuestro caso, estabilizaremos conceptualmente como un decir que exalta el ocaso de lo útil.

Un elogio de lo in-útil, por tanto, pasará precisamente por exaltar la caída (en francés, tumba (*tombe*) y caer (*tombeé*) se encuentran morfológicamente demasiado próximas como para no compartirles esta figura) de la razón calculante, caída es que es la muerte de la racionalidad instrumental, su declinar. Y es allí donde, *quizá*, podría emerger o se abriría el acontecimiento de pensar la potencia, aquello que aún no es pero que puede llegar a *ser*, en el por-venir que es el nuestro, de este elogio. Por ello, hacer un elogio de lo in-útil implica afirmar la potencia de lo im-productivo. Y digo, *quizá*, recordando a Derrida (1994) y su indicación precautorio según la cual, el pensamiento del *quizá*, es tal vez el único pensamiento posible del acontecimiento por-venir.

De todo este recorrido etimológico, me interesa detenerme particularmente en las implicancias éticas de lo in-útil o, más precisamente, en la ética implicada en el acto insumiso del *non serviam*, por medio de dos movimientos analíticos: el primero, sostener que la afirmación de lo in-útil es fundamentalmente una ética, es decir, un *ethos* que desprecia y rechaza la racionalidad calculante, el pensar con fines técnicos; y el segundo, destacar la profunda intimidad de este gesto ético con aquello que Foucault (1978), para definir la *crítica*, enunció como el arte de la in-servidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. Precisamente porque, en nuestro tiempo, hay algo de imperativo en la producción y lo útil, imperativo que inaugura nuevas formas de conducción y constitución de nosotros mismos. En este sentido,

si hay algo característico en los modos de ejercicio del poder en la sociedad contemporánea, es el agenciamiento de procesos de subjetivación signados por imperativos de acción con efectos de gobierno, es decir, de conducción de la vida y sus procesos. Dentro de estos imperativos, lo que se oye es el lenguaje de máquinas de producción, no tan solo económicas, sino también simbólicas: máquinas que pueblan las (im)posibilidades de imaginar mundos posibles, las representaciones de lo contemporáneo, y las formas cotidianas de hacer: “potenciación”, “rendimiento”, “competencia”, “eficacia”, “eficiencia”, son algunos de los enunciados que organizan nuestro ser en el mundo, el modo en que nos pensamos y nos relacionamos, aun cuando en esa relación no se piense precisamente en el otro y su reconocimiento, sino que más bien se afirme el único sujeto al cual estos imperativos podrían conducir: el individuo. Se trata, por ello, de una gramática de lo útil que estructura nuestros modos de ser, disolviendo toda posibilidad de lo común; lenguaje instrumental/empresarial que interpela a un pensamiento que se interesa por ser crítica del presente.

Respecto a este punto, Agamben (2009) nos recuerda que el hombre es el animal que puede su propia impotencia y es sobre esta cara de la potencia que actúa el poder, separando a los hombres no tan solo de lo que pueden hacer sino sobre todo y mayormente de lo que pueden no hacer. Nada nos hace tan pobres y tan poco libres— agrega— que este extrañamiento de la impotencia. Aquel que es separado de lo que puede hacer aun puede, sin embargo, resistir, aun puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir.

En este sentido, sospecho que un pensamiento de la im-potencia nos permitiría re-pensar nuestra propia potencia, y el modo en que esta nos reenvía a un ethos (modo de conducirnos en el mundo) de lo im-productivo, la in-operancia y lo in-útil. Derivas éticas que abren un campo de posibilidades (sociales, culturales y políticas) de subjetivaciones fundadas en la deserción. Y acaso la filosofía misma sea una de estas formas de vida que anudan la potencia de lo in-útil, por cuanto nunca se constituyó como una actividad productiva, sino como una actitud movida por la admiración, el estupor, y la inquietante intriga de lo más común, lo más cotidiano de este mundo.

Intentando rastrear antecedentes de una lectura de este tipo en los filósofos de los que, como dije al comienzo, quisiera reconocerles como *amigos* —por cuanto hay un gesto común que los aproxima en torno a todo este problema del que estoy intentando apenas formular sus contornos, o sus modestos trazos inaugurales—, hay una lectura muy particular del filósofo italiano Nuccio Ordine quien ha publicado el llamativo libro *La utilidad de lo inútil*. En él, el núcleo argumental transita por una exposición del valor de lo inútil principalmente en el arte. Es sí como afirma que “al percibir la sutil utilidad de lo inútil...[el hombre] entra en el mundo del arte” (Ordine, 2016, p. 13), para luego añadir que lo inútil, aquellas actividades que no sirven para nada, podrían, quizá, permitirnos salir de una condición de no-vida a una vida soberana. Así, “la utilidad de lo inútil, sería la utilidad de la vida, de la creación, del amor, y del deseo” (p. 18).

Jugando con la significación italiana de las letras *a* y *e*, Ordine también nos recuerda que antes del ser (*è*) o, precisamente, para llegar a ser (*è*) se antepone, como la consistencia misma del ser, el *ha* (*à*) del hacer, como la condición más característica de nuestra época. Problema que establece una filiación con Heidegger (citado en Ordine 2016), quien afirma que lo más útil es lo inútil, por cuanto lo inútil es lo curativo (*Heilsamen*), lo que lleva al ser humano a sí mismo.

La indicación de Ordine al afirmar la potencia de lo inútil en el agenciamiento de una vida soberana, resulta valiosa en el contexto de esta comunicación, ya que precisamente nos permite advertir la profunda dimensión ética implicada en este elogio, al mismo tiempo que sus ecos nos conducen a la pregunta respecto a qué puede significar algo así como una vida soberana. Y la respuesta no puede ser sencilla.

George Bataille lo intentó, recurriendo a un pensamiento de la *soberanía* (irreductible a la soberanía jurídico-política, o más bien, abiertamente contraria a ella) y del éxtasis. Su diagnóstico es que “(...) el hombre que se sirve de lo útil, se hace él mismo útil, él mismo se hace objeto, en el mismo nivel que lo útil” (Bataille, 1996, p. 78). Por ello afirmará una ética del *gasto improductivo*, caracterizada por “(...) emisiones libres, análogas a las de las estrellas o del sol...(donde) la gloria es el efecto de gastos de energía independientes de la obsesión de la utilidad” (Bataille, 2005, p. 157),

fundamentalmente porque tiene en frente el problema de la recuperación energética del plusvalor, de la productividad capitalista, su poder de subsunción y traducción de la vida en toda su extensión a la gramática de lo útil. De esta manera, lo improductivo en el pensamiento de Bataille emerge como lo singular, por cuanto las emisiones libres de las que nos habla no son otra cosa que las conexiones improbables-incalculables entre singularidades, de un punto a otro, de la vecindad de una hacia otra, como expresión de una diferencia que no cesa de diferenciarse. Y es lo más difícil de reconocer en nuestro tiempo, o más bien —parafraseando a Heidegger— lo más difícil de experimentar en nuestra época, por el imperativo técnico que ocluye o clausura las posibilidades de abrir el acontecimiento de esta diferencia que no cesa de diferenciarse en torno a lo in-útil, lo im-productivo, en torno de aquello que es sin-obra.

Es por medio de la figura del éxtasis (ex-tasis, fuera-de-sí) que Bataille piensa un sobresalto del ser cuya potencia sería el de agenciar la posibilidad de devenir al *ser tal cual*, es decir, en su condición radical y singularmente diferencial. Así, esta figura implicaría sobre todo salir-se, perder-se a sí y de sí. Por ello, agregará, en relación a la experiencia extática que “(...) el no saber comunica el éxtasis” (2016, p. 154), por cuanto, el discurso, en su formalismo utilitarista, solo podría importunar.

El éxtasis y la soberanía como figuras de pensamiento, al mismo tiempo que como formas-de-vida, implican de todos modos un gesto, es decir, una figuración del mundo que consiste como su propia suspensión, como un no, una negatividad sin reservas del ser y su tiempo, “gozar del tiempo presente, nos recuerda Bataille, sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente” (2016, p. 65). Des-componer la existencia, renunciar a la búsqueda de toda duración, y de paso, asumir la defeción absoluta de aquellos valores y formas de ser que hemos heredado de la modernidad cristiana, liberal y capitalista.

En esta dirección, la invitación que nos hace Bataille en su *filosofía paradójica* es la de abrazar una vida soberana que comienza cuando sus posibilidades se abren sin límites, más allá de la utilidad, más allá de la forma-lidad y de toda forma de conducción, pero sobre todo más allá o contra este mundo de cosas pero precisamente en él, en su afuera. Se trata

de un ethos en el cual es posible, quizá, reunir una negatividad volcada sobre este mundo que es, al mismo tiempo que la afirmación de su afuera como forma-de-vida soberana, singular, cuya única con-dición es la diferencia fundada en la multiplicidad de sus formas. Esto implica asumir que de lo que se trata cuando hablamos de soberanía o de formas-de-vida, es ante todo de una forma-de-vida fundada en la potencia de lo inútil, poniendo en cuestión aquello que hemos sido y que actualmente somos para, quizá, llegar a ser. Bataille (1996) recordando a Camus dirá “me rebelo, luego soy” (p. 109), pero este soy es siempre encuentro incierto con la nada, con un desobrar de sí mismo. Subjetivación que muestra el ser *tal* cual al que refiere Agamben (2016), para nombrar la condición singular y diferencial del ser.

Desde estas consideraciones es posible entender el enunciado de Michel Foucault que décadas más tarde se formulará como una exigencia: “sin duda el objetivo fundamental –afirma– en nuestros días no consiste en descubrir, sino en rechazar lo que somos” (1982, p. 232).

Sin embargo, contrariamente a las interpretaciones más corrientes respecto a estas formulaciones éticas, no estamos frente a la afirmación ni de un sujeto en particular, ni mucho menos de una experiencia individual y solitaria. Bataille, antes que Nancy, ya había pensado en una concepción ontológica donde el ser nunca es *yo solo* -una persona aislada no cuenta” (2005, p. 31) nos exhorta a pensar-, sino *yo y mis semejantes*, porque vivir significa, no sólo los flujos y huidizos juegos que se unifican en uno, sino los pasajes y contagios de calor o de luz de un ser a otro, de uno a un semejante (Bataille, 2016). Para Bataille, la verificación de la muerte del otro, vuelve irreversible la existencia del hombre *fuera de sí*: “en el instante de la muerte –nos dice– desaparece la sólida realidad que imaginamos poseer. No existe más que una presencia a la vez pesada y huidiza, violenta e inexorable” (Bataille, 2005, p. 99). Bataille prosigue, “cada uno de nosotros es expulsado entonces de la estrechez de su persona y se pierde por completo en la comunidad de sus semejantes...una comunidad no puede durar más que al nivel de intensidad de la muerte” (p. 100), fundamentalmente porque se trata de una comunidad de seres finitos.

Figuras de este tipo serán las asumidas como una herencia en el pensamiento de Jean-Luc Nancy, particularmente en las reflexiones sobre



la comunidad sin comunidad o la comunidad inoperante, des-obrada (2000), el sueño (2007) y la embriaguez (2013). En la primera de ellas —entre otros problemas— será posible encontrar los rudimentos de una ontología política de lo común, en la figura del ser-con (*mitsein*) y la comparecencia que esta inaugura, mientras que en la segunda, el sueño será el objeto de pensamiento a partir del cual piensa la renuncia a la vigilia, y por tanto a la vigilancia, es decir, a la atención, la tensión y la intensión. Renuncia que no hace otra cosa que afirmar la caída de la voluntad de obrar y de toda instrumentalidad; caída que es por ello, distención, al mismo tiempo que suspensión del yo, caída del yo en la tumba (*tombe*) de sueño en tanto experiencia disolutiva, suspensiva de toda función, salvo el dormir. Nancy (2000) nos explica en este breve ensayo sobre el sueño, que el yo que duerme es un sí mismo caído, indistinto, indistinguible de nada, pues ya no es posible tener nada por objeto, percepción o pensamiento: “coincido con el mundo. Yo me reduzco a mi propia indistinción... “yo” ya no es más que en esa borradura de su propia indistinción” (pp. 19-20), es el ser-ahí depositado, la posición misma independiente de toda apariencia y de todo aparecer” (p. 25) y de toda representación.

La tercera de estas figuras es la *embriaguez*, donde, al igual que en el sueño, lo que está en juego es una experiencia disolutiva, que nos permite una toma de contacto con el afuera del mundo, volviéndolo, no tan solo accesible sino restituyéndole su más dispuesta proximidad, allí donde las presencias se eclipsan en su advenimiento. El hecho de estar allí, justo en el borde, en cada intersticio de nuestras vidas. La realidad se experimenta así en sus contornos difusos, en sus porosidades, en su falta de sutura, adquiriendo la forma de una “informalidad expansiva y transvasiva” (p. 23). Así, la existencia —añade Nancy (2000)— “en su relativa cerrazón, siempre relativa, siempre abierta en orificios propicios, no cesa de fluir en sí” (p. 23). Por ello, la *embriaguez* expresa una experiencia de la *presión*, que “extrae, exuda, destila, es decir, concentra, calienta, evapora y sublima. Lo sublimado es el espíritu, lo impalpable, lo inmaterial. Es inspiración, es soplo, es fuera de lugar y tiempo” (p. 25), lo que no tiene lugar, el fluir del lugar, lo disoluto, lo derramado, lo disuelto. Pero también es el goce, aquel del abandonarse al empuje que desata lo idéntico, como tan solo un tener-lugar, aparte de todo, que no se encuentra en ninguna parte. Embriagarse, entonces, es un abandonarse al afuera, del mundo y de sí mismo, un exceso que es fundamentalmente un suspenso, una detención, en todo caso, un acceso a lo inaccesible.

Sin embargo, luego de todo este periplo que —a oídos escépticos— puede querer ser oído como reverberaciones especulativas y metafísicas, ¿qué podría permitirnos embriagarnos? Nancy da una respuesta muy escueta, pero al mismo tiempo muy esclarecedora: “un pensamiento, un deseo, una página...embriaga” (p. 35), a lo que agregamos, también una canción, una conversación entre *amigos* o un poema...embriagan.

Tanto las figuras propuestas por Bataille como las de Nancy son absolutas, es decir, separadas, desligadas, excluidas de cualquier lazo o relación, de cualquier composición: “ya no hay orden que disponga el advenimiento del ser. Hay en cambio, agrega Nancy, una obediencia silenciosa a la diferencia del ser: a esa “nada, a esa “ninguna cosa” (p. 38).

## Conclusiones

Agamben (2014), recordando a Nietzsche, dirá que lo contemporáneo es lo intempestivo, lo cual significa que ser contemporáneo o actual implica una desconexión, un desfase, incluso una discronía respecto al tiempo presente. Desde este punto de vista, será contemporáneo aquel que no coincide perfectamente con su tiempo ni con sus pretensiones. Será por ello in-actual, en la medida en que en la no-coincidencia con su tiempo, es capaz de adherir al tiempo presente a la vez que tomar una distancia necesaria para percibir y aferrar, no las luces de su tiempo, sino su oscuridad.

Si se sigue esta reflexión, se advierte que lo contemporáneo no es simplemente un estar en el presente, sino habitarlo en un interregno que posibilite volver actual lo in-actual, dar lugar a aquello que aún no tiene más lugar que la oscuridad y la ausencia de nombre. Por ello, lo contemporáneo involucrará una profunda dimensión ética, pues no remite necesariamente a un saber sino a un *lugar* paradójico de actualización o posicionalidad de la fractura, que impide que el tiempo se componga, a la vez que trabaja para enunciar esa misma falta de sutura o com-posición. En ningún caso se trata de un lugar pasivo de sustracción-contemplación, sino de una actividad que

exige habilidad para “neutralizar las luces provenientes de una época para descubrir su tiniebla...su íntima oscuridad” (Agamben, 2014, p. 22).

Pero Agamben (2014) agrega que ser contemporáneo implica “ser puntuales en una cita a la que solo es posible faltar” (p. 23). ¿Cómo comprender esta metáfora?, ¿qué cita es posible arribando solo a través de una ausencia?: la de un desplazamiento hacia lo que aun no tiene lugar, o bien, la de percibir en la oscuridad del presente una luz que, dirigida a nosotros, se nos aleja infinitamente. Lo contemporáneo asume así la forma de una urgencia intempestiva que agencia la actualización de una época en el interregno de lo demasiado pronto y demasiado tarde, como un “ya” que es y un “no todavía”.

Este gesto que supone lo contemporáneo, signa por ello el presente como arcaico (*arché*) y su vía de acceso como arqueología. No como un retorno a un pasado remoto, sino como actualización en el presente de lo que no podemos en ningún caso vivir y permanece reabsorbido en un origen que jamás podemos alcanzar: “porque el presente no es más que la parte de lo no-vivido en todo lo vivido, y lo que impide el acceso al presente es precisamente la masa de lo que, por alguna razón (su carácter traumático, su cercanía excesiva), no hemos logrado vivir en él. La atención a ese no-vivido es la vida del contemporáneo” (p. 27).

Esta sería la consecuencia más propia de la ética que supone la afirmación de lo in-útil, lo im-productivo, lo des-obrado, lo ex-temporáneo. Esta podría ser, *quizá* — nuevamente la figura derrideana del *quizá* — el elogio por el que he intentado transitar con ustedes a través de esta comunicación. Y, muy posiblemente, estemos frente a un discurso filosófico próximo a la locura definida por Foucault como ausencia de obra, pero también, en la medida en que la singularidad de este pensamiento, no se co-responde con los imperativos cotidianos, normalizados, de la razón, aun cuando esta le concierna en lo más íntimo de su experiencia, el ejercicio del pensar como lo intempestivo, extemporáneo, impuntual e impotente, que comparece sin delegar (se) el habla en una presencia. Quizá, allí descansa toda su potencia.

## Referencias

- Agamben, G. (2016). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). ¿Qué es lo contemporáneo? En A. Giorgio, *Desnudez* (pp. 17-29). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009). *Hambre de Buey*. En A. Giorgio. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Bataille, G. (2005). *El límite de lo útil*. Madrid: Losada.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1994). Amar de amistad: quizá – el nombre y el adverbio. En D. Jacques, *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger* (pp. 43-65). Madrid: Ed. Trotta.
- Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. En F. Michel, *Dits et écrits, tome IV, texte n° 306* (pp. 222-243). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1978). Crítica y Aufklärung (Qu'est-ce que la critique?). *Revista de Filosofía Daimon*, 1. Publicado originalmente en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 82(2), 35-63.
- Nancy, J. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago: Lom.
- Nancy, J. (2007). *Tumba de sueño*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J. (2013). *Embriaguez*. Buenos Aires: La Cebra.
- Ordine, N. (2016). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona: Acantilado.

### 3. Filosofía y democracia

**COORDINADORES:**

**DR. NICOLE DARAT**

*UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ, CHILE*

**DR. MAXIMILIANO FIGUEROA**

*UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ, CHILE*

Dentro de las humanidades, la filosofía se distingue por su emergencia histórica vinculada a la creación de la democracia en el mundo griego; como destacan diversos autores, no se trata de una mera coincidencia, sino de una lógica interna de continuidad entre la autonomía llevada al pensamiento y la autonomía llevada a la construcción que una sociedad hace de sí misma. Esta vinculación es la que la modernidad volvió a explorar y desde la cual el giro práctico de la filosofía de las últimas cinco décadas ha caracterizado parte importante de su trabajo. Hoy en día, filosofía y democracia parecen desplegarse en condiciones provistas de nuevas complejidades, por un lado, y ante fuerzas, por otro, que les salen al paso con notoria hostilidad. Si la franquía de la democracia como forma de convivencia recibe embates desde la intolerancia, el fundamentalismo, la xenofobia, el chauvinismo nacionalista, por ejemplo; la filosofía, por su parte, ve cuestionada su pertinencia en el ámbito educativo y universitario o seriamente limitadas las condiciones institucionales para su ejercicio crítico y libre, en un contexto crecientemente colonizado por una óptica rudamente pragmática y economicista.

Esta mesa invita a pensar la relación teórico - práctica de la filosofía y la democracia en sí misma y también a través de algunas de sus modulaciones

temáticas de desarrollo entre las que se pueden mencionar: a) la filosofía en la educación democrática; b) la filosofía y los problemas de legitimidad de la democracia contemporánea; c) la filosofía y el ethos social para el desarrollo de una razón pública democrática; d) la filosofía y la política cultural democrática; e) las condiciones sociales institucionales para el desarrollo de la filosofía, especialmente universitarias; f) la función crítica de la filosofía ante los brotes antidemocráticos contemporáneos; h) la comprensión crítica de los desafíos de la globalización, migración, multiculturalismo para las sociedades democráticas; i) la filosofía y el pensamiento crítico en el contexto de la sociedad digital de las comunicaciones y redes sociales; j) la filosofía y las dificultades en la formación de la subjetividad crítica en la sociedad contemporánea.

**Ponencias:**

- **Estetópolis ciudades excluyentes.**  
*Jesús David Girado Sierra. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **¿Qué hay de la democracia? Algunas reflexiones desde la era del ciudadano no educado y de la desconfianza política.**  
*Ángela María Prada Cadavid. Institución Universitaria Salazar y Herrera*

## Estetópolis Ciudades excluyentes

JESÚS DAVID GIRADO SIERRA<sup>1</sup>  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

«La impureza, de por sí, es apenas una representación  
y esta se encuentra sumergida en un miedo específico  
que obstruye la reflexión;  
con la impureza penetramos en el reino del Terror»  
Ricoeur, *Finitude et Culpabilité*.

### Introducción

La ciudad es una metáfora de la complejidad: es lugar de encuentros y desencuentros, es construcción simbólica, es una fábrica de bases representacionales de la realidad, es comercio de identidades y etiquetas, es alteridad como reconocimiento de lo diferente, es pluralismo como aceptación y valoración de lo diverso, pero, también es espacio para dinámicas de exclusión, reclusión y anulación. La ciudad es lugar que se desborda a sí mismo como mero referente físico, por tanto, es *koinon*<sup>2</sup>: es

1 Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín. Docente investigador en el área de Antropología Filosófica, de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana. Ponencia presentada como resultado de investigaciones realizadas en el doctorado. Correo electrónico: [jesus.girado@unisabana.edu.co](mailto:jesus.girado@unisabana.edu.co)

2 La alusión a este concepto se puede ampliar acudiendo al análisis que realiza Hannah Arendt en su texto *¿Qué es política?*: “el espacio político-público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, solo él es el territorio en que todas las cosas, en su completud, adquieren validez” (1997, p.111).

que aparece en el-entre-nosotros; es terreno y catalizador de igualdad y desigualdad, de libertad y represión. La *civitas*, aunque aún nos recuerde el loable llamado a la civilización, es territorio donde el orden y el caos comulgan, donde la banalidad y la majestuosidad se posibilitan, y donde la crueldad y la compasión se solapan.

Pensar la ciudad es atreverse a abordar una maravillosa muestra de la *ecología humana*<sup>3</sup> (Park, 1999, p. 49), donde se conjugan tres dimensiones fascinantes y peligrosas de eso que se nombra con la palabra “humano”: lo real, lo ideal y lo posible. Siendo lo primero ese *en-sí* construido en el devenir constante, el contexto y sus grietas, el imaginario y las prácticas sociales que se dan por sentadas y que crean una identidad de la que parece difícil sustraerse; la ciudad real es a final de cuentas esa red de representaciones sociales que se han venido urdiendo y en la que los individuos se encuentran en un primer momento de forma pasiva, como si se hallaran frente a un esquema prefabricado, para luego percatarse de que no solo son actores sino autores de ese constructo simbólico con funciones demarcadoras. Ahora bien, esta dimensión real siempre está en constante integración dinámica con lo ideal, es decir, pensar en aquellos aspectos o características que dicen-ya de una ciudad es considerar inexorablemente aquella disposición hacia una condición ideal, donde las ilusiones y las esperanzas se resisten a ser enviadas al no-lugar y, por tanto, donde las utopías —y las *heterotopías*— surgen de entre las grietas de lo real-detestable y lo real-prometedor. Así, cuando sobreviene el desgaste de lo real y aparece la aspiración a lo ideal, surge, de entre el *mundo de la vida*, lo posible; esta tercera dimensión mueve sin dudas a pensar la ciudad como lo social-proyectante, es decir, como una

3 Robert Ezra Park con esta novedad lexical intenta explicar lo siguiente: “dentro de los límites de una comunidad urbana —y, en realidad, en cualquier área natural de hábitat humano— operan fuerzas que tienden a reproducir un agrupamiento ordenado y característico de su población y de sus instituciones. Denominamos ecología humana, para distinguirla de la ecología vegetal y animal, a la ciencia que trata de aislar esos factores y describir las constelaciones típicas de las personas e instituciones producidas por la convergencia de tales fuerzas. Los medios de transporte y de comunicación, los tranvías y el teléfono, los periódicos y la publicidad, los edificios de acero y los ascensores —de hecho, todas esas cosas que tienden a acentuar al mismo tiempo la concentración y la movilidad de la población urbana— son los principales factores de la organización ecológica de la ciudad” (1999, p. 49).

especie de *utopía escenificada* (usando palabras de Zizek), como pura-nada-de-ser (usando palabras de Sartre), en suma, como un horizonte efervescente compuesto por lo dado y lo deseado en medio de las contingencias.

En definitiva, de la ciudad en cuanto trama resultante del constante urdir de lo real, lo ideal y lo posible es menester analizar las atmósferas que se van configurando, algunas inanes, otras, en cambio, de tal relevancia que terminan siendo el sustrato de lo que Bourdieu llamará el *habitus*, del cual afirma:

[...] no es el destino, como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas, y por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable (Bourdieu, 1992, p. 109).

En este horizonte, el *habitus* no solo es una especie de condensación de esquema y disposiciones o propensiones, sino que nos lleva a concebir un carácter multidimensional de la ciudad como social-proyectante:

[...] es a la vez *eidos* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), *ethos* (disposiciones morales), *hexis* (registro de posturas y gestos) y *aisthesis* (gusto, disposición estética). Por ello, el concepto engloba conjuntamente los planos cognitivos, axiológicos y prácticos y cuestiona las distinciones dicotómicas tradicionales entre las categorías lógicas y éticas, por una parte, y el cuerpo y el intelecto, por otra (Rizo, 2012, p. 56).

Este generador de discursos y prácticas sociales al que Bourdieu llama *habitus*, nos habla de cómo las representaciones, el constructo simbólico y las 'dinámicas identitarias' están in-corporadas en los individuos, casi de forma inconsciente o insospechada —por decir lo menos— de tal forma que termina siendo la estructura-estructurante: “lo primero porque implica el proceso mediante el cual los sujetos interiorizan lo social; lo segundo, porque funciona como principio generador y estructurador de prácticas culturales y representaciones” (Rizo, 2012, p. 55). Por estas razones, dicho concepto, en tanto que habla de lo que es el individuo mismo y de lo que son los otros, servirá como clave de lectura para comprender cómo la ciudad ha devenido

*estetópolis*, esto es, un conjunto de estructuras-estructurantes in-corporadas, a partir de las cuales se proyectan y persiguen ideales de orden, desde los cuales se valora y clasifica de acuerdo a binomios como: capaz - incapaz (sobrante), normal - anormal, propio - extraño, ventajoso - defectuoso o, en definitiva, puro - impuro.

### **Estetópolis: ciudades asépticas**

Cuando generalmente se afirma que la ciudad nace como una intervención a la naturaleza para darle 'orden' al espacio, parece que se dijera que todo estaba en estado de caos y, de hecho, se precisa creer que así eran las cosas, pues, si algo es seguro es que la ciudad es una narrativa que se soporta en la constante imagen de la lucha del orden con el des-orden, es decir, de lo cierto con lo incierto, de lo conocido y controlable con lo hostil, en últimas, del sentido con el sin-sentido. No hay discurso institucional ético, político, económico, estético o cultural que no sirva a los intereses de la búsqueda de un orden ideal, frente a los fracasos y las molestias de lo real. Tal parece que la comprensión platónica del mundo humano a fin de cuenta sigue pareciendo sensata.

En esta línea, cuando se considera de cerca la dinámica de la ciudad se percata de inmediato que se trata de un curioso acometido estético: todo empieza con un ideal de orden que termina operando mediante la búsqueda de sobrantes, desarmonías, anormalidades o suciedad. Incluso si se piensa la ciudad como el resultado lógico del cuidado de la identidad de un pueblo, no es posible la configuración y fortalecimiento de un *nosotros* si no a partir de la valoración y clasificación de los *de-más*, es decir, aquellos a quienes se ha excluido de la estructura identitaria. En este horizonte, si se piensa la ciudad como narrativa o conjunto de narrativas que aspiran a un ideal de orden, habrá que analizar en qué sentido dicha búsqueda de armonía deviene en un perverso “sueño de pureza”, que conlleva a que el *habitus* estructurador de las prácticas sociales se convierta en una gran fábrica de etiquetas y, lo que es peor, en un peligroso motor que mueve mecanismos de exclusión, reclusión y anulación de lo 'sucio', lo impuro, lo anormal, sobrante o extraño.

En este sentido, hablar de *estetópolis* es indicar la integración problemática de tres realidades a partir de las cuales funciona u opera el *habitus* de la ciudad: primero, la búsqueda de una pureza, armonía u orden ideal, donde el *ecosistema humano* pareciera aspirar a un objetivo evidentemente *estético*; segundo, la asignación de sentido que se le da, a partir de un ideal de orden o pureza, a los espacios y a las personas que los habitan, aspecto que revela cómo la valoración y clasificación de los individuos y los espacios depende de las representaciones sociales en cuestión, de tal suerte que los sujetos terminan siendo configurados por los lugares y viceversa, lo que nos habla de la ciudad como un *topos* siempre cargado de sentido, en cuanto que no es solo un lugar físico sino el constructo de las representaciones sociales dominantes; y, tercero, la resistencia ético-política que se muestra en la dimensión real, ideal y posible de la *polis*, generando sutiles o espectaculares pugnas contra las injusticias, desigualdades y exclusiones resultantes de las desafortunadas mezclas de la implementación del ideal *estético* con la construcción simbólica del *topos*.

A propósito del ideal de orden o pureza afirma Bauman:

La pureza constituye un ideal; una visión de la condición que todavía hay que crear, o de esa condición que hay que proteger diligentemente de los peligros reales o imaginarios. Sin una visión así, ni el concepto de pureza tiene sentido, ni se puede establecer de un modo razonable de la distinción entre pureza e impureza. Un bosque, una cordillera, una pradera, un océano (la "naturaleza" en general, en tanto que ámbito que se distingue de la cultura, del producto humano) no son ni puros ni impuros —es decir, no lo son hasta que quedan rociados de las sobras de un picnic de domingo o saturados de los vertidos de fábricas químicas—. La intervención humana no se limita a enfangar la naturaleza y llenarla de inmundicias; introduce en la naturaleza la propia distinción entre pureza y suciedad, crea la posibilidad misma de que una parte determinada del mundo natural sea "limpia" o "sucia" (2001, p. 14).

A esto habría que agregarle, para efectos de comprender mejor las *estetópolis*, que al dinamizarse el *habitus* de la ciudad hacia un esquema de orden y pureza se va construyendo inexorablemente una imagen de suciedad, de lo anormal y lo extraño. En definitiva, esas representaciones sociales que se

van in-corporando en los *urbanitas* (Simmel, 1986), detonan clasificaciones y etiquetas de lugares e individuos a los cuales se les evalúa bajo el rasero del orden y el desorden o lo puro y lo sucio. Mary Douglas ofrece algunas claridades sobre lo que representa la suciedad:

[...] equivale esencialmente a desorden. La suciedad absoluta no existe; existe en el ojo del observador [...]. La suciedad constituye una transgresión del orden. Eliminarla no implica un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno [...]

Cuando vamos a la caza de la suciedad, cuando empapelamos, decoramos, limpiamos, no nos gobierna la ansiedad de escapar a la enfermedad, sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciendo que se ajuste a una idea. No hay nada de temeroso o de irracional en nuestra elusión de la suciedad: se trata de un movimiento creativo, de un intento de ligar forma y función, de construir una unidad de la experiencia [...]

Por consiguiente, si la suciedad es materia fuera de lugar, debemos abordarla a través del orden. La falta de limpieza o la suciedad es aquello que no se debe incluir si se quiere preservar un modelo (1973, pp. 14-15).

En este horizonte, las ciudades devienen *estetópolis* cuando se entienden como proyectos donde se busca mantener la asepsia social y espacial; esto es, cuando algunos espacios representan el lugar donde va la suciedad y otros donde se mantiene a toda costa la pureza. Así, aunque a simple vista la ciudad parezca un completo accidente de migraciones o apropiación accidental del territorio, es evidente, cuando se mira detenidamente, que existen unas demarcaciones geográficas que obedecen a un constructo simbólico donde se intenta mantener al margen a los *intersticiales*, a los anormales, a los extraños y a los sobrantes del sistema de producción y consumo. Ahora bien, independientemente de si se logra con éxito o no mantener a raya la 'desarmonía', el *habitus* de la ciudad parece hablar de un esfuerzo positivo para organizar el entorno, en otras palabras, de la apremiante necesidad de preservar un modelo de orden, dado que se mantiene una constante lucha con el caos. De ahí nacen esas grandes ansiedades y miedos que invaden a la gente: "la ansiedad que, condensada en el miedo a los extraños, satura la totalidad de la vida cotidiana, insufla cada rincón y cada grieta de la condición humana" (Bauman, 2001, p. 21).

Es posible inferir hasta aquí entonces que algunas ciudades, en tanto *estetópolis*, son fábricas de “desechos humanos”, que son calificados como tal porque no encajan el ideal de orden y pureza que todos dan por sentado; la dinámica social crea demonios que, paradójicamente, intentan ser constantemente exorcizados, estos son los considerados anormales, extraños o sobrantes. Pero, a todas estas ¿quiénes son en realidad esta ‘suciedad’ a la que se le asigna un lugar-margen específico para poder mantener el ideal de orden y pureza? Para responder a esta pregunta es preciso remitirse al análisis en torno a los ‘anormales’ que hace Michael Foucault:

La gran familia indefinida y confusa de los “anormales” que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución del orden. Cuando esta gran familia se vea totalmente recubierta por la categoría de la “degeneración”, dará lugar a elaboraciones teóricas irrisorias cuyos efectos se grabarán sin embargo hondamente en la realidad social (1996, p. 41).

El mismo Foucault ofrecerá una interesante radiografía de la tipificación que se ha hecho tradicionalmente de los ‘anormales’, siendo dicha clasificación de mucha utilidad para comprender la forma como opera la *estetópolis*: el primer tipo de ‘anormal’ que se señala es el *monstruo humano*, en esta categoría entran todos aquellos que si bien son el resultado de la naturaleza, no cumplen con aquello que es considerado en el imaginario social como ‘natural’; mas,

“lo que constituye a un monstruo humano en un monstruo no es simplemente la excepción en relación con la forma de la especie, es la conmoción que provoca en las regularidades jurídicas (ya se trate de las leyes matrimoniales, de los cánones del bautismo o de las reglas de sucesión). El monstruo humano combina a la vez lo imposible y lo prohibido” (Foucault, 1996, p. 41).

Ahora, yendo más allá de la definición foucaultiana, es preciso incluir a aquellos a quienes el propio sistema de producción excluye: las minorías

étnicas, las personas con movilidad reducida, con capacidades distintas o que han perdido algún miembro del cuerpo, incluso los enfermos y los ancianos.

La segunda categoría de ‘anormales’ se refiere al *individuo a corregir*, esta engloba a los personajes que no encajan en el ideal de orden precisamente por trasgredir la norma, algunos de ellos son precisamente in-correctibles, por eso las instituciones operan para adiestrarlos, encerrarlos o marginarlos definitivamente de la vida de la ‘gente normal’; sin embargo, paradójicamente, precisamente las instituciones educativas o marciales y las familias mismas son quienes con:

[...] nuevos procedimientos de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes, suscitan el problema de aquellos que escapan a esta normatividad que ya no se corresponde con la soberanía de la ley [...] Se produce así la formación técnico-institucional de la ceguera, la sordomudez, de los imbéciles, de los retrasados, de los nerviosos, de los desequilibrados (Foucault, 1996, p. 42).

Entran entonces en esta categoría de ‘anormales’, aquellos individuos que necesitan ser enderezados, pero, también, esos de quienes los mecanismos institucionales no tienen esperanza de que vuelvan al orden y la ‘normalidad’. Los orfanatos, los hospitales mentales (manicomios), las cárceles e incluso algunos territorios dentro de la ciudad donde no se atreven a entrar ni las instituciones policiales, son espacios que sirven para mantener recluidos a esta clase de excluidos. De hecho, si se piensa detenidamente en esos espacios dentro de la ciudad donde pareciera que la institucionalidad no tiene control sobre esta población de *individuos a corregir*, es posible percatarse que este supuesto des-orden por pérdida del control corresponde en efecto a una forma de organización para mantener en su-lugar a quienes estarían ‘fuera de lugar’ si no operara en ellos cierta macro-lógica del orden para darles un margen establecido.

El tercer tipo de ‘anormal’ es el *onanista*, haciendo alusión a una forma de clasificar a las personas obedeciendo a su condición sexual; de acuerdo con la definición foucaultiana esta tercera tipificación de los anormales se corresponde con el señalamiento y persecución de la masturbación, asunto que se deriva de los cambios producidos en las dinámicas familiares, donde

el asunto sexual de los hijos pasa a ocupar un lugar central en el proceso de formación y disciplinamiento del cuerpo para que no fueran a ser 'desviados'. No obstante, tomando como referente esta categoría del *onanista*, es posible analizar cómo las ciudades, al devenir *estetópolis*, clasifican a los individuos por sus preferencias sexuales, otorgándole espacios delimitados en el *ecosistema humano*. En efecto, no es gratuito ver a los homosexuales, los transgénero o las prostitutas en ciertos espacios 'controlados'. De hecho, cuando se habla de una supuesta apropiación de los espacios urbanos, en realidad, se siguen manteniendo unos límites, al punto de asignar horarios, darles nombre como "zona de tolerancia" o "zona rosa", para evitar que estas personas se atomicen en el paisaje de la ciudad, contaminando los lugares donde la gente 'normal' hace cosas 'normales'.

En suma, la ciudad analizada como *estetópolis* establece unos mecanismos sutiles o evidentes para mantener, aunque sea de forma imperfecta, una especie de asepsia, que obedece a un ideal de orden:

"Orden" significa un entorno regular, estable, para nuestra acción; un mundo en el que los grados de probabilidad de los acontecimientos no se distribuyan al azar, sino que se organicen según una estricta jerarquía –de modo que determinados acontecimientos tengan grandes posibilidades de producirse, otros sean menos probables y algunos otros prácticamente imposible (Bauman, 2001, p. 15).

Precisamente por esta razón, hay que minimizar la constante amenaza de la fuga de los 'anormales', evitar que se rompan esos límites territoriales trazados en algunos casos con precisión quirúrgica para mantener fronteras que terminan provocando *vínculos imaginales*<sup>4</sup> (Maffesoli, 2006, p. 88). Así, los mecanismos para fortalecer la vigilancia, el blindaje y el sostenimiento

4 En el contexto de la explicación sobre el denominado paso del *logocentrismo* al *lococentrismo*, Maffesoli subraya que: "la exacerbación del cuerpo individual en el cuerpo colectivo confiere al lazo social un fuerte componente lococéntrico. Este, en efecto, es el espacio que prevalece. Espacio del cuerpo propio que se demora en el ocio, que se viste para la devoción, que se engalana para el placer, que se mutila para un disfrute doloroso. El territorio del cuerpo tribal que se dispone a conquistar y se defiende contra todas las formas de intrusismo. En todos los casos, los espacios simbólicos generan y conforman el lazo. Por esta razón se puede hablar de «vínculo imaginal»" (2006, p. 88).

de búnkeres, quedan justificados cuando sobresalta la ansiedad y el miedo a que los aparatos de poder no mantengan controlada o, cuanto menos, separada la 'suciedad'.

Ahora bien, considerando los criterios de pureza más allá de la etiqueta de 'anormales', analizada por Foucault, es preciso detenerse en la categoría de 'extraños', a partir de la cual Zygmunt Bauman (2001) ofrece una acertada clave de lectura que ha de servir para ampliar el panorama de comprensión de la ciudad como *estetópolis*. En efecto, con el término 'extraños' se logran entender de forma más actualizada los efectos del sistema neoliberal en el *habitus* de la ciudad. Ahora bien, el acercamiento a la tesis del autor polaco lo que hace es complementar lo anteriormente esbozado desde Foucault; de lo que se trata es más bien de señalar cómo el criterio de pureza se ha deslizado de lo social y lo político a lo económico:

El criterio de pureza es la capacidad de participar en el juego consumista, aquellos a los que se deja de lado en tanto que "problemas", como la "suciedad" de la que es preciso "deshacerse", son los *consumidores defectuosos*: gente incapaz de responder a los alicientes del mercado de consumo porque carecen de los recursos necesarios, personas incapaces de ser "individuos libres" de acuerdo con el sentido de "libertad" definido en función de la libertad del consumidor. Constituyen las nuevas <<impurezas>> que no se adecúan al nuevo esquema de pureza. Considerados desde la perspectiva actualmente imperante del mercado de consumo, resultan superfluos, objetos verdaderamente "fuera de lugar" (Bauman, 2001, p. 24).

Esos *consumidores defectuosos* no son otros que los inmigrantes, los habitantes de favelas o guetos urbanos, las minorías étnicas desfavorecidas, en definitiva, los pobres; son los personajes antagónicos de los *consumidores ventajosos*. Ambos in-corporan un *habitus* que les hace ser partícipes de un juego de explotación, exclusión y, en algunos casos, reclusión o anulación. Ambos luchan por la libertad entendida, bajo el modelo neoliberal, como poder adquisitivo: los primeros lo hacen para poder ser más libres, es decir, lograr mayor capacidad de consumo, mientras que los segundos luchan por mantener los niveles de libertad, incluso a costa de escandalosas deudas y de pagar caro un cierto tipo de seguridad que les haga sentirse en *topos* limpios de personas a quienes se les ve como gérmenes, cucarachas o ratas que ensucian el paisaje:



Los centros comerciales y los supermercados, templos del nuevo credo consumista y estadios en los que se juega el juego del consumismo, cargan con los gastos que supone impedir la entrada a los consumidores defectuosos, rodeándose de cámaras de vigilancia, alarmas electrónicas y guardias fuertemente armados; lo mismo hacen los barrios en los que los consumidores felices y afortunados viven y disfrutan de sus nuevas libertades; lo mismo hacen los consumidores individuales, que consideran sus casa y sus coches como murallas de fortaleza permanentemente asediadas (Bauman, 2001, p. 24).

Es preciso decir entonces que *estetópolis*, este concepto con el que se ha intentado hacer una lectura de la ciudad, su *habitus*, sus representaciones sociales y sus dinámicas identitarias, nombra en última instancia lo que se podría concebir como una *ciudad malthusiana*. No en el sentido de que se pueda aplicar la ecuación sobre la pobreza como fenómeno social resultante del aumento de la población y la escasez de los recursos, sino en el sentido de que las *estetópolis* logran llevar a su máxima expresión esa idea de Thomas Malthus, según la cual, si un individuo viene al mundo y sus parientes no pueden mantenerlo, hay que dejar con ese individuo que las leyes de la naturaleza lo maten de hambre y de frío, pues, en el gran banquete de la sociedad que sí puede sentarse a comer, para ese individuo no hay ni un cubierto. En la *estetópolis* incluso se mantiene la idea malthusiana de no compadecerse con nadie, pues, si se le tiende la mano, aunque sea a uno solo de estos ‘sobrantes’, detrás vendrán más y terminarán arruinando la armonía de la abundancia de unos pocos.

Los que nacieron después del reparto de las propiedades se encontraron con un mundo ya ocupado [...] Resulta, pues, que, en virtud de las ineludibles leyes de nuestra naturaleza, algunos seres humanos deban necesariamente sufrir escasez. Estos son los desgraciados que en la gran lotería de la vida han sacado un billete en blanco (Malthus, 1803, p. 17).

Así, la indiferencia cotidiana a la que se refiere Simmel (1986) cuando habla del *urbanitas*, derivada de la práctica de lo que Bauman (2004) llama “el arte del desencuentro”, caracteriza cada día más a esas ciudades malthusianas

o *estetópolis*, donde la solidaridad escasea y, por ende, se ha ido configurando no solo un miedo al otro, sino un desprecio hacia esos “desgraciados” que, en términos de Malthus, “en la gran lotería de la vida han sacado un billete en blanco”. De hecho, la “desgracia” de estas personas es tal que resulta más probable hallar entre las costumbres de dichos urbanitas mayor atención hacia los animales que hacia otros seres humanos; se consume así una especie de *ecolatría* que quiebra cualquier lógica de la lealtad básica hacia la propia especie. En efecto, quienes sufren escasez por “virtud de las ineludibles leyes de nuestra naturaleza”, en el trágico teatro de las *estetópolis*, son vistos y tratados por sus semejantes peor que cualquier animal.

## Conclusiones

Como se ha visto, la práctica social patente en la dimensión real de la *estetópolis* obedece a la lógica de lo ideal, sin embargo, la solidaridad parece colarse por los intersticios de lo posible, es decir, de lo social-proyectante. En este sentido, frente a las dinámicas de creación de sobrantes, anormales o extraños, apremia el desafío de la solidaridad, como una muestra de responsabilidad individual hacia otra persona, para respaldarle, para mostrarle el afecto y la confianza en términos de inclusión y ayuda.

El término solidaridad proviene de la palabra *solidum* o la expresión latina *in solidum cavere*, que habla de una figura del derecho en Roma, referida a una especie de vinculación necesaria que se debía dar entre algunas personas, como requisito para que alguna de ellas pudiese hacerse a una deuda, lo que se podría entender como un con-solidar, esto es: dar solidez, con ayuda de otros, al acuerdo que, asombrosamente, presupone una especie de *solidurii* o, lo que es lo mismo, compañerismo, fidelidad, lealtad y cooperación entre los involucrados ante el acreedor. Incluso, la solidaridad puede ser vista desde la noción física de lo sólido, porque las partículas que constituyen ese “algo” se co-responden de mejor forma, están más unidas y, por ende, compactas que en otros asuntos (o elementos) más volátiles.

Ahora bien, la solidaridad, en cuanto práctica de lo social-proyectante, supone emociones como la empatía, la simpatía y la compasión<sup>5</sup>. Así, lograr ser solidario implica: 1) lograr ponerse, aunque sea imaginativamente, en el lugar del otro; 2) doler-se del infortunio de ese otro; 3) incluir a ese otro en el círculo del “nosotros” y, por ende, generar una vinculación afectiva tal que detone una ayuda o solución efectiva de esa situación. En efecto, en la compasión está en juego una asombrosa mezcla de lealtad, dolor, temor, magnanimidad y amor (en cuanto relación emotiva); en este sentido, si se siente compasión por un amigo, un familiar, un vecino o un extraño, lo que está en consideración es el grado de vinculación que se tenga con la persona, lo que determinará no solo el nivel de amor y magnanimidad mostrada, sino también el grado de temor sentido frente al sufrimiento. Mas, a todo esto, habría que sumarle que: el compasivo ha de “saber sentir” la circunstancia de la víctima de infortunio. En definitiva, el tipo de vinculación moral no es condición suficiente para sentir compasión, el devenir de dicha emoción también depende de la gravedad de la situación del objeto de la compasión. No obstante, es posible problematizar esta tesis dándole la vuelta, como tratando de explorarla en otros sentidos: se sentirá mayor compasión a mayor grado de cercanía con la persona que sufre el infortunio y, por ende, se sentirá menor compasión para con el extraño, aunque este último sea víctima de un infortunio o acto de crueldad mayor; de hecho, se pudiera inferir que el nivel de reproche también depende no solo de la gravedad del infortunio o acto de crueldad al que esté sometido el objeto de la compasión, sino también al lugar que ocupe entre las prioridades morales de quien se compadece. He aquí el porqué la solidaridad implica un incluir a quienes se considera de-más en el círculo de personas con quienes se tiene una vinculación y un compromiso moral.

De tal suerte entonces que resulta importante la tercera consideración indicada sobre la solidaridad, a saber, desarrollar la capacidad de incluir a los otros, a esos que en el *habitus* de los *urbanitas* son etiquetados como extraños, sobrantes o anormales, en tanto que no se acomodan al ideal de armonía y pureza. Ampliar ese “círculo del nosotros” (Rorty, 2001) es

5 A propósito de la compasión, leer el interesante análisis que hace Martha Nussbaum en *La terapia del deseo* (2012) –sobre todo el capítulo tres– y *Paisajes del pensamiento* (2008) –sobre todo el capítulo sexto.

el reto de las ciudades asépticas a las que se les ha denominado *estetópolis* en este texto. En este horizonte, se podría interpretar el tradicional lema “tenemos obligaciones para con los seres humanos”, como una invitación a esa situación utópica en la que, apelando a la solidaridad como *metáfora de la expansión*, se logra ampliar lo suficiente el círculo del *nosotros*, por vía de la narración de historias conmovedoras; a propósito de esto, un autor como Rorty exhorta: “debiéramos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebimos aún como “ellos” y no como “nosotros”. Debiéramos intentar advertir nuestras similitudes con ellos” (Rorty, 1989, p. 196); mas, ese *we-should* (debiéramos) no ha de ser tomado como si se tratara de un imperativo, sino como una recomendación; aún más, el recurrente *we-should-include* (debiéramos incluir) es un llamado a darle lugar a la *metáfora de la expansión*, es el corolario de una crítica al supuesto de que las personas se están acercando paulatinamente a la “forma correcta” de la solidaridad, producto del dar con el sentido universal del deber, alejándose poco a poco de formas equivocadas, provinciales o pueriles de inclusión.

En suma, proponer la solidaridad como un desafío para las *estetópolis* implica creer que el mejoramiento moral y político de la sociedad se soporta en la valoración de la cooperación, es decir, de la ampliación de los acuerdos intersubjetivos y de la expansión del “círculo del nosotros”, como punto de partida de la responsabilidad con los otros.

Con la palabra *estetópolis* no solo se quiere hacer referencia a la búsqueda de un ideal estético de orden y pureza aplicado a los espacios (*topos*), indicando las dinámicas de exclusión y anulación de cierto tipo de personas, sino que también la palabra *polis* ha de llevar a pensar en la resistencia ético-política que, en medio de tanta discriminación y desigualdad, le apuesta a la solidaridad. De tal forma que se logre pasar de la indiferencia del *urbanitas* al compromiso activo del ciudadano, del “arte del desencuentro” al arte del reconocimiento, de la exacerbación del “nosotros” a la inclusión de los “otros”; en términos más prácticos, pasar de invertir tanto o más de lo que se invierte en la seguridad de los consumidores ventajosos, en mejorar las condiciones de vida de los excluidos.

## Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* (R. Sala Carbó, trad.). Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: FCE.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses*. París: Seuil.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades posmodernas*. Madrid: Siglo XXI.
- Maffesoli, M. (2006). El vínculo imaginal. *Política y Sociedad*. 43(2), 85-89.
- Malthus, T. (1990). *Ensayo sobre el principio de la población*. Madrid: Akal.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Park, R. E. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona: Ediciones del Sebal.
- Rizo, M. (2012). Conceptos para pensar lo urbano. El abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. *En La Ciudad. Antecedentes y nuevas perspectivas*. Guatemala: CEUR, USAC.
- Rorty, R. (2001). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad.

## ¿Qué hay de la democracia? Algunas reflexiones desde la era del ciudadano no educado y de la desconfianza política

ÁNGELA MARÍA PRADA CADAVID  
INSTITUCIÓN UNIVERSITARIA SALAZAR Y HERRERA

### Introducción

La Democracia como modelo político presenta una gran contradicción pragmática evidenciada desde la compleja relación presentada en la democracia del deber ser condensada en principios esenciales que la constituyen y legitiman, y el ser democrático que constituye lo que realmente fueron dichos principios en la práctica política.

Esta contradicción pragmática se ha generado entre otras cosas por paradojas u obstáculos que impidieron la ejecución plena de los principios establecidos de manera general en la teoría democrática, llevando al incumplimiento de las promesas que dicho modelo le hizo a la ciudadanía e incluso a considerarla en agonía desde algunas perspectivas políticas.

Estas paradojas u obstáculos se encuentran conformados entre otros por el fenómeno del ciudadano no educado, que desemboca en situaciones como el voto de intercambio, la apatía ciudadana y la participación manipulada, que han tenido efectos directos en la no ejecución de los principios democráticos, ya que desde el desconocimiento de estos, impide en muchos casos y dificulta en otros, su realización plena.

Sin embargo y a pesar de este fenómeno en la democracia representativa actual, ello no implica que la democracia como se afirmó anteriormente se encuentre en agonía, ya que bajo estas situaciones que ponen en crisis el modelo, aparecen también formas de intervención no necesariamente formal, es decir a través de la urnas, que abren nuevos escenarios de participación política desde los cuales queda en evidencia que el ciudadano es apático a los modelos formales de la democracia, pero no a la democracia misma.

En esta medida este estudio pretende hacer una reflexión sobre el ciudadano y la ciudadanía, las promesas incumplidas de la democracia, el ciudadano no educado y las nuevas formas de ejercicio ciudadano en la era de la desconfianza, para generar un nuevo espacio de discusión en relación a lo que implica la búsqueda del cambio social desde la transformación de ciudadanos democráticamente conscientes y responsables.

## El ciudadano no educado

### El ciudadano y la ciudadanía

Hace algunos siglos, Aristóteles definió al ciudadano como aquel al que “le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, (...) es decir, gobernar y ser gobernado; se es ciudadano/a en la medida que se puede y se elige obedecer y mandar para construir una vida conforme a la virtud”. (Citado en Jiménez Díaz, 2013, p. 939). En esta medida ser ciudadano implica dos elementos a saber: el reconocimiento de derechos concretos de ciudadanía, y el ejercicio pleno de los mismos.

Para el reconocimiento de derechos T. H. Marshall (1998) determina que estos se dividen en: civiles, estructurados desde aquellas garantías que aseguran la libertad personal, políticos, relacionados con la participación en los procesos decisionales y en el ejercicio del poder político soberano dentro del Estado, y sociales, relacionados con aquellos que permiten articular condiciones dignas de existencia en sociedad.

Como se evidenció con anterioridad, la ciudadanía no se reduce solo al ejercicio de los derechos políticos propiamente dichos, sino a una amplia gama de reconocimientos que amplían los procesos deliberativos y de participación, siendo entonces el ciudadano un sujeto activo en la formación, consolidación, estructuración del Estado y la sociedad.

Si bien es cierto, dichos derechos no solo se limitan a lo político, y como tradicionalmente se ha delimitado a la participación en ejercicios electorales dentro de la democracia representativa, este proceso es trascendente en tanto desde el mismo se reafirma y consolida los otros derechos ciudadanos.

Es por ello por lo que, la educación del ciudadano está enfocada en la generación de conocimiento en el ejercicio de la ciudadanía en principio en procesos electorales y posteriormente en la consolidación de estos en los escenarios donde se fortalece y se realiza la democracia.

### Promesas de la democracia: el ciudadano educado

La democracia educa al ciudadano a partir de su ejercicio, comenzando con la atribución de sus derechos que lo hacen políticamente activo y posteriormente ejerciendo los mismos en espacios democráticos. Esta educación desde la práctica se desarrolla según Bobbio (2010) bajo la siguiente dialéctica:

- 1) A través de la participación el ciudadano se educa a sí mismo, desde la consolidación y conciencia de sus derechos y obligaciones.
- 2) Educándose como ciudadano, el individuo reconoce el valor de la participación, que conlleva a que participe más, con una actitud más colectiva, solidaria y cooperativa.
- 3) La educación del ciudadano no solo aumentará en cantidad, sino que conllevará a que esta sea mejor, desde el conocimiento se produce una capacidad de discernimiento que permite una participación activa en las decisiones políticas y no ser súbditos manipulables a merced de sus gobernantes.

En esta medida la educación del ciudadano estará supeditada al ejercicio de sus derechos de ciudadanía, llevando a que la falta de participación política tenga como consecuencia un analfabetismo democrático.

### Las falsas promesas o las promesas incumplidas de la democracia

Las falsas promesas o las promesas incumplidas de la democracia se constituyen como aquellos fracasos de la democracia en la realización del proyecto político, surgen de la incapacidad de ser sostenidas objetivamente, estableciéndose como meras ilusiones o esperanzas mal correspondidas. Todas son producto de la adaptación natural de los ideales democráticos a la praxis.

Dentro de las múltiples promesas incumplidas o las falsas promesas se encuentra el ciudadano no educado, constituyéndose como uno de los elementos que impiden que la democracia real sea simétrica a la democracia del deber ser.

### El ciudadano no educado

El fenómeno del ciudadano no educado es el producto de la falta de educación democrática de los ciudadanos dentro de este modelo político, la cual se presenta por múltiples factores socioculturales y sociopolíticos propios de cada cultura en concreto, pero que en general trajeron consigo como efectos la imposibilidad que desde la participación se educara al ciudadano y el no ejercicio pleno de los derechos de la ciudadanía, a pesar de que los mismos se encuentran consolidados en preceptos normativos muchas veces de orden constitucional y contenidos en derechos fundamentales.

Esta situación se presenta porque la mayoría de democracias reales se caracterizan por ser oligárquicas y excluyentes, trayendo consigo que los derechos ciudadanos sean incompletos y en algunos casos imperceptibles para la mayoría de personas, lo que desnaturaliza la democracia en tanto estos derechos “son el supuesto necesario del correcto funcionamiento de los mismos mecanismos fundamentalmente procesales que caracterizan un régimen democrático” (Bobbio, 2010), sin derechos no hay democracia, y cuando este escenario aparece da paso a que el ciudadano no se eduque, y de manera más compleja a que sea improbable su educación.

Es este contexto el que permite que se presenten fenómenos como: la apatía del ciudadano, el voto de intercambio o clientelismo, la participación manipulada y la política teledirigida.

### La apatía del ciudadano

El mismo se configura desde el desconocimiento del papel que el ciudadano desempeña en el desarrollo político o en la asunción de dicho papel como algo lejano y extraño a su realidad.

Para Bobbio (2010), la apatía del ciudadano se presenta por fenómenos como: la tecnocracia o el aumento de las decisiones reservadas a los técnicos y burócratas; la privatización del interés público; la corrupción; la falta de identidad social; o simplemente, por la desagregación institucional y legal del Estado con los intereses reales de los ciudadanos.

Esta apatía trae consigo la abstención del ciudadano de participar en la toma de decisiones y en el ejercicio de sus derechos, alejándolo de las cuestiones social y colectivamente relevantes, polarizando intereses y reduciendo sustancialmente la mayoría.

### El voto de intercambio o el clientelismo

Se configura desde la emisión de un voto a favor de un candidato o partido a cambio de la promesa de recibir un beneficio particular, que lleva a la concepción del voto como una mercancía comerciable, a los partidos políticos como empresas prestadoras pagadoras y a los ciudadanos como productores de un bien llamado voto.

Si bien es cierto, aquí el ciudadano accede a la participación y al ejercicio de sus derechos políticos, la primera se encuentra viciada como lo plantea Escalante Gonzalbo (2012) por tramas clientelares o circuitos privados de poder, que llevan al desmedro de la dignidad, la conciencia, la libertad, la autonomía e incluso la igualdad política.

### La participación manipulada

Al instalarse en el imaginario colectivo el proceso político electoral como un mercado de votos, se sitúa también allí la directa relación entre política y corrupción, incluso sin la existencia de un fraude real, en tanto queda en la idea de los ciudadanos que su voto independiente no cuenta y que deberán sumarlo a los procesos clientelistas si es que esperan obtener algún beneficio.

Esta situación condiciona la participación política y se amplifica hacia la mayoría cuando es asistida por las comunicaciones en masa y que distorsionan quién efectivamente elige y quién es elegido, quién determina y quién es determinado.

La participación manipulada tiene como efecto la reducción de la iniciativa libre, igualitaria, y razonada, que tendría que caracterizar un proceso democrático transparente liderado por un ciudadano culto democráticamente y que no permite tener claro la forma en cómo se estructuran los flujos de poder afectando directamente lo que constituye o no un Estado democrático.

### *La política teledirigida*

La política teledirigida es un concepto desarrollado por Sartori (1998) sustentado en la hipótesis que la vida se encuentra intervenida por los medios de comunicación, los cuales funcionan como el cristal desde el cual se observa el mundo. Este concepto se estructura desde la idea de la video política y la opinión pública.

La video política se encarga de implantar una imagen en el centro de las discusiones, llevando a que la política no sea un acto deliberativo sino una imagen inserta en la pantallas de televisión, orquestada por lo que el *rating* exija, o por lo que se presume que la gente quiere observar, dicha situación no educa al ciudadano, todo lo contrario decide por él, en tanto le muestra qué postura tomar o cómo abordar el fenómeno que observa, este fenómeno también termina condicionando a los representantes, quienes acaban cediendo frente a la presión mediática. La video política entonces configura una sociedad en la que los ciudadanos ceden a lo que les es visualmente agradable y los gobernantes están condicionados por “acontecimientos mediáticos (...) que son agrandados o distorsionados por la cámara” (Sartori, 1998), fijando las respuestas políticas y las decisiones trascendentales a tendencias temporales de los que se muestra en la corta y sesgada visión que ofrece el lente de una cámara.

Cuando se masifica la información a través de la televisión, la opinión pública se condiciona y universaliza a lo que la imagen le muestra,

“el ojo cree en lo que ve” y por tanto le da la categoría de verdadero, desembocando en que la autoridad cognitiva esté sometida a lo que se observa y esta a su vez esté subordinada a lo que la televisión presenta, llevando a que sean los medios y no los ciudadanos los que construyan y consoliden la democracia.

## **3. El ciudadano y la ciudadanía en la era de la desconfianza**

### *La era de la desconfianza política*

La era de la desconfianza política se gesta por la falta eficiencia de los mecanismos formalmente determinados para dar respuesta a las necesidades sociales, que ha llevado, como lo plantea Rosanvallon (2007), a que el proyecto democrático haya quedado siempre incumplido allí donde se proclamó, desembocando en una ciudadanía que se desarrolla entre relaciones antagónicas constituidas desde: la esperanza y el desencanto, la institucionalidad y la suspicacia, el poder popular y el temor a sus errores, la legitimidad y la confianza enfrentada a la disociación y la desconfianza.

Si bien es cierto que el modelo democrático formal propuso fundamentarse entre la legitimidad y la confianza, la realidad del proyecto democrático es otra, la disociación que ha operado como regla entre lo que se prometió y lo que efectivamente se instauró (entre la democracia ideal y la real) ha llevado a consolidar la era de la desconfianza política.

Sin embargo, y a pesar de la carga moral negativa que algunos pueden endilgar al criterio desconfianza, plantea Rosanvallon (2007) que de ella se gestaron tres modalidades de participación ciudadana, las cuales, por fuera de los modelos formalmente instaurados, traen consigo la negación de la existencia de la apatía política y la inercia en la participación democrática. Dichas modalidades son: los poderes de control, las formas de obstrucción y el juicio, desde ellas se abren nuevos espacios que vinculan a los ciudadanos y desvirtúan el mito del ciudadano pasivo.

Los poderes de control, estructurados como poderes indirectos diseminados, cuyo fin es la vigilancia, se desarrollan en la era de la desconfianza por la falta de fe en el sistema y en quien lo representa, ello porque, si bien es innegable que existe en el ciudadano alguna conciencia sobre la importancia y fines del sistema democrático, la misma no alcanza a establecer una plena legitimidad y una entrega absoluta de sus libertades y poderes, ya que los ciudadanos se reservan para sí la potestad de verificación de la fidelidad de los compromisos adquiridos por sus gobernantes y de su servicio al bien colectivo. Dicha vigilancia que se puede hacer de manera individual o a través de movimientos ciudadanos, lleva consigo no solo a la evaluación de la gestión sino a generar canales de alerta cuando la misma rebasa lo establecido

Las formas de obstrucción se constituyen desde la diferenciación plateada por Montesquieu entre la facultad de actuar y la facultad de impedir, la primera en la democracia representativa se encuentra en cabeza de los representantes y la segunda, contenida desde el poder de resistencia, es conservada por los ciudadanos como una especie de “soberanía negativa” que se ejecuta desde el no permitir hacer.

Es claro que en la democracia representativa moderna a través del voto se cede la facultad de decidir y de ejecutar, el mismo le permite al ciudadano conservar la facultad de impedir, en esta medida las formas de obstrucción contenidas en las manifestaciones de resistencia que se presentan frente a lo que se considera contrario a los intereses de los ciudadanos, constituyen una forma de participación ciudadana. Dicha situación se ha agudizado de manera evidente en los modelos democráticos contemporáneos, donde se hace más efectivo y eficiente la asunción reaccionaria y mediática de choque frente a fenómenos con los cuales existe inconformidad, que asistir masivamente a las urnas donde el cambio, si se presenta, requiere de más tiempo y no hay garantías de que se ejecute tal y como se desea, sin embargo, en este aspecto también hay que advertir que no siempre la resistencia surge de la necesidad social misma, sino que al poseer el ciudadano poca educación política y encontrarse inmerso en la sociedad teledirigida, en este tipo de manifestaciones democráticas se puede distorsionar el legítimo mandato de la mayoría con los intereses particulares de unos pocos que utilizan la masa inconsciente como un medio para alcanzar sus fines.

Por último se encuentra la forma del juicio, en donde el pueblo que desconfía opera como juez, que acusa y condena, y que cuenta con el derecho como instrumento de acción represiva contra el poder público desde la generación de procesos en los cuales se sancionen a los agentes del poder público por omisiones o acciones contrarias al cumplimiento de sus obligaciones políticas, con ello buscan compensar los ineficientes sistemas formales de control político que terminan dilatando la asunción de responsabilidades por parte de los agentes y que dan la sensación de afirmar la impunidad.

El pueblo juez participa en la democracia porque debe vincularse a los procesos que desde esta se gestan, conocerlos y vigilarlos, y en caso de no llevarse a cabo lo que se promete, presentar denuncias en contra de quien incumple; ahora bien, esta situación se ha hecho bastante compleja en los Estados actuales, donde impera una importante burocracia que trae como efecto la diseminación de competencias que hacen que todos y ninguno sean responsables, sin embargo, ello no ha sido óbice para que cada día se aumenten las denuncias, las investigaciones y los juicios en contra de funcionarios públicos, y que sea la justa un nuevo espacio de control y participación democrática.

## Conclusiones

Son muchas las situaciones que llevan a que se presente el fenómeno del ciudadano no educado, pero todas conllevan al impedimento que la democracia sea lo que debió ser y a la necesidad de abrir un nuevo espacio de discusión sobre lo que implica la ciudadanía. Si la participación ciudadana no es consciente, libre, autónoma, consecuente con los fines esenciales del Estado, será difícil hablar de un proyecto democrático real, efectivo, consecuente y fiel a los propósitos que busca.

Por último, la desconfianza política se sustenta en la insuficiencia del voto para obligar efectivamente a los gobernantes a cumplir con los compromisos adquiridos, lo que lleva a la necesidad de establecer mecanismos de control como: la vigilancia, la denuncia y la calificación,

apareciendo con ello nuevas formas de actividad democrática que niegan la inercia política de los ciudadanos en la actualidad.

En esta medida y a pesar de que tenemos ciudadanos no educados, los nuevos escenarios de participación ciudadana gestados por la desconfianza política han despertado una actitud más activa del ciudadano, quien se vuelve el garante e interventor de sus propios intereses.

El camino está abierto, pero se necesitan ciudadanos dispuestos a recorrerlo y a transformar lo que tradicional y formalmente se les ha permitido. La democracia es una construcción colectiva y es responsabilidad de todos permitir que la misma lleve a cabo su proyecto político.

## Referencias

- Bobbio, N. (2010). *El Futuro de la Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalante Gonzalbo, F. (2012). *Ciudadanos Imaginarios*. México: Colegio de México.
- Jiménez Díaz, J. F. (2013). La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt. *Revista Política y Sociedad*, (5), 937-958. Recuperado de [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_POSO.2013.v50.n3.41862](http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2013.v50.n3.41862)
- Marshall, T. H., y Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Madrid: Manantial.
- Sartori, G. (1998). *Homo videns La Sociedad Teledirigida*. Buenos Aires: Taurus.

## 4. Lenguajes simbólicos y construcción de identidades

**COORDINADORES:**

**DRA. CATHERINE JAILLIER CASTRILLÓN**

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

**DR. CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ**

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

Como diría el filósofo francés M. Foucault en su texto *La voluntad de saber*, el poder y el saber simbólicos están articulados de manera muy estrecha en el lenguaje, sin que sea posible, en muchas ocasiones, separarlos el uno del otro; por el contrario parecen conformar un universo que actúa desde diferentes perspectivas y con estrategias múltiples. Los lenguajes simbólicos no se quedan solo en el orden del discurso, pues la mayoría de las veces, además de constituir la base social de los colectivos humanos, que implican las acciones, usos, costumbres, creencias, saberes, participaciones, construcciones y memorias de los hombres; también incluyen el olvido, la marginalidad, la desesperanza, la apatía, la indiferencia y la exclusión tipificando los fenómenos de vulnerabilidad social, clave de análisis de los sistemas socio-políticos actuales.

Las humanidades como discurso, como utopía y como construcción de sentido desde los lenguajes simbólicos buscan respuestas para los problemas del ser humano y la vida cotidiana en sociedad. El papel de la imaginación, de la implementación de lenguajes simbólicos, de imaginarios colectivos que representan la identidad del grupo social reivindican a las humanidades como protagonistas en la construcción de modelos sociales de inclusión, diálogo y apertura.



La búsqueda de sentido, de pertenencia y de identidad expuestas en estas preguntas trascendentales por excelencia: ¿quién soy?, ¿cómo me reconozco dentro del grupo social y como reconozco a los que pertenecen conmigo?, ¿cómo asumir al diferente?, ¿qué criterios configuran la construcción de comunidad política diversa e incluyente?, han generado a lo largo del tiempo discusiones y enfrentamientos, propuestas y postulados, exploraciones e indagaciones, que han concedido construir, entre otras cosas, los referentes culturales e ideológicos, las distintas instituciones de poder, los valores y creencias; así como los lenguajes discursivos y simbólicos, que nos han permitido la construcción de los distintos imaginarios de lo humano en las sociedades.

Lo real, lo imaginario y lo simbólico, pero no como campos separados, independientes y en ocasiones antagónicos, se relacionan, se mezclan y en ocasiones se difuminan tanto entre sí, que es imposible diferenciar uno del otro, se convierten en una posibilidad multidimensional para que la literatura, la filosofía, las artes, la historia, la teología, la antropología, la economía, entre otras muchas áreas del pensamiento, aporten sus reflexiones, sus indagaciones y análisis a los retos y desafíos de la vida social. Mezclar la construcción política con estas narrativas sociales y culturales abre un universo de posibilidades en la búsqueda de “lo más humano”, pero sobre todo, interpela el olvido al que se quiere someter la formación y educación de lo humano en las sociedades pos tecnológicas, democráticas y neoliberales.

### Ponencias:

- **“Sentido y Destino un camino para entender lo humano” desde el pensamiento filosófico de Maurice Blondel.**  
*Jorge Iván Álvarez Gómez. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **La crisis del humanismo: reflexiones en torno al quehacer humano desde la perspectiva de Hannah Arendt.**  
*Wilman Alexis Galeano Builes. Universidad Católica Luis Amigó*
- **Hacia una lectura filosófica y humanista de la Universidad Iberoamericana.**  
*Juan Esteban López Agudelo. Universidad Pontificia Bolivariana*

- **La mediación como estrategia de formación de la cultura emocional en la gestión de conflictos en el marco de una sociedad pluralista.**  
*Paula Andrea Pérez Reyes. Universidad de Antioquia.*  
*Eddison David Castrillón García. Universidad de Antioquia*
- **Epimeleia: un camino posible hacia la liberación del sujeto posmoderno.**  
*María Isabel Quiñones Arboleda. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **La resistencia como alcance político de la conducta moral: una reivindicación de la memoria desde la perspectiva arendtiana.**  
*María Camila Sanabria Cucalón. Universidad Pontificia Bolivariana*

## Sentido y destino, un camino para entender lo humano desde el pensamiento filosófico de Maurice Blondel

JORGE IVÁN ÁLVAREZ GÓMEZ  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

Para encontrar una respuesta a la cuestión formulada del sentido (o sinsentido) y el destino de la vida es importante precisar las razones epistemológicas a tener presentes en este texto. Para nadie es desconocido que un estudio filosófico acerca del hombre tiene que superar ciertas dificultades, que de alguna manera parecieran impedir un acceso directo al conocimiento.

El hombre, al preguntarse por su identidad esencial, no deja de percibirse problemático para sí mismo; él es el único ser que se interroga de manera radical. Jean Grondin (2005) escribe: “el sentido solo está allí donde nos sentimos apresados, aspirados, transportados fuera de nosotros mismos” (p. 154).

Corresponde, entonces, al filósofo explicar el sentido que tiene la vida en sus varios niveles, incluso aquel sentido que puede estar tan cerca de nosotros, tan unido a nuestras vidas, que a veces se tiende a olvidar. Sin embargo, este olvido de lo esencial se debe a que muchos se empecinan en pensar y mostrar que la pregunta por el sentido de la existencia, que es una pregunta metafísica, está desprovista de sentido y hace parte de los problemas insolubles.

¿Qué hacemos aquí? ¿Por qué y para qué, o para quién estamos aquí? ¿Qué debemos y qué podemos hacer aquí? ¿Qué nos está permitido esperar? Son preguntas fundamentales de la filosofía, las únicas que importan. Pero, aunque nos conciernen a cada uno de nosotros, son preguntas a las que poco se responden o, lo que es lo mismo, frente a las que nos escabullimos con suma frecuencia esperando tener tiempo (Grondin, 2005).

Pero, desde la perspectiva actual del mundo, marcado por el alcance y el poder de la tecno-ciencia, donde existen sociedades y ciudadanos materialmente prósperos y, sin embargo, insatisfechos; donde “el precio a pagar por la ausencia de un proyecto personal es dejarse llevar por la presión de los medios de comunicación, que son hoy los grandes divulgadores de sentido” (Estrada, 2010, p. 12) adquiere importancia analizar el porqué el hombre pareciera estar desprovisto de respuestas a las preguntas más básicas de su existencia, como si se encontrara ante una situación de “crisis de sentido”<sup>1</sup>.

Para ello abordaremos el pensamiento de Maurice Blondel en su obra fundamental *L'Action* (1893). Para el filósofo de Aix-en-Provence, el hombre está connaturalmente llamado a interrogarse sobre el sentido y el destino. Este interrogante, que esencialmente llevamos cada uno en sí mismo, pertenece prevalentemente al orden fenomenológico y se convierte en el problema que invade o repercute en todos sus actos.

La pregunta por el sentido y el destino, de este modo, deriva del hecho de que esta experiencia es a la vez una realidad simple y corriente, pero también compleja y plural; se trata de una cuestión filosófica perenne y válida, pero a veces olvidada por algunos pensadores que dudan de que la filosofía pueda decir algo válido (esto es, científico) a este respecto; se trata de “mostrar que la vida sí tiene sentido, que ese sentido brilla en la esperanza

<sup>1</sup> Constantemente escuchamos que nuestro mundo está en crisis, que está pasando por un momento de cambios profundos, radicales y universales. Se trata de una profunda transición en casi todos los planos de la existencia humana: sociales, culturales, morales, ideológicos, religiosos. Nos ha tocado la suerte, incómoda pero seductora, de vivir una hora difícil de la historia.

jamás ausente” (Grondin, 2005, p. 10) y que somos nosotros quienes tenemos que responder a este interrogante.

De este modo, nuestro propósito es mostrar al hombre que trata de encontrar su camino, en medio del mundo cambiante de nuestro tiempo, que existe una vía simple y recta en grado de comprobar la solidez de su inquietud antropológica.

## Filosofía del sentido y sus posibilidades

La pregunta esencial es ¿cómo vivir la vida con sentido? Si nos atenemos a las declaraciones de José Jiménez en su obra *Filosofía y emancipación* (1984), la función de la filosofía ha sido y es la producción de “constelaciones de sentido”, en las que el hombre expresa sus raíces y su horizonte; la filosofía de suyo es “instauradora de sentidos”. “La filosofía es un elemento dinamizador, pero no acaba allí su función; antes bien, sirve de puente entre las ideas y su realización, ya que nos abre el sentido de la liberación y emancipación del hombre” (Jiménez, 1984, pp. 15,16). Así, la filosofía se convierte en un medio privilegiado de liberación; pues es la forma más general de adquirir autoconciencia, de cuestionarse y de diseñar finalidades, alternativas, características todas ellas propias de cualquier empresa emancipatoria<sup>2</sup>.

Sin embargo, para algunos contemporáneos las búsquedas fundamentales para vivir con plenitud parecen ser banales e inútiles, pues rechazan que haya que preguntarse por el sentido de la vida y por los medios para lograrlo. Mientras para otros, como M. Blondel, es el ineludible deber y la gran aventura a la cual el hombre ha sido invitado para encontrar la clave del propio paraíso, siempre anhelado y siempre lejano. El hecho es que todos nosotros, sin quererlo, hemos nacido para hacer un viaje misterioso: “nuestra condición —como dice Vittorio Messori— es aquella de quien se despierta en un tren que transita en la noche” (1977, p. 12).

<sup>2</sup> En este sentido se comprenderá lo que más adelante diremos con Maurice Blondel, que la filosofía no es una doctrina sino una actividad.

Nos dice Cristóbal Holzapfel (2004):

Cuando hablamos del sentido, lo que más nos toca es su componente existencial, especialmente en lo que atañe al sentido de la existencia, el sentido de estar aquí, de esto que llamamos la vida. De este modo, el sentido nos pone directamente ante el enigma de la existencia, y revela con ello más que su componente existencial, su componente metafísico. Preguntarse por el sentido es preguntarse al mismo tiempo por el ser.

Sin duda alguna, “somos el lugar en donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia, de que esa pregunta se dirige a nosotros y de que somos nosotros quienes tenemos que responderla”. (Grondin, 2005, p. 19), independientemente de los distintos momentos o circunstancias de la misma existencia. Por lo tanto, el hecho fundamental es:

La pregunta por el sentido de la vida es constitutiva del hombre; los animales no se la plantean porque no necesitan un proyecto ni están obligados a responder creativamente a los retos que plantea la vida. El mecanismo de los instintos basta para la lucha por la supervivencia (Estrada, 2010, p. 11).

Pero, según Holzapfel (2004):

Cabe reconocer que la agudización de esta pregunta se da particularmente en momentos de quiebre, extravío, angustia y desesperación. Pero, cuando nos encontramos conformes, autosatisfechos, henchidos de entusiasmo y vitalidad, llenos de esperanzas y expectativas de logros y felicidad, la pregunta por el sentido más bien se opaca o palidece.

Lo anterior, manifiesta el carácter dinámico que tiene el sentido existencial, no se trata en absoluto de algo que podamos asegurar a través de la fuerza de nuestras convicciones o nuestras conquistas:

El carácter dinámico del sentido existencial nos revela pues que el sentido es siempre y en todo momento algo que estamos ganando o perdiendo. En términos verbales, diríamos, el sentido es de este modo afín al gerundio: nos estamos llenando o vaciando de sentido. Suele suceder que, al iniciar la caminata a lo largo de una cuadra, vamos llenos de sentido, pero ya en la

mitad comenzamos a vacilar, y hacia el final de la cuadro lo hemos perdido (Holzapfel, 2004).

Es por eso, que al plantearnos la pregunta por el sentido y el destino no podemos limitarla a lo que muchos denominan “fuentes dispensadoras de sentido”<sup>3</sup> y que J. Grondin llama las diferentes visiones del mundo propias de cada uno; como si se tratara de una cuestión puramente subjetiva a la que cada uno debería responder a su manera:

En este caso, la cuestión del sentido de la vida depende de la idiosincrasia de cada uno: unos dirán que lo que da sentido a su vida es el trabajo, la labor humanitaria, la fe religiosa, una causa cualquiera; otros, que es su familia, o incluso alguna actividad que les proporciona satisfacción, el arte, el deporte, la música, salir con amigos, etcétera (Grondin, 2014, p. 82).

Al contrario, la pregunta por el sentido es en rigor *la pregunta por el sentido del sentido*, sin embarcarse en lo que para la gente vale como sentido, al recurrir, consciente o inconscientemente, a alguna fuente que lo inspire. Al formular el interrogante por el sentido que le es inherente a la misma pregunta regresamos a una de las cuestiones últimas y radicales de la filosofía:

El hombre es el único ser que puede ir más allá de sí mismo, que puede fijarse ideales o, dicho en otras palabras, que puede reconocer un sentido a su existencia. Y ese sentido no es otro que poder vivir su vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una llamada, a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre y que funda su humanidad (Grondin, 2005, p. 24).

## La pregunta “en sí misma”

Ser filósofo consiste en no dar nada por supuesto. Todos los seres humanos, incluidos los filósofos habitan el mismo mundo, pero estos se empeñan en

3 En este sentido se señalan como fuentes inspiradoras el amor, el saber, pero también la religión, la ciencia, la política o el arte.

preguntar cómo habitamos o podemos habitarlo. Lo mismo ocurre con la pregunta si la vida merece ser vivida, aunque algunos lleguen a experimentar la vida como un “sinsentido”<sup>4</sup>, ella no deja de ser “el interrogante por excelencia de la filosofía y la condición humana en su más alta posibilidad” (Grondin, 2005 p. 23) y el enigma de lo que somos para nosotros mismos.

Adentrándonos en el planteamiento gnoseológico del término *sentido* Holzapfel señala al menos, tres acepciones principales de las cuales en su propuesta filosófica privilegia la última:

1. El sentido en tanto *significado* de una palabra, pero también de una cosa, un suceso, una acción. 2. El sentido en cuanto *justificación*. Aquí, más que como el mero significado de algo, usamos la palabra sentido para referirnos a la justificación de un hecho, una acción, un suceso [...]. 3. El sentido en tanto *orientación*, salta a la vista que el sentido nos orienta, incluso, asociado con esto, esta palabra significa también “dirección”. Y se considera que puede tratarse tanto de la dirección que atañe a cierta decisión o acción, como del sentido supuestamente último de nuestra existencia individual, la de quienes nos rodean o de la humanidad toda (Holzapfel, 2005, p. 18).

J. Grondin, a su vez, nos indica que el sentido direccional designa un movimiento que, aplicado concretamente al caso del sentido de la vida, significa que ella tiene una extensión, un *cursus* que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte:

Antes de nacer, yo no era; “yo” no iba hacia ninguna parte y mi vida, o la no-vida, no tenía ningún sentido; si acaso, en el límite extremo, lo tenía para mis padres, que deseaban un hijo. La vida no tiene sentido sino porque yo he nacido, por tanto, porque mi nacimiento está “detrás” de mí y porque mi vida “va” o “se va” a alguna parte. El término de ese recorrido es la muerte (Grondin, 2005, p. 37).

Desde esta perspectiva direccional del término, el sentido de la vida es una carrera que jamás ganaremos ya que todo confluye en la muerte, lo que

4 En el devenir histórico de la filosofía más de una generación consideró la vida como un absurdo, sin embargo se presuponen que debe tener un sentido

significa el fin de la existencia. Sin embargo, este mismo autor propone el sentido significativo o significativo, donde el sentido designa una capacidad de disfrutar de la vida; especialmente del sentido sensitivo que hace referencia directa al sabor, al gusto por las cosas, la capacidad de encontrarle un cierto sabor a la existencia misma:

Saber tomar el tiempo de vivir es disponer de un cierto “sentido” de la vida, saber reconocerle un cierto sabor a la vida, saber que es menos un conocimiento que una capacidad o un ser, y muy frecuentemente también una felicidad (Grondin, 2005, p. 40).

El último significado que le otorga Grondin al sentido es un **sentido reflexivo**, una capacidad de juzgar, de apreciar la vida. Se trata de una cierta sabiduría que conduce a hacer un juicio con sentido, se habla entonces de un “hombre sensato o sabio en cuanto a vivir su vida” (Grondin, 2005, p. 42).

Sin embargo, de todos estos significados el sentido direccional es el que propiamente tiene y expresa el carácter de sentido, ya que la existencia posee, a lo largo de su extensión en el tiempo, una cierta inteligibilidad de sí misma. Así una filosofía del sentido de la vida no busca imponer un sentido, sino más bien pretende encontrarlo en la misma vida; es decir, que la vida es la que tiene un sentido.

De ahí que se debe precisar cada vez mejor la pregunta en sí misma, pues no se trata de confundir la pregunta por el sentido de la vida con el sentido que le podemos dar a nuestras vidas; como si la vida no tuviera sentido antes de darle nosotros mismos ese valor: “hay un sentido de la vida que es anterior al orden humano, en el sentido en que toda vida está animada por una cierta dirección, por una cierta aspiración y, por tanto, por un cierto sentido” (Grondin, 2005, p. 68).

A esta noción ya se referían los filósofos griegos y especialmente Aristóteles al hablar de que la naturaleza en sí misma tiende hacia algo, hacia su lugar natural, hacia un fin o un *telos*. Sin embargo, la ciencia moderna considera repugnante hablar en este caso de sentido:

La ciencia limita claramente el mundo del sentido al orden de las producciones simbólicas o semánticas, y plantea que el universo se reduce

a un conjunto de masas provistas de sentido que se “mueven” según leyes puramente físicas y matemáticas. Ese es el único movimiento que la ciencia moderna busca explicar (Grondin, 2005, p. 69).

De este modo, la búsqueda del sentido de la existencia no puede hallarse en su propia extensión, la cual no está desprovista de una finalidad. Y aunque parezca contradictorio hablar de un fin, aun en medio de un devenir en curso, es bueno reafirmar que se trata de entender bien el sentido direccional de la vida, que no es otra cosa que una “cierta aspiración de la vida a la vida” (Grondin, 2005, p. 71).

Es propiamente en este horizonte, como debemos entender estas palabras:

Hay que continuar reinscribiendo la pregunta por el sentido de la vida; ya que interrogarse por el sentido no es solo preguntarse que “sistema de valores” conviene mejor a la vida, o tal vida en particular, sino darse a la tarea de llegar a estar atento a la tensión elemental de toda vida. La ciencia moderna, en su deseo de dar una explicación esencialmente mecánica de las cosas, nos ha convertido en un poco sordos a ese sentido elemental del sentido: su sentido direccional o de aspiración (Grondin, 2005, p. 71).

## Maurice Blondel: el sentido y el destino en la acción

Maurice Blondel<sup>5</sup>, al lado de Jacques Maritain, Etienne Gilson y Gabriel Marcel, entre otros, es uno de los grandes filósofos católicos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Con su inquietud filosófica

5 M. Blondel nació en Dijon el 2 noviembre de 1861. Después de haber estudiado en Dijon el Liceo; en 1881 pasó a ser estudiante de L'École Normale Supérieure de Paris. Allí conoció a dos maestros que le dejaron una gran impronta: Ollé-Laprune, un testimonio del cristianismo en el mundo filosófico y universitario para quien la vida y pensamiento eran inseparables, y Émile Boutroux, del cual aprendió el análisis riguroso y el método con el cual trabajó su tesis. Perteneció a la época en que el dogma fundamental era que la razón humana podía entender todo y el cientificismo servía para todo, llegando a

sobre la aspiración infinita del hombre que se da en la acción, se destacó por el tratamiento de la cuestión de la vida<sup>6</sup> o mejor por fundar un discurso que fuera irremediamente necesario e incontestable para cualquier hombre en relación con su existir.

Blondel se empeñó, sin despreciar la herencia dejada por la mayoría de los filósofos modernos<sup>7</sup>, por restituir a la filosofía el núcleo central que marca toda existencia humana, centrándose particularmente en la acción. De este modo, el *interrogante por el sentido y el destino del ser humano*<sup>8</sup> ocupó un lugar relevante en lo que él llama *la ciencia de la acción*:

Lo que hay que construir es una ciencia de la acción. Una ciencia que no será tal sino en la medida en que sea total, porque toda manera de pensar y vivir deliberadamente implica una solución completa del problema de la existencia (Blondel, 1893/ 1996, p. 11).

---

controlar también las ciencias del hombre. Propio en este ambiente Blondel comienza a elaborar su tesis doctoral sobre *L'Action*, la cual llega a defender con valor y rigor filosófico en 1893. Esta tesis suscitó tan numerosas polémicas que terminaron por obstaculizar su carrera universitaria. Al final logró ser nombrado "maître de conférence" en Lille y profesor en Aix-en-Provence hasta 1927, cuando, por una grave enfermedad en sus ojos que lo condujo a la ceguera total, se vio obligado a retirarse de la enseñanza. Escribió numerosos estudios y ensayos durante su vida, pero sobre todo se propuso la realización de su famosa triología: *La pensée* I e II (1934), *L'Être et les êtres* (1935) e *L'Action* I e II (1936 e 1937). Murió el 4 junio del 1949. Sobre su tumba quedó solamente la simple frase: «profesor de filosofía».

- 6 La tesis de la acción (1893) tiene como subtítulo "ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica", poniendo el acento no en la razón sino en la vida, o sea la vida humana en su desarrollo biológico, cognoscitivo, moral, social, ontológico y religioso que la constituye.
- 7 Recordemos que la época Moderna nos remite a la idea de una filosofía que no olvida nunca el "cogito" como fundamento del conocimiento objetivo.
- 8 El subtítulo de la IV parte de la Acción dice significativamente que *Los términos del programa del destino humano están planteados de manera forzosa y de modo voluntario* mientras que en la V parte (El acabamiento de la acción) alude directamente al *término del destino humano*.

Esto significó, desvelar lo que estaba al mismo tiempo implícito en la sucesión de los actos que componen la vida de todo hombre; de este modo esta ciencia no tiene como objeto la lógica o cualquier fenómeno natural, sino la praxis, es decir, aquello que surge del actuar:

La Acción, siendo a la vez una doctrina del conocimiento, del deber, de la acción y del ser, se había limitado voluntariamente a la inquietud y al aspecto moral del problema del destino, más que a las dificultades metafísicas y al problema total del actuar (Durante, 1935, p. 199).

Es por esto por lo que la práctica pasa a ser analizada científica y filosóficamente, más allá de lo que había propuesto Pascal acerca del problema de la existencia: "todos nosotros nos vemos embarcado"<sup>9</sup>, sin consultarnos, en la aventura del existir humano, sin darnos cuenta de la plenitud del sentido. Sin embargo, apreciando el valor esencial que tiene esta tesis pascaliana sobre la importancia de la práctica en orden a la opción religiosa, Blondel considera que el problema no es solamente hacer la travesía de la vida, sino ir hasta el fondo de la cuestión y aclarar *por qué "somos embarcados"* en el deber vivir y decidir: "En efecto, no es suficiente que la travesía sea favorable, la pregunta más bien es esta: ¿por qué estoy yo embarcado?" (Blondel, 1893: 1996, p. 374).

Mientras en Pascal la cuestión queda en gran parte en la oscuridad, con Blondel encontramos una opción necesaria que se realiza racionalmente, pues querámoslo o no, nuestros actos humanos determinan nuestra existencia. "El problema es inevitable, el hombre lo resuelve inevitablemente; y esta solución, justa o errada, pero voluntaria y al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en las propias acciones. Por eso es necesario estudiar la *acción*" (Blondel, 1893: 1996, p. 3).

Ya desde la introducción al texto se expresa que todo hombre está obligado a afrontar y resolver implícitamente su vida por medio de sus actos. Estamos necesariamente condenados a actuar y en la acción condenados a escoger el camino concreto que ella debe seguir. Se trata de la cuestión englobante —el hombre y su destino— que involucra cada parte de aquel

---

9 La expresión de Pascal es "vous êtes embarqué".

que pone la cuestión en su integridad y que a su vez no puede ser considerada a la manera como se resuelven los problemas afines a las ciencias positivas. En el fondo, busca comprender, en el conjunto del ser del hombre, todo aquello que está universal y necesariamente implicado en nuestros actos:

(...) Tampoco yo pretendería conocerme y experimentarme, adquirir certezas ni apreciar el destino del hombre, si no pusiera en el crisol todo el hombre que llevo en mí; para existir, siempre es necesario que yo quiera existir, a pesar de la aparente desproporción que hay entre lo que sé, lo que quiero y lo que hago; que quiera existir, por temibles que puedan ser las consecuencias de mis actos, hasta el punto de que, siendo capaz de perderme, pero no de escapar a mí mismo, existo, pero sería mejor para mí no existir. Para ser, debo querer ser, aun cuando tenga que llevar en mí la dolorosa contradicción que hay entre lo que quiero y lo que soy. No hay arbitrariedad ni tiranía en mi destino (...) Nada tengo que no haya recibido, y, sin embargo, es necesario al mismo tiempo que todo surja de mí, incluso el ser que he recibido y que me parece impuesto; es necesario que, haga o sufra lo que sea, yo sancione este ser; que, por así decirlo, lo engendré de nuevo mediante una adhesión personal, sin que jamás mi más sincera libertad lo desautorice. Es esta voluntad, la más íntima y libre, la que importa reencontrar en todos los actos y llevarla finalmente hasta su perfecto acabamiento. Todo consiste en establecer una equivalencia entre el movimiento reflejo y el movimiento espontáneo de mí querer. Ahora bien, es en la acción donde se define esta relación de equivalencia o de discordancia. Por eso es tan importante estudiar la acción: porque manifiesta a la vez la doble voluntad del hombre, porque, construyendo en él como un mundo que es su obrar original y que debe contener la explicación completa de su historia, construye al tiempo todo su destino. (Blondel, 1893: 1996, p. 16).

## La Acción y su gran interrogante

La Acción, como lo hemos insinuado, es un penetrante estudio encaminado a todas las dimensiones de la existencia humana y del mundo que nos circunda. Es el fruto maduro del empeño blondeliano que se aplica a fondo para

encontrar una solución al problema vital, que no es otro que la inadecuación entre aquello que *je suis* y aquello que *je veux être*<sup>10</sup>.

Llama la atención que la obra tenga como punto de partida no una simple constatación del hecho de la vida, sino una pregunta, que nos impone actuar y comprender el significado de ese mismo actuar. Es un interrogante que plantea el problema metafísico del ser en el ámbito del destino humano y del sentido de la existencia. Es una investigación en la que cada uno se juega la vida; pues siempre se busca aquello que no se tiene o también aquello que se ha perdido. Así la respuesta al interrogante planteado “¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?” (Blondel, 1893: 1996, p. 3), solo puede depender de la orientación personal y responsable que cada ser humano conceda a su existencia.

Ampliando un poco el horizonte son varios los filósofos, más que el vulgo, que han centrado su reflexión en lo que hay de directo y específico en todo obrar<sup>11</sup>, cualesquiera que sean las múltiples aplicaciones que puedan hacerse del mismo. Al remontarnos hasta los orígenes etimológicos de donde procede nuestra palabra obrar, comprobamos que las ideas a la cual la palabra permanece fiel, son las de una iniciativa motriz y productora.

La palabra griega *agein* (empujar, presionar) y la latina *agere* (empujar, conducir), evocan por su raíz la imagen de mover, la idea de impulsar. En francés, por su parte, el sentido de obrar se ha replegado y se ha concentrado en sí mismo. No apunta tanto al despliegue y al resultado, sino al hecho de que la causa anterior e interior preside, así sea de modo imperceptible, a las diversas clases de movimientos: “traslado local, cambio cualitativo, generación o destrucción. De este modo, la palabra obrar expresa la noción de una íntima iniciativa, inmanente o transitiva, cuya fuente es invisible” (Morales Flórez, 2002, p. 29). El término acción implica una elaboración, algo que se hace, o la aspiración de un ser que se realiza y realiza su propia obra, sea de un golpe y por su iniciativa esencial, sea por múltiples operaciones, a través de resistencias o de cooperaciones.

10 Aquello que yo soy y aquello que yo quiero ser.

11 Aunque muchos creen haberlo dicho todo cuando lo identifican con un principio creador y otros, por su parte, piensan haberlo eliminado como problema al reducirlo a meros impulsos pasivos o al determinismo universal.

De estas simples observaciones resulta que la palabra acción presupone, por lo menos, la distinción de tres significados, que pueden separarse o no: en primer lugar, la acción indica el impulso iniciador, en lo que tiene a la vez de vivo y fecundo, de productivo y finalista. En segundo lugar, la acción puede designar la serie continua y progresiva de los medios empleados; proceso necesario a la ejecución del designio inicial que debe recorrer el intervalo que separa el proyecto del efecto o, según la expresión escolástica, el *terminus a quo* del *terminus ad quem, per gradus debitos*<sup>12</sup>. Finalmente, la acción puede designar el resultado obtenido, la obra adquirida, el acabamiento realizado. Ese resultado puede entonces considerarse, no tanto como un objeto bruto, sino una especie de creación viviente, donde la eficiencia y la finalidad han logrado unirse, valorando todas las potencias mediadoras que sirvieron “para esa maravillosa innovación que evoca la palabra tan llena de misteriosas riquezas: obrar” (Morales Flórez, 2002, pp. 30-31).

Al describir someramente los aspectos que evocan los términos obrar y acción descubrimos que no todos ellos traen consigo un resultado favorable y positivo, pues muchos de ellos han conducido a no pocos equívocos, confusiones, parcialidades e interpretaciones apresuradas; por tal motivo, con el término “*Action*”, Blondel, no se refiere a un tipo u otro de acciones, sino a “la acción global de la vida, que de hecho se da, y a la vez pregunta por su sentido” (Henrici, 1993, p. 530), por la condición inevitable de actuar y de vivir. Se trata de seguir lo que Blondel llama la “lógica escondida de la acción” hasta encontrar aquello que verdaderamente buscamos cuando actuamos; en otras palabras, qué cosa es aquello que nos hace falta y nos empuja a actuar siempre, a ir más allá de cada meta alcanzada.

Buscar si la vida tiene un sentido y el hombre tiene un destino es una cuestión “trascendental”, condición de posibilidad de cualquier otra condición del hombre, porque exactamente esta pregunta del sentido de la vida hace parte de nuestra estructura ontológica, y está permanentemente presente en nuestro mismo acto de existir y en todo nuestro actuar: “Esta necesidad se me presenta como un deber, porque toda acción me obliga a una decisión y a renunciar a otras numerosas acciones que hubieran sido posibles en lugar de aquella” (Henrici, 1993, p. 529).

12 El término a partir del cual, del término a donde se dirige, guardando los pasos debidos.

Inspirándonos en J. Lacroix, comentador del pensamiento blondeliano, podemos decir que “el hombre es acción” (1996, p. 16) ya que la acción se le plantea siempre como tarea, como quehacer, como responsabilidad de sí mismo. Por eso, será necesario entonces que todo hombre, como insiste Blondel, tome en serio “el problema de la acción”<sup>13</sup>; que se decida a seguir en profundidad la llamada hacia la propia autorealización, hacia lo mejor de sí mismo, hacia la más propia y más íntima cuestión. De este modo, existe una indisoluble unión entre buscar y vivir, conocer y existir (ser) ya que “la acción unifica realmente todos los órdenes que constituyen la persona humana; y a la vez hace que ella misma se encamine más allá del orden de la carne y del espíritu, a la necesaria apertura a un posible sobrenatural” (Leclerc, 2000, p. 7) o a un supremo orden del amor.

En efecto, podemos decir que es la consideración del hombre propio como es, en relación con sus semejantes y envuelto en el mundo natural, el hombre de carne y hueso, de decisiones y deseos, que comparte la existencia con seres materiales más humildes, que realiza la existencia con todos los otros vivientes, pero que además de ser consciente de su existir y vivir, busca ir más allá de sí mismo, de aquello que, en el hombre, “supera infinitamente al hombre” (Leclerc, 2000, p. 119).

Este análisis de la cuestión del sentido, desde la Acción nos lleva a una “categoría que hace parte de una existencia concreta y vivida, la voluntad de ser (Blondel, 1893/1996, p. 16), que no es solamente una búsqueda para encontrar el sentido, sino el “llenarnos” de sentido; no es detenerse en un solo tipo de acción, sino adecuar la voluntad querida a la voluntad más íntima, a la voluntad que quiere<sup>14</sup>. Es así como, “la voluntad” se constituirá en la luz, el motor y el fin del sentido de la existencia.

13 Blondel considera la Acción como el lugar propio de la producción del sentido humano, aquello que intereza a cada hombre.

14 Se trata de lo que se denomina “la doble voluntad del hombre”, voluntad como principio de acción y como fin de ser alcanzado



## Conclusiones

El sentido y el destino constituyen el problema que cada hombre necesariamente debe resolver; es la cuestión universal que todo hombre lleva en sí y lo resuelve implícitamente, pero ya no solo con sus palabras o con su pensamiento, sino a través de sus actos, a través de su obrar. Por eso, hoy más que nunca continúan vigentes algunos interrogantes: ¿en qué consiste precisamente el obrar?, ¿hacia dónde tiende? ¿por dónde pasa?, ¿hacia qué fin se dirige la acción? ¿Es el obrar algo simplemente transitivo, que no comporta ninguna otra naturaleza esencial, sino la de un movimiento que no puede detenerse sin dejar de ser él mismo y por consiguiente constituye una perfección?, ¿o es que puede concebirse la acción como inmanente a sí misma, como una vida íntimamente fecunda y absolutamente determinable y especificada en sí, sin ese eterno acabamiento y esa perfecta definición?

Ya que la acción nos aparece ligada a la evidencia de una operación sucesiva que no podría congelarse en un concepto es necesario entonces estudiarla con rigor como nos lo propone nuestro autor. No se trata del vaivén incesante de ideas y de las reacciones pasionales, sino del principio de toda actividad verdadera, precisamente para discernir las condiciones, “la naturaleza y el destino humano (Blondel, 1893/1996, p. 13-14).

No se trata de un proyecto, de un croquis o de un presupuesto, sino de un todo, en el que el hombre se ve envuelto y comprometido totalmente con su existencia. Blondel nos describe los diversos aspectos bajo los cuales nos aparece espontáneamente la acción:

La acción aparece primero como un *hecho universal* que puedo constatar en mí como en todo hombre. Pero ella se presenta también como una *necesidad* a la que es imposible escapar, en este sentido aparece como independiente de mi libertad. Además, ella se manifiesta frecuentemente como una *obligación* de orden moral que me impone elecciones dolorosas, renunciaciones y sacrificios. Así mismo, es *imposible detenerse*, necesita ir adelante, empeñarse si no se quiere perder todo, necesita comprometerse. Pero esto no implica que ella se haga totalmente evidente, la acción *jamás va acompañada de una total claridad*, sin embargo, no puedo esperar a actuar hasta que la evidencia haya aparecido; porque es imposible cumplir todo aquello que he decidido,

porque muchas veces no hago todo aquello que quiero; como también, una vez realizados mis actos aparecen una serie infinita de *consecuencias* ineludibles, que no puedo dominar (Blondel, 1893: 1996, pp. 3-5).

De este modo, vemos que la acción no se realiza nunca en vaso absolutamente cerrado. Ella nos lanza a aquello que no puede ser suprimido, una vez realizado, y por muy insignificante o parcial que parezca cualquiera acción, modifica la vida misma, provoca resistencia o reacciones, nos lleva a experimentar la presión universal. En otras palabras, como también se ha interpretado:

Desde el punto de vista físico, la acción no escapa nunca a sujeciones y determinismos, y desde el punto de vista metafísico, tampoco escapa jamás a la verdad del principio del cual surge, aquello que, habiendo sido puesto en el ser, permanecerá eternamente como algo que ha sido dado (Morales Flórez, 2002, p. 24).

En conclusión, cualquiera que sea nuestra concepción de libertad, vemos que “todo el peso de la necesidad” recae sobre mis actos, cualesquiera que ellos puedan ser. Es propiamente esta “necesidad”, que necesita ser justificada, la que manifiesta la más íntima aspiración del hombre por darle un sentido a su existencia: “En la práctica, nadie escapa al problema de la práctica. No se trata solo de que cada uno se lo plantee, sino de que inevitablemente cada uno lo soluciona a su manera” (Blondel, 1893:1996, p. 5).

Y aunque Blondel no solía elaborar definiciones, hay un texto significativo que indica que la acción busca una síntesis:

Con el pretexto de revitalizar y de fortificar quizá la razón práctica, se la ha arruinado con el mismo ataque que da un golpe de muerte a la razón pura. Para todos, sépanlo o no lo sepan, es una cuestión de metafísica, de moral y de ciencia, y a la vez es el problema de la vida. La acción es la síntesis del conocer, del querer y del ser, el vínculo del compuesto humano, que no se puede escindir sin destruir todo lo que se ha escindido. Es el punto preciso donde convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia (Blondel, 1893:1996, p. 52).

## Referencias

- Blondel, M. L. (1893/1996). *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Durante, G. (1934). Il pensiero filosofico di Maurizio Blondel nel suo sviluppo storico. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 27(2), 198-223.
- Estrada, J. A. (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. (J. Dávila, trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2014). *A la escucha del sentido, conversación con Marc-Antoine Vallé*. (M. P. Irazazábal, trad.). Barcelona: Herder.
- Henrici, P. (1993). Maurice Blondel. En E. Coreth. (Ed.), *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (pp. 530-563). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Holzapfel, C. (2004). Explorando la pregunta por el sentido. En Universidad de Concepción Chile (*Septiembre 2008*). Recuperado de <http://www.plataforma.uchile.cl>. <http://blogconfederacion.blogspot.com.co/2013/05/explorando-la-pregunta-por-el-sentido.html>
- Holzapfel, C. (2005). *A la búsqueda del sentido*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Sudamericana.
- Jiménez, J. (1984). *Filosofía y Emancipación*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lacroix, J. (1996). *Maurice Blondel. Su vida, su obra*. Madrid: Taurus.
- Lecler, M. (2000). *Il destino umano nella luce di Blondel*. Assisi: cittadella editrice.
- Messori, V. (1977). *Ipotesi su Gesù*. Torino: Società Editrice Internazionale.

## La crisis del humanismo: reflexiones en torno al quehacer humano desde la perspectiva de Hannah Arendt

WILMAN ALEXIS GALEANO BUILES  
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUIS AMIGÓ

### Introducción

Estamos en una época donde los seres humanos vivimos en función de lo que Arendt denomina la fabricación, dicho quehacer humano consiste en la transformación del entorno en pro del bienestar humano, y al cual esta pensadora lo llama *trabajo*. Una característica importante del fabricar es que *lo humano* del hombre se pierde, por lo que el hacer se limita a la producción y a satisfacer las necesidades creadas por la sociedad moderna. Por otra parte, Hannah Arendt reflexionando sobre este fenómeno propone volver a un humanismo, no al estilo renacentista del concepto, sino más bien como una reinterpretación de la realidad humana, sobre todo desde la perspectiva de lo que ella denomina *comprensión*.

Para que los hombres puedan *comprender* su realidad, deben ante todo humanizar el contexto histórico en el que se desempeñan. Arendt considera que la clave para la comprensión está en la historia, la cual desde la modernidad se ha venido considerando como un proceso que ha de llevar a la consecución de un producto, resultado de ello, las diversas confrontaciones bélicas que han deshumanizado a los hombres. Como este tipo de historia no responde a las necesidades de la humanización, la autora expone que debemos volver al origen —*arkein*— del concepto mismo, por lo que retoma el pensamiento homérico como punto de partida para desarrollar su idea humanista de la historia.

En su texto *De la Historia a la Acción*, Arendt (1995) argumenta la importancia de *comprender* los fenómenos de índole social que se han venido presentando a lo largo de los últimos años, de manera especial los sistemas de gobierno totalitaristas y la II Guerra Mundial. Pero si trasladamos este tipo de pensamiento a nuestro contexto histórico concreto, podríamos pensar en el conflicto armado colombiano o en la violencia producida por el narcotráfico. Más allá de explicar los porqués sucedieron las cosas, se trata de comprender los acontecimientos históricos que enmarcaron el origen de estos fenómenos. De ese modo, considera Arendt que el género humano se puede reconciliar consigo mismo.

Por otra parte, esa comprensión ha de ser acompañada por la acción humana, la cual permite, como capacidad transformadora, que los hombres se vean iguales entre sí, ya que desde la perspectiva arendtiana son seres con discurso. Lo anterior, ha permitido que se visualice una nueva concepción de “humanismo” que apunte a una comprensión de los principales hechos acaecidos en los siglos XX y XXI. Hablar de una crisis del humanismo es buscar las razones por las cuales el mundo moderno vive bajo constantes devenires históricos, y cómo estos han influido no solo en el presente, sino el futuro de la sociedad humana. Por esta razón, es que se hace vital pensar en una autora como Arendt, puesto que desde su perspectiva política nos puede dar luces para comprender el actuar de los hombres, y qué se debe hacer frente a los nuevos cambios sociales.

Para desarrollar lo anterior se plantean tres aspectos: 1) como esfera pública encontramos la educación, y cómo desde allí se puede pensar en un ethos humanista; 2) a razón de lo anterior, se hace necesario reflexionar en torno a la comprensión como virtud política y 3) por último, pensar en un humanismo como algo que le compete al campo filosófico sería un error de entrada, por lo que se propone romper con la tradición y establecer “la acción humana” como el nuevo modo de interpretar la historia de los hombres.

## La educación y el ethos humanista

En la tercera parte del libro *El ethos de la escuela: comunicación, cultura y educación*, titulada *Educación* se expresan algunos elementos que pueden servir para ahondar en este aspecto. Según el profesor Galeano, “se debe entender que la educación ha de ser humano-pública en cuanto que es un problema de todos, y por ser de todos los seres humanos es competencia exclusiva de ‘nosotros’” (2017). Con lo anterior, se deja entrever que educar es un acto que solo les compete a los hombres hacer. De ahí que el acto mismo de educar es humanizante.

Para Arendt, desde su texto *La crisis de la educación* (1996), se perfila el acto de educar como una transmisión de las tradiciones por parte de los adultos a los chicos, lo cual implica una deshumanización en cuanto que nos les permite (a los niños) desarrollarse como personas, pues pierden la condición de seres libres. En otras palabras, un tipo de educación que no permita el desarrollo libre y voluntario de la persona no es humana, y más aún si solo se limita a transmitir un tipo de conocimiento que no lleve a la comprensión del contexto histórico actual. En este sentido, tanto Arendt (1996) como el profesor Galeano (2017) entienden que la educación debe ser un ethos que humanice los actos de los hombres.

Respecto a lo anterior, podemos referirnos a la *Paideia* griega, sobre todo la homérica, en la que la transmisión del conocimiento es un acto libre, pues

De la educación se distingue la formación del hombre, mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser (Jaeger, 2001, p. 22).

Es más, continúa Jaeger, la tarea de la educación es precisamente dar a conocer a la comunidad humana dos cosas fundamentalmente: el *ethos* y la *techné* (2001), respecto a la primera cabe decir que hace alusión a la norma y sobre la segunda es la vida práctica. Ambas acciones conllevan la adquisición de la libertad y el salvaguardar los ideales de la sociedad.

Tanto para Hannah Arendt, como para el profesor Galeano estos ideales no se han sabido cultivar en el mundo moderno por cuanto:

Se debe comprender que la educación es fruto de las relaciones interpersonales entre hombres, lo que implica —en principio— un encuentro político, que no es otra cosa sino un intercambio *inter homines* de experiencias de vida, lo cual lleva una suma de historias o narraciones históricas acerca de la identidad cultural de humanos concretos (Galeano, 2017, p. 78).

Si tomamos como punto de referencia esta afirmación, podríamos decir que el mundo contemporáneo percibe la educación como un producto de la racionalidad, en la que los hombres han de responder a las necesidades creadas por ellos mismos. Así lo percibe Arendt al descubrir que el mundo de las acciones humanas está supeditado al trabajo, y como consecuencia:

Este carácter duradero da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan, su 'objetividad' que las hace soportar, 'resistir' y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios (1998, p. 157).

Ahora bien, sabiendo que educar es un proceso fabril ¿cómo se puede rescatar la dimensión humana en la educación?, ¿es posible hablar de una educación humanista?, ¿puede existir un *ethos* humanista para una educación humanizante? La alternativa más viable para responder a estos interrogantes es partir de lo que Arendt considera como *la crisis de la educación*, si bien esta reflexión data de finales de los años 60, podemos considerar que después de 45 años, sigue siendo un aporte bastante significativo para los intereses formativos de la sociedad moderna. Ahora bien, para la autora alemana, el fenómeno de la educación no responde a las necesidades actuales, ya que los niños son *introducidos* en *un mundo viejo*, es decir, *preexistente* (cfr. 1998).

Cuando esta pensadora semita se refiere a *lo viejo*, lo más seguro es que visualiza un racionalismo marcado, en el que el cientificismo y la producción poseen un asiento privilegiado. La esencia de lo humano queda relegada a la metafísica o a la religión. La propuesta arendtiana es hacer de lo humano lo nuevo, puesto que la condición de los hombres es ser humanos. Para ello,

basta con recuperar esa esencialidad partiendo de aquello que nos hace humanos: *el discurso y la acción*.

Para la cultura homérica, el *ethos* estaba dado por las relaciones interpersonales de los hombres, la palabra era el medio por el cual, no solo se transmiten los conocimientos, sino que establecen las relaciones entre los humanos y entre los dioses; la acción es el punto de inicio de la política, de la libertad. El hombre que actúa es libre, y quien ejerce la libertad está constantemente creando cosas nuevas; ese es el objeto fundamental de la educación. Formar en un *ethos* humanizante es permitir que, en el mundo de los hombres, se desarrolle la libertad como característica del humanismo contemporáneo. Esto es, que los seres humanos puedan ejercer su dignidad como personas, que se les respeten sus derechos. Del mismo modo piensa el profesor Galeano cuando afirma:

La visión de Hannah Arendt era demostrar que la educación necesitaba de un cambio de actividad empezando por desestructurar el sistema educativo tradicionalista unidireccional. Para lograrlo, se debe comprender que la educación es fruto de las relaciones interpersonales entre hombre, lo que implica —en principio— un encuentro político, que no es otra cosa, sino un intercambio *inter homines* de experiencia de vida, lo cual conlleva una suma de historias o narraciones históricas acerca de la identidad cultural de humanos concretos (2017, p. 78).

Sabemos entonces que educar para tiempos actuales es formar desde el humanismo a las nuevas generaciones teniendo en cuenta la posibilidad de que cada quien ejerza su libertad, pues es en esta medida en la que los hombres se humanizan; no solo por el ejercicio mismo de la libertad, sino porque esto los concientiza sobre cuál ha de ser su papel en el mundo que habitan: la pluralidad. Arendt hace alusión a lo anterior cuando afirma que

La acción humana, como todos los fenómenos estrictamente políticos, está ligada a la pluralidad humana, que es una de las condiciones fundamentales de la vida de los hombres, hasta el punto en que descansa sobre el hecho del nacimiento, por el que el mundo humano se ve invadido sin cesar por extraños, recién llegado cuyas acciones y reacciones no pueden prever los que ya están en él y van a dejarlo al cabo de poco tiempo (1996, pp. 69-70).

El ejercicio de la libertad ha de llevar a los hombres a la comprensión de su ser, en tanto que un ser libre es aquel que tiene la capacidad de ver en el otro a su propio yo. Un yo que no se puede realizar ajeno a sus iguales, es decir, fuera de *la esfera de los asuntos humanos*.

## La comprensión como virtud política

La educación, desde este punto de vista, se vuelve en un problema político, en cuanto que ejercer la libertad es una acción que se desenvuelve dentro *de la esfera de lo público*, por lo que ser libre es una cuestión exclusiva del ser humano. Ahora bien, todo hombre tiene su origen, su nacimiento y por el hecho de convivir con otros hombres se le posibilita crear nuevas cosas, y estas a su vez crean otras y así hasta que el orbe humano finalice. Para Arendt esta temporalidad se puede percibir desde dos aspectos: por un lado, la narración y por el otro, la producción. En cuanto a la primera, se puede decir que es la manera como los seres humanos se relacionan entre sí, posibilitando el surgimiento de lo nuevo, es decir, como aquello que inmortaliza las hazañas de los seres humanos; en eso precisamente consiste la historia, y por supuesto la vida pública de los hombres: la política. Respecto al segundo elemento, cuando lo público se convierte en el poder de unos cuantos, y estos a su vez condicionan los actos humanos, para su beneficio, crea un sinnúmero de necesidades superfluas que solo llevan a la mera satisfacción de estas.

Para Arendt, el problema de la comprensión es precisamente entender cómo los hombres de esta sociedad moderna se han dejado vislumbrar por esas superficialidades, y de qué medios se han servido para alcanzar dichas necesidades. De lo anterior resulta que

La gente bienintencionada quiere acortar este proceso de comprensión para educar y alertar a la opinión pública. Consideran que los libros pueden ser armas y que es posible luchar con las palabras. Pero las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia y la violencia, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso. Las palabras usadas para combatir pierden su cualidad de discurso; se convierten en *clichés* (1995, p. 30).

Sin embargo, es claro para esta pensadora germana que, comprender apunta a dos aspectos esenciales:

Comprender es reconciliarse con el entorno, la realidad humana, la vida. En el momento en que lo esencial pasó a no ser parte del mundo de los hombres, y lo político a ser parte del mundo eidético fue cuando los hombres no supieron qué hacer con su realidad humana. De ahí que el entorno se convirtió para los hombres en algo extraño, incomprensible para sí. En ese trasegar de la vida mundana, el hombre habita en el sinsentido, anhela volver a su morada para encontrarse con el otro y juntos poder visualizar el destino de todos. Pero ese anhelo no será posible porque todos no piensan del mismo modo, y máxime cuando al surgir la figura del Yo, todo se dispuso para su reinado. Arendt considera que la consecuencia de ese mandato ha sido, sin lugar a dudas, el origen del totalitarismo; puesto que “el totalitarismo es utilizado hoy en día para denotar sed de poder, voluntad de dominio, terror y lo que se denomina ‘una estructura de Estado monolítica’” (1995).

Nunca, en la historia del individualismo, es decir el reinado del Yo, se pensó que las cosas se iban a salir de sus cauces. La verdad, esa sed de *yoidad* que ofrece el totalitarismo, y que muchos hombres la desean no ha proporcionado nada nuevo, antes bien ha superado la tradición, y como tal ha acabado con cualquier tipo de categorías ya sean del orden político, metafísico o moral.

De lo anterior solo queda la actividad del comprender, no para encontrar razones por las que las cosas han sucedido así de este o tal modo, sino para “darle sentido y prodigar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano que acaso solo se pondrán de manifiesto una vez que la batalla haya sido ganada” (1995). La comprensión inicia con una pre-comprensión de la realidad, puesto que las categorías existentes han sido destruidas y carecen de validez alguna, esta pre-comprensión apunta a retomar el lenguaje como el origen de un nuevo modo de ver la realidad. Esta novedad conlleva el volver la mirada al asunto político, esto al sentido común. Nos dice Arendt

La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz

de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros [...] (1995, p. 40).

Para la autora es claro percibir que la manera como se puede superar la *voidad* moderna es a través del sentido común. Y esta actividad política solo es posible si al mismo hombre le interesa aplicarla en su espacio común, por lo que la comprensión se convierte en la capacidad humana de asimilar lo sucedido en el pasado para que luego pueda ser contado, es decir, tiene un principio y un fin, y porque ha sucedido dentro de la esfera de los asuntos humanos.

Para la profesora Fina Birulés (2009), cuando Arendt habla de comprensión se refiere a tres conceptos clave: la historia, la natalidad y la acción. Es obvio que Arendt intenta dar una explicación justa y coherente de los sucesos dados no solo en la II Guerra Mundial sino además en la postguerra, lo cual denominó como *totalitarismo*. Para Birulés, el totalitarismo conlleva la pérdida del pasado, ya que:

La pérdida de la tradición ya no podrá contemplarse como algo perteneciente solo al campo especulativo de las ideas —como parecen pensar los filósofos que, a lo largo del siglo xx, proclamaron la muerte de la metafísica— sino a la historia política. De modo que, una vez el pasado se ha mostrado sin hilo conductor alguno en el presente, habrá que buscar otra forma de relación con él (2009, p. 1).

En este contexto, la historia no posee ningún sentido pues entre el pasado y el presente no existe ningún tipo de conexión, esto sucede como consecuencia de las nuevas categorías morales y filosóficas establecidas por la postguerra. Sin embargo, siguiendo a Birulés, Hannah Arendt encuentra en la natalidad ese punto de quiebre para recuperar la validez de la historia. Afirma Fina que “nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes de que llegáramos y que sobrevivirá cuando partamos; nacer es aparecer, irrumpir e interrumpir” (2009). La historia, por tanto, se convierte en una narración de aquellas experiencias que los hombres han tenido a lo largo de su existencia, significando con esto que esa brecha entre pasado y presente se acorta en cuanto que los hombres van retomando lo que, por el totalitarismo han perdido, y es la libertad.

## El humanismo como acción

Para Arendt el humanismo está en crisis, no tanto por lo que se ha considerado a lo largo de la historia; sino en tanto el concepto y la forma de contextualizarlo. Esto es que lo humano debe tener en cuenta que

La suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí ni las que omitimos...constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia (1998, pp. 23-24).

Si se observa bien, se podría decir que lo humano de los hombres apunta a considerarse como una mirada política, que está enraizada en la acción. Está bastante claro que para la filósofa germana, afirma la profesora María José López:

La acción no es conducta, nos advierte Arendt, en el sentido de que no es actividad de acuerdo a fines, sino actividad libre, no sometida a la rigidez del modelo previo, ni a la determinación de las necesidades y motivos psicológicos de sus protagonistas (2010, p. 644).

Lo anterior permite pensar entonces que la acción es movimiento, apariencia, transformación del hombre en su contexto, cuando se dice contexto se hace mención de “el otro”; a lo público. Por ello es difícil separar, en el pensamiento de Arendt, humanismo con ética y política, siendo esta última la base del quehacer humano. Ahora, se hace importante resaltar que al dirigirse al término *lo político* se hace una proyección que, en términos de Arendt, apunta a reconocer la humanidad de los hombres en tanto carácter dialógico. Lo propio del ser humano es el lenguaje y el discurso y ello a su vez propicia el encuentro con el otro; de esta afirmación parte la idea arendtiana de reconocer la otredad como condición de identidad, al reconocimiento de la diferencia.

El humanismo es existencia, puesto que la verdadera esencialidad del ser no está en la *bios xenikos* (cosa extraña) sino en la relación con el otro. El sentido mismo del término humanismo no está en su conceptualización sino

en la relación que debe existir entre humanos. Para Arendt el humanismo debe apuntar a esclarecer el quehacer humano partiendo de aquello que lo hace ser más hombre, es decir buscar lo público, lo colectivo, lo plural de los individuos. Reafirmando lo anterior se sigue que:

La vida en común de los hombres en la forma de la polis parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el discurso, y el menos tangible y el más efímero de los productos hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en impecados (1998, p. 220).

Desde la perspectiva de Arendt cuando hacemos referencia al término humanismo es importante acercarlo al contexto del hacer, lo humano de los hombres es precisamente aprender que todo hacer que se da dentro de la esfera de los asuntos humanos proporciona un efecto, una acción, y esta a su vez genera una nueva. Propiciando de esta manera efectos de libertad, que en última instancia es la principal condición que posee cualquier ser humano, por tal motivo sería propio afirmar, desde la perspectiva arendtiana, que humanismo y política son conceptos equiparables. Lo anterior, porque la humanización de los hombres no es una cosa que nazca por natura en los individuos sino que al contacto con la sociedad (la *polis*), en la esfera de los asuntos humanos, los individuos reconocen su humanidad. Por otro lado, es en esa sociedad donde se establece las relaciones entre los hombres, lo que permite señalar, junto con la profesora López que:

Así, es esta pluralidad y sus diferencias las que «abren» el espacio público. Espacio de hombres y mujeres actuando y hablando, que para la autora no es ningún lugar previo ya fijado, sino el delgado espacio del 'entre' que caracteriza a la comunidad política en su inmediato sentido pragmático (2010, p. 645).

Por tanto, la humanidad es auténticamente humana en el sentido de pluralidad, puesto que lo plural es una cualidad de la condición terrena, de esta forma se demuestra que las condiciones de la misma existencia humana son la propia vida, la natalidad, la mortalidad, la mundanidad, la pluralidad y la tierra. Todas ellas son condiciones que se dan a la especie humana como propios de nuestra existencia, que condicionan y que permanecen

relativamente constantes. Humanismo, desde la acción, es entonces aquel condicionante que hace que el ser humano se identifique con la pregunta *¿qué soy?*, en donde se permite reconocer su existencia y su posición en el mundo; además de aparecer como seres plurales, que nace y muere, que se reúne y vive con otros, que comparte un mundo y hábitat común. Para Arendt (1998) el significado de la existencia estará enmarcado en su concepción de natalidad (comienzo), en tanto su relación con la pluralidad y ello nos lleva a decir que la existencia humana es pluralista puesto que la condición básica es la acción entendida como interacción.

## Conclusiones

Plantearse un tema tan álgido, como lo es el humanismo, bien pudiera llevar a una especulación acerca del quehacer del mundo moderno. Sin embargo, pensar que la categoría *de lo humano* está atravesando por un sinsentido, en el que los mismos hombres no lo consideran vital para sus vidas, ni mucho menos válido para sus estilos de vida, llama la atención. *Lo humano* de los hombres está en crisis, y cuando se hace referencia a ello, no se limita a hablar acerca de si esta categoría responde a las necesidades ya establecidas por los nuevos modos de vida social.

Cuando se habla de crisis es, en esencia, comprender que el mundo en el que vivimos ha cambiado y, cuyos cambios exigen un nuevo modo de interpretarlo. Obviamente, dicha interpretación conlleva ahondar en otros aspectos de la vida humana y social, ya que la tradición ha sido puesta en duda, sobre todo desde la perspectiva del conocimiento filosófico. Por otra parte, los acontecimientos que han venido presentándose en los últimos 100 años revelaron que el orbe humano es capaz de hacer cosas nunca antes pensadas. Esto afecta enormemente las estructuras que por tiempo atrás han tratado de demostrar su validez y desarrollo, que de hecho al quedar sin piso cognoscente o epistemológico dichas estructuras, la sociedad humana queda en la mera especulación y en el más completo abandono tanto del orden político como filosófico.

Al proponer a Hannah Arendt como aquella pensadora contemporánea capaz de visualizar dicha crisis humanista, se permite identificar que dicho fenómeno puede ser analizado desde la educación, ya que como tal propende por la formación humana a través de la cultura y la transmisión de conocimientos. Por otra parte, la autora descubre que esta crisis proviene del sinsentido que la tradición, y por supuesto sus categorías, le ha proporcionado los nuevos modos de actuar de las sociedades, producto del totalitarismo. Sin embargo, la alternativa que ella sugiere es la comprensión, como aquella acción humana que permite reconciliarse con el pasado para entender los porqués del presente. Por último, se quiso analizar esta crisis a la luz de la acción pues solo desde la perspectiva de los hombres y en su relación entre sí, se puede superar y enfrentar los nuevos paradigmas de la sociedad moderna.

## Referencias

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Birulés, F. (2009). *Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt*. Recuperado de [congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6291/6031](http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6291/6031)
- Galeano, W. (2017). *El ethos de la escuela: comunicación, cultura y educación*. Medellín: Fondo Editorial Funlam.
- Jaeger, W. (2001). *La Paideia*: FCE.
- López, María José. (2010). *Arendt y la historia salvaje. Reflexiones sobre la política y la historia que no se pueden fabricar*. *Isegoria*, (43). Recuperado de: <https://philpapers.org/rec/LPEAYL>

# Hacia una lectura filosófica y humanista de la universidad iberoamericana

JUAN ESTEBAN LÓPEZ AGUDELO <sup>1</sup>  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

## Introducción

Pensar la universidad desde lo filosófico nos permite ver no solo las transformaciones conceptuales que su significación viene sufriendo a lo largo de la historia; es gracias a esta forma interpretativa que nosotros podemos comprender los retos y desafíos que se le presentan para nuestros tiempos actuales.

Según Ortega (2002) uno de los retos que tiene pensar a la educación desde una perspectiva filosófica es el siguiente:

El que una sociedad o un grupo cultural manifieste su organización interna y sus modos de comportamiento atendiendo a lo que se considera lo bueno, lo justo y lo verdadero es lo que a la larga permite que se pueda construir la identidad personal de los individuos. Este hecho, quizá poco discutible, atendiendo a nuestra disposición natural a la sociabilidad, se nos presenta, por tanto, como una de las raíces del análisis social y cultural de la ciencia en general y de forma especial en las ciencias humanas (p. 101).

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente se dedica a una investigación sobre la vida y obra de Manuel Mejía Vallejo y también a leer y escribir sobre Filosofía, Literatura y Humanidades, de manera independiente, para distintos congresos nacionales e internacionales. Su dirección electrónica es [juanupb6@gmail.com](mailto:juanupb6@gmail.com)



Lo anterior, es para decir que el primer elemento que se lee desde la filosofía y las humanidades son los distintos modos de comportamiento que tenemos nosotros los seres humanos para desplegar a través de sus observaciones una serie de confrontaciones de puntos de vista que desde sus teorías se nos enmarcan como formas establecidas para la comprensión del hombre; son los comportamientos humanos los que le enseñan al humanista y al filósofo cómo desde cada cultura, sociedad, espacio geográfico y contexto histórico se concibe la identidad, los valores éticos y sociales preestablecidos, pero ante todo, las distintas mediaciones que se utilizan según cada espacio, lugar y tiempo para relacionarse con los otros y consigo mismo.

La universidad como espacio social y cultural, en donde el filósofo y el humanista pueden potencializar con mayor profundidad su escucha, su observación y poner a prueba sus distintas teorizaciones con respecto al mundo, la cultura, las transformaciones históricas, lo mismo que la fundamentación teórica de algunas de sus propuestas de sentido, puesto que cada día el ambiente de la universidad, se está volviendo cada vez más plural en sus formas de pensar, actuar y sensibilizarse frente al mundo. Por lo anterior, quien habita y piensa a la universidad como un concepto debe tener un horizonte de comprensión crítico y fecundo, por los constantes cambios que a diario su cotidianidad le devela en las formas del conocimiento que allí se encuentran insertas.

Por otro lado, el doctor Soto Posada (2006) nos brinda otro sentido que desde la cultura tiene pensar a la universidad, que consiste en:

Es la cultura como ese gran esfuerzo humano en el mundo lo que nos hace humanos. En otros términos, el hombre no se humaniza sino humanizando la naturaleza. Es la condición de posibilidad de su realización como hombre. Por eso, todo humanismo es una exaltación de lo humano, que justamente por su dignidad, es lo que mejor merece ser cultivado (p. 53).

Lo expuesto por el autor, apunta a un segundo elemento que admite leer e interpretar a la universidad en clave filosófica y humanista. Es que gracias a ambos saberes y a sus distintas perspectivas de pensamiento, nosotros tenemos la oportunidad de reconocer, comprender, interpretar e identificar la incidencia que tienen las distintas teorizaciones que se hacen

sobre lo humano desde los otros saberes y ciencias distintos a la filosofía y a las humanidades. Esto con la finalidad de darle a conocer a los otros cómo a lo largo de nuestro tiempo, los seres humanos nos venimos humanizando o deshumanizando como producto de la experiencia que tenemos con la adquisición del conocimiento.

Es gracias a la formación que recibimos en la universidad que podemos tener la oportunidad de conocer el papel que juega cada teorización dentro de lo humano, lo mismo que la finalidad de su existencia para ver cómo en cada una de ellas habita, recrea y plantea una construcción de diferentes estereotipos de lo humano.

No obstante, una lectura filosófica y humanista de la universidad, conocer los vestigios del hombre a lo largo de la historia, lo mismo que sus capacidades humanas e intelectuales para reinventarse cada día en las formas de pensar, sentir y actuar. Pero quizá lo más importante, es que la universidad nos humaniza, nos cuestiona y, ante todo, nos enseña a pensar la técnica desde una fundamentación humanística, teórica, práctica y al mismo tiempo, como un punto de encuentro entre lo real y lo intelectual.

## Una lectura filosófica de la universidad

La lectura filosófica es el acto de leer un texto que puede tener una multiplicidad de sentidos en su comprensión e interpretación, pero, ante todo, lo que busca con esta lectura, es ver cómo se configura un texto bajo la lectura y escritura que tienen los filósofos sobre distintos asuntos de lo humano, lo divino y lo intelectual y cómo desde su formación nos brindan no solo respuestas a dichos asuntos, sino que reelaboran las preguntas que desde la historia humana nos venimos haciendo en las distintas culturas que se encuentran en el planeta.

Leer a la universidad desde lo filosófico no es poblarse por así decirlo en una comprensión e interpretación del concepto, sino más bien, es detenerse a pensar, analizar y reflexionar cómo desde los distintos referentes conceptuales de cada tradición se nos abren distintas posibilidades de sentido

en el uso, la significación y el sentido que le damos a la universidad como un concepto filosófico.

Frente al sentido de los conceptos, quisiéramos traer una aproximación sobre su uso a nivel formativo que nos trae Bal (2002) que consta de lo siguiente:

(...) los conceptos son fundamentales para el entendimiento intersubjetivo, necesitan ser sobre todo explícitos, claros y definidos. De este modo todo el mundo podrá adaptarlos y utilizarlos. Esto no es tan fácil como parece, ya que los conceptos son flexibles: cada uno de ellos forma parte de un marco, de un conjunto sistemático de distinciones, *no* de operaciones, que a veces podemos poner entre paréntesis o incluso ignorar, pero que nunca podemos transgredir o contradecir sin causar serios problemas al análisis en cuestión. Los conceptos, y a menudo justo esas palabras que los que no son expertos consideran jergonza, pueden ser enormemente productivos. Si son explícitos, claros y definidos, pueden ayudar a articular un cierto entendimiento, a expresar una interpretación, a controlar una imaginación desenfrenada y a promover un debate basado en términos comunes y en la conciencia de sus ausencias y exclusiones. Entendidos de este modo, los conceptos no son meras etiquetas que se puedan reemplazar sin más por palabras más comunes (p. 36).

Lo que se busca destacar con el planteamiento de la autora, es que leer filosóficamente a la universidad nos brinda un entendimiento más plural de su misión educadora, profesional, social y cultural dentro de los entornos geográficos en los que se encuentra inserta. De igual manera, como concepto filosófico, la universidad se puede armar, desarmar, manipular y transformar de acuerdo con las necesidades y circunstancias que desde la cultura se presentan para que su praxis dé respuesta al desarrollo intelectual de quienes la componen, pero en especial que su práctica no sea una abstracción, sino que, por el contrario, sea creadora de una conciencia crítica y reflexiva que se encuentra abierta desde y para el diálogo de los saberes, los pensamientos y la concertación de puntos de vista.

Quizá lo interesante de construirse filosóficamente un concepto de universidad para Iberoamérica, es que en este convergerían no solo la

lengua española como *koiné* para comunicarnos con los otros, sino que la universalidad lingüística que tiene nuestro continente junto con la península ibérica, nos permitirá adentrarnos a un universo de significaciones múltiples que le dejarán a la universidad abrirse a una riqueza dialógica que en vez de dogmatizarla, le crearían aperturas de pensamiento a sus miembros para que tengan unas lecturas e interpretaciones de los saberes, las ciencias y los objetos de estudio de la universidad de forma más crítica y fecunda. Y se adecúen más a las necesidades iberoamericanas.

Habría que añadir que la tarea que asume la filosofía dentro de la universidad según la profesora Cárdenas Mejía (2005) es esta:

Pensar sobre la enseñanza de la filosofía nos lleva con cierta frecuencia a preguntar qué es la filosofía; lo que conduce finalmente a indagar por su aparición en el mundo griego, por su posterior desenvolvimiento, por cómo ella misma se ha concebido, si es enseñable y si juega algún papel en la educación o formación de los seres humanos. Algunos afirman que no es posible hablar de enseñanza de la filosofía, pues basta acercarse y acceder a la filosofía, para con ello filosofar. Tal vez esto es verdad cuando se trata de la enseñanza de la filosofía para quienes se forman en el pensamiento filosófico en las universidades, pero no responde a la pregunta de si tiene algún sentido enseñar filosofía o filosofar a los no-filósofos, o en la enseñanza secundaria y, aun, como se propone hoy desde los primeros años. Pero aun en la formación universitaria de filósofos no cesa la preocupación por tratar de encontrar formas que permitan acceder al pensamiento filosófico, pues este entraña dificultades específicas de comprensión (p. 39).

Pensar la universidad desde una perspectiva filosófica es ver las transformaciones sociales, culturales, políticas e ideológicas que ha tenido desde su invención en la medievalidad con la finalidad de enseñarles a otros *el trivium* y *el cuadrivium*<sup>2</sup> que eran los saberes propios de su época histórica

2 En la época medieval, tras la desaparición de las escuelas clásicas y su metodología de la enseñanza, la organización de la enseñanza se articulará en torno a las llamadas siete artes liberales, en las que se debían instruir quienes pretendiesen formar parte del clero. Estas siete artes se dividían en dos grupos, el llamado "trivium", que comprendía la gramática, la dialéctica y la retórica, y el llamado "cuadrivium", en el que se integraban

como también con su llegada a América, no solo nos trajo sus modelos de pensamiento eurocéntrico en la filosofía, la historia, el arte, la literatura, la geografía, la matemática, sino que gracias a sus formas de conocimiento, es que se pudieron realizar las grandes revoluciones del continente americano.

Pensar a la universidad desde la filosofía, es también leer e interpretar lo humano, puesto que el sentido formativo de lo filosófico es la indagación por los asuntos, las preguntas y los objetos de conocimiento que inquietan al hombre a lo largo de su existencia; es por esto por lo que el mejor lugar para hallarlo, es la universidad, puesto que allí residen el saber, el ser y el hacer que cuando se fusionan nos muestran la construcción de un profesional, un técnico, un teórico, un científico pensante, cuya intencionalidad es desentrañar las dificultades que desde el camino en su proceso formativo se le presentan.

Las dificultades que en el camino se le puedan llegar a presentar, las puede resolver teniendo una visión filosófica del mundo; esto nos lleva a ver que la importancia de la filosofía radica que construye, guía y fundamenta la construcción del conocimiento que a lo largo de la existencia vamos cimentando en el camino.

En el caso de nosotros los iberoamericanos, la pluralidad de voces, razas, culturas y conocimientos que poseemos por nuestra configuración de la identidad, nos deja abrirnos más de manera crítica y fecunda al diálogo con el otro, a descubrir nuevas formas de conocimiento, a reconocer en la diferencia una posibilidad de reinventarnos, y en especial, reinterpretar cada día al mundo y los fenómenos históricos, sociales y culturales que la cotidianidad nos muestra dentro del camino.

Por otro lado, los profesores Echeverry y López (2006) reiteran el sentido de pensar lo cotidiano por medio de este argumento:

En el lenguaje cotidiano se acostumbra a nombrar las cosas, los actos y los sentimientos con la significación de “práctica”, sin aclarar su cabal

---

la música, la aritmética, la geometría y la astronomía. Esta conceptualización fue tomada de: <http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=321>

significado, ni pasar a la académica categoría de concepto. En el ámbito natural del lenguaje vivo, sin que se hayan acordado en ninguna academia las condiciones de su uso, un término campea de manera espontánea en el repertorio de nuestros hábitos lingüísticos hasta convertirlo en una suerte de exigencia y de demanda a la hora de pensar para entender y para transformar lo que hacen los docentes, sus acciones pedagógicas y didácticas en todos los niveles de la educación (p. 3).

Con esto lo que buscamos es mostrar que la enseñanza universitaria, como práctica de pensamiento filosófico en Iberoamérica, es la que nos enseña a apreciar, observar y comunicarle a los otros lo que sentimos, pensamos y nos avizora el mundo a través del lenguaje. Pero al mismo tiempo, la lengua española con sus sinónimos, antónimos, adjetivos, adverbios, las conjugaciones verbales en todos los tiempos, nos dan la posibilidad de darle a ese lenguaje un uso, una significación y una interpretación que no solo corresponde a la interacción comunicativa que tenemos con los otros en nuestro proceso formativo, sino también en las distintas prácticas académicas que tenemos en la cotidianidad universitaria.

La comprensión e interpretación que tenemos del mundo gracias a los hábitos lingüísticos que adquirimos, al leerse desde la filosofía, nos muestra cómo el ser humano le da valor a su *ethos*, busca *el entendimiento común* con los otros para *la concertación*, reflejando una apertura por encontrar en la diferencia un mayor aprendizaje, pero ante todo, ver en la pluralidad una serie de actos y acciones que le harán crecer en su proceso de enseñanza desde lo pedagógico, si es bajo la figura de estudiante, y en lo didáctico, en el caso del docente u otros miembros de la universidad.

Adicional a esto, la doctora Restrepo Gallego (2014) en este planteamiento nos muestra el sentido de aprender en la universidad la relación entre la esencia filosófica, humanista y científica desde este planteamiento de su autoría:

La esencia de la universidad sigue ligada al conocimiento y a la ciencia, a su generación y transmisión, es decir, a la investigación y a la docencia de las más altas calidades. La pluralidad de las ciencias exige mantener entre ellas, sin distingos, a las humanidades y a las ciencias sociales. Su vocación

educativa significa formación de sujetos en el sentido que aquí he planteado. El talante intelectual y moral de los profesores es determinante en la vida institucional. La responsabilidad de la universidad de aportar a la solución de los problemas de todo orden de la sociedad es ineludible (p. 28).

Esto nos lleva a pensar que la universidad desde una perspectiva filosófica busca adentrarse a sus raíces plurales y diversas para transmitirlos a otros en el acto de la enseñanza o en el ejercicio de la investigación con la finalidad de brindarles mayores elementos teóricos para crear nuevas preguntas de sentido que fundamentan la construcción de conocimiento que se generan en sus saberes, disciplinas, ciencias o áreas del conocimiento. O también para aportar soluciones a la configuración de distintas propuestas conceptuales que le den la opción a los estudiantes, docentes, investigadores y pensadores de la universidad de abrir nuevos caminos de crítica y de apertura de pensamiento.

Ciencia, tecnología, humanidades y matemática pese a diferenciarse en sus formas de leer e interpretar el mundo tienen un elemento que los media y es la filosofía puesto que se derivan de ella, ya sea en su fundamentación epistemológica que le dio origen como también para la explicación, comprensión y traducción de muchas de sus propuestas de sentido o para ser la mediadora en el diálogo interdisciplinario con otros saberes.

## Una lectura humanista de la universidad

En la universidad, siempre habitará lo humano y todas las manifestaciones que esto representa, porque como su origen etimológico lo señala y plantea, la palabra *universidad* viene de universo, y si nos vamos a su sentido literal, nos podemos dar cuenta que lo universal es la diferencia, lo singular, lo único y también las distintas formas de comunicarnos, de pensarnos y de leer que utilizamos con los textos, el mundo, la cultura y en especial es gracias a este universo que se nos muestra de forma singular o plural, es que nosotros podemos identificar nuevas formas del lenguaje, de la historia y de la observación de los otros.

A este respecto, el profesor Sánchez Meca (2004) nos dice otra intencionalidad que tiene el leer e interpretar el mundo desde la perspectiva de las humanidades:

Hoy las humanidades se autocomprenden como ciencias de la cultura o de la herencia de las tradiciones reinterpretadas. Y, en este sentido, uno de los problemas principales, por no decir el más importante, de este tipo de ciencias es el de la recepción de la tradición, o sea, el de cómo comprender las grandes obras literarias, filosóficas o artísticas del pasado de tal manera que sea posible reefectuar su mundo en el presente, imitarlo como modo de apropiarse su fuerza renovadora (p. 139).

Se podría pensar entonces que una lectura humanista de la universidad es hallar en las tradiciones históricas, sociales y culturales en donde fundamenta su estudio las humanidades para ver cómo desde una de las áreas que la componen se piensa, lee e interpreta a la universidad como un concepto que es fruto de unas tradiciones que se reinventan a diario, pero que también obedecieron a un pasado histórico dentro del entorno geográfico en el cual se encuentra inserta. Una autocomprensión del concepto de universidad es lo que le enseña al humanista los focos de reflexión que dentro de la universidad se gestan para buscar en ellos un sentido en lo humano, lo intelectual y en especial dentro de las áreas humanísticas. Quizá en muchos casos, la tarea de leer a la universidad desde las humanidades revitalice al tiempo en que vivimos, pero de igual forma lo pone a prueba al interpelarlo con el pasado que coexistió y gestó dentro de la cultura, espacio geográfico y tiempo en el cual está inserta la universidad.

Un segundo sentido de pensar desde las humanidades a la universidad no lo enseña en su texto Ortega (2002) que es:

Es la experiencia auténtica de formación la que fragmenta constantemente este proceso ineludible del *lógos* entendido aquí como *êthos*. En cada acontecimiento educativo, en cada interpretación significativa del mundo conseguimos percibir un momento de comprensión general de aquello particular que nos condiciona históricamente. No parece posible ya empeñarse en pensar la educación a partir de conceptualizaciones

previas e idealistas del ser humano que prescindan de las mediaciones sociohistóricas (p. 53).

En otras palabras, son las humanidades en la experiencia universitaria, las que nos enseñan a pensar desde múltiples lenguajes y nos proporcionan diversas interpretaciones del mundo, para conseguir una formación de pensamiento más creativo, crítico, reflexivo y ante todo, propositivo, en pro de mejorar la experiencia de mundo que desde nuestro entorno social y cultural se nos brinda. Es gracias a la lectura humanista del mundo que la universidad puede tener una visión y perspectiva de mundo más real y ajustar sus objetos de estudio y de pensamiento científico, tecnológico, técnico u otros de diversa índole a las realidades, sin caer en idealizaciones falsas o abstracciones etéreas del mundo.

Un tercer sentido de leer a la universidad desde las humanidades nos lo brinda este planteamiento de la profesora García Vélez (2011) en donde se evidencia el papel de la pregunta:

Así pues, del extrañamiento a la pregunta, de la pregunta a la necesidad de mantenerse en ella siguiendo en ella siguiendo al lenguaje en la esforzada tarea de desmontar los conceptos normativos para la revisión y el esclarecimiento de la realidad cobijada en ellos; en todo ello, es posible articular y ofrecer de manera reflexiva, un horizonte interpretativo-en ocasiones teórico- en su posibilidad actuante, de tal manera que puedan salir a la luz para ser examinados una y otra vez, esos supuestos culturales, apropiados singularmente por cada uno de nosotros, con lo que nos pensamos y actuamos, desde las expectativas de sentido que nos provee nuestra actividad dialogante con la tradición, es decir, con lo que hemos sido y estamos siendo, en las nuevas condiciones de vida y las formas imprevistas con las que nuestra realidad se revela entre ambigüedades, paradojas, tensiones y posibilidades de nuestra existencia (p. 41).

A través de lo expuesto por la autora, se destaca que una lectura humanista de la universidad admite conocer las preguntas que desde lo humano se realiza el hombre en los distintos saberes y áreas del conocimiento que dentro de ella se encuentran insertas, pero, ante todo, se quiere adentrar a conocer qué efecto genera el extrañamiento de la pregunta en el quehacer de

quienes enseñan, se forman, investigan y en especial habitan la universidad. Lo mismo que conocer las puestas a prueba que dentro de sus clases se les realizan a los conceptos que se tienen sobre lo humano, ya sea como objeto de estudio en las ciencias y saberes o de las actuaciones y pensamientos que tuvieron los otros.

No obstante, leer y revisar conceptos humanistas de la universidad nos dan una interpretación histórica de su fundamentación epistemológica en los ámbitos de la pedagogía, la didáctica y el currículo; en el caso particular de Iberoamérica, nos enseña cómo se vive, se reflexiona y piensa en cada universidad del continente y de la península ibérica los asuntos de la realidad local, regional, nacional e internacional; con el sentido de tener una experiencia de vida más crítica y fecunda.

El reto y desafío que implica leer las preguntas humanistas de la universidad a lo largo de su existencia, no es solo tener una actividad dialogante con el pensamiento de nuestros ancestros indígenas, negros, europeos, mestizos o asiáticos, sino también ver cómo sus formas de vida todavía repercuten en nuestro tiempo, generando nuevas realidades en nosotros o maneras de concebir la existencia en todos los sentidos.

Empero, leer las preguntas humanistas de la universidad, es potencializar la escucha y el diálogo con diferentes puntos de vista para ver cómo cada uno de ellos, construye valores éticos, sociales, culturales y simbólicos para enseñarnos a otros; pero, ante todo, estos viven en constante examen para su reelaboración o para su ruptura, según el consenso y la concertación de los sujetos en el espacio de la formación universitaria.

Por otro lado, Soto Posada (2006) nos muestra la importancia que tiene pensar las ciencias desde una perspectiva humanista:

Todavía más: el hombre por medio de la técnica no sólo domina la naturaleza, sino que se ha convertido en un creador. Puede producir formas orgánicas e inorgánicas nuevas que no estaban en la naturaleza. Se habla incluso de la posibilidad de crear un ser humano con características planeadas por el técnico. Así, reuniendo la industrialización y este poder creativo de la técnica en medio de la posibilidad constructiva, aparece su

potencialidad destructiva: se está destruyendo el ámbito natural del hombre, sus condiciones naturales de existencia, se está manipulando la sustancia vital, lo cual puede llevar a una transformación de su esencia. Hay que añadir, además, que la técnica ha llevado a una acumulación de poderes gracias a la posibilidad de invenciones bélicas. Estas técnicas bélicas han creado industrias y emporios de poder. Y con la posibilidad de una guerra nuclear, la vida sobre la tierra puede extinguirse (p. 66).

Al realizarse una lectura humanista de la universidad, en el caso particular de Iberoamérica, se podrían prevenir muchas de las guerras y ataques terroristas que muchos grupos al margen de la ley se generan y gestan dentro de las diferentes campus universitarios del continente, y que no solo afectan a la infraestructura física y humana de la universidad, sino a todo el entorno geográfico en donde esta se encuentra ubicada; más que pensar en prevenir las guerras si se realiza una conciencia humanista en la universidad, se debe pensar en una conciencia crítica en donde se cuide el medio ambiente a través de campañas y formando a la gente sobre las ventajas y desventajas de la industria en la cultura.

La condición humana de la universidad nos enseña las fronteras entre lo bueno y lo malo en el ethos de quienes la habitan, la reflexionan y le presentan a otros sus conceptualizaciones sobre la misma. Es tarea de la universidad iberoamericana gestar una mejor calidad de vida para la gente de su entorno social, cultural a nivel económico y político.

### **Retos y desafíos desde lo filosófico y humanista de la universidad en Iberoamérica**

Vivimos en sociedades en donde no habita una sola lengua para comunicarnos con los otros, en las cuales se presentan cada día distintas manifestaciones del arte, las humanidades, la cultura, la ciencia y la tecnología pero, paradójicamente, al tiempo que se producen estas manifestaciones al otro lado, se encuentra el hambre, la pobreza, el desempleo, la ignorancia, la violencia física, psicológica y el desplazamiento.

Lo que nos lleva a que un primer reto filosófico es que la universidad forme a quienes se encuentran en ella, sin importar su condición, en una conciencia de la realidad social a través de charlas, paneles, conferencias y congresos como se vienen haciendo en la actualidad; más que traer la convergencia de los puntos de vista que construyen los expertos y los académicos, lo interesante sería que la universidad en Iberoamérica salga del claustro y construya palabras y pensamientos con la gente de la urbe, del campo y de los asentamientos indígenas para ver cómo a través de sus experiencias de mundo construyen conocimiento que le permitan a la universidad otras lecturas para saber, hacer y ser académico, científico, estudioso y ante todo, intérprete.

Un desafío humanista no lo muestra la profesora Jaillier (2006) en esta afirmación:

La transculturalidad y la interculturalidad plantean grandes problemáticas en el tema de la convivencia, en el tema del reconocimiento de la diversidad y en la capacidad de reconocimiento institucional de esos grupos que están fuera del territorio o van más allá de los límites de este (p. 58).

Con esto, lo que buscamos enseñar es que la lectura humanista de la universidad iberoamericana sea multicultural, puesto que al realizarse de esta manera se puede tener una visión más amplia de las formas de pensamiento que se tienen con respecto a la convivencia ciudadana que existen en cada espacio geográfico ibérico. Pero quizá en este caso, lo interesante es ver cómo cada espacio configura una diferencia en el ser humano que se nos muestra en su forma singular de pensar y actuar respecto a ciertos asuntos de lo humano y lo intelectual.

La universidad en Iberoamérica, más que ser un concepto de reflexión y pensamiento de la filosofía y las humanidades, debe ser un espacio de construcción de ideas, tejido de palabras, configurador de trayectos y en especial, guía de descubrimientos humanos que faciliten una mejor calidad de vida.

## Conclusiones

La filosofía y las humanidades se unen no solo como un espacio teórico de pensamiento de la universidad, sino que entre ambas buscan potencializar una experiencia de escucha, de diálogo, de observación y de debate a quienes se encuentran en la universidad para que puedan aportar ideas y formas de pensar al contexto en el cual se encuentran; pero ante todo, miren la experiencia intelectual como una forma de confrontación y de concertación con el otro a pesar de la diferencia que los une o separa.

Sin embargo, la tarea de leer a la universidad iberoamericana es la construcción simbólica que genera su lectura y en especial que es un reto de todos pensarla cada día en su quehacer profesional, académico e intelectual.

## Referencias

- Bal, M. (2002). *Conceptos viajeros en las humanidades “Una guía de viaje”*. (Y. Hernández Velásquez, trad.). Murcia: Cendeac.
- Cárdenas, L. G. (2005). Notas sobre la enseñanza de la filosofía. *Folios segunda época*, 39-50.
- Echeverry, G., & López Vélez, B. (2006). La formación de formadores: Prácticas de enseñanza y prácticas de estudio. *En La formación de formadores en la diversidad de contextos* (págs. 1-31). Medellín: UPB.
- García, L. (2012). Dimensión cultural de la hermenéutica de la facticidad y los modos de ser del hombre contemporáneo. En L. García Vélez. *Pensar lo cotidiano “Ensayos hermenéuticos de la sociedad y la cultura”* (PP. 17-46). Medellín: UPB.
- Jaillier, E. (2006). *Comunicación, sociedad del conocimiento y ciudad*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Ortega, J. E. (2002). *Memoria, hermenéutica y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Restrepo, B. (2014). *Reflexiones sobre Educación, Ética y Política*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Sánchez, D. (2004). El círculo hermenéutico y los límites de una filosofía de la lectura. *SIGNA*, 139-160.
- Soto, G. (2006). *Filosofía y cultura*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

## La mediación como estrategia de formación de la cultura emocional en la gestión de conflictos en el marco de una sociedad pluralista

PAULA ANDREA PÉREZ REYES<sup>1</sup>  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

EDDISON DAVID CASTRILLÓN GARCÍA<sup>2</sup>  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

- 1 Abogada de la Universidad de Antioquia, mediadora y asesora del Centro de Mediación de la Universidad de Antioquia. Asesora del Consultorio Jurídico Guillermo Peña Alzate. Conciliadora y asesora del Centro de Conciliación Luis Fernando Vélez Vélez. Estudiante de la Maestría en Filosofía en la línea de Ética de la Universidad Pontificia Bolivariana, con Formación en Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente Universidad de Antioquia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Correo electrónico: paula.perezr@udea.edu.co
- 2 Abogado y Politólogo. Doctorando en Derecho Procesal Contemporáneo de la U. de M. Especialista en Derecho Administrativo de la Universidad de Antioquia. Especialista en Derecho Procesal Contemporáneo y Magíster en Derecho Procesal de la U. de M. Docente interno de la Facultad de Derecho y Ciencias Política de la Universidad Pontificia Bolivariana. Abogado conciliador del Centro de Conciliación de la U. de A. y de la U.P.B., sede Medellín. Profesor de cátedra, asesor del Departamento de Prácticas y coordinador del Semillero de Investigación en Transformación de Conflictos de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la U. de A. Asesor en el Centro de Análisis de Políticas Públicas y en el Semillero de Investigación en Estudios de Política Pública de la misma Facultad. Correo electrónico: eddison.castrillon@udea.edu.co, eddison.castrillon@upb.edu.co.

## Introducción

Los conflictos que se presentan en el marco de una sociedad pluralista, encierran en sí mismos una problemática inmersa en un mar de contrastes y un contexto emocional. Dicha complejidad resulta a propósito de la forma de abordarlos en Colombia, dinámica formativa que arroja más luces al considerar la mediación como la mejor alternativa autocompositiva de gestionar dichos conflictos de manera pacífica. Una comprensión del consenso sin considerar las emociones, no alcanza a tener una visión pluridimensional que recoja las necesidades de los actores individualmente considerados e insertos en una democracia deliberativa.

Se acude a una perspectiva ética con el fin de responder la siguiente cuestión: ¿Cómo la mediación puede ser una estrategia de formación de la cultura emocional en la gestión de conflictos en el marco de una sociedad pluralista?

En esta ponencia se considera la propuesta de Martha Nussbaum como referente para comprender las dinámicas de la formación de las emociones políticas en aras del consenso, cuyo referente son aquellos casos mediados, pues la formación de las emociones permite comprender las dinámicas de legitimidad, y consenso sobre principios democráticos, instituciones políticas y sociales en pro de la paz y la restauración de las relaciones entre las partes.

## La mediación como escenario de consensos

Para abordar la noción de lo que es y representa la mediación como escenario de consensos y posteriormente como estrategia de formación de la cultura emocional en la gestión de conflictos, es necesario primero conceptualizar sobre dicha mediación en su significado primigenio como un mecanismo alternativo de resolución de conflictos<sup>3</sup>, para ello es menester

3 En Colombia los Mecanismos alternativos de Resolución de Conflictos (MARC) comprenden además de la mediación, otras figuras como la conciliación en derecho, la amigable composición, la conciliación en equidad, los círculos de paz, la concertación, el arreglo directo y las conferencias restaurativas. No es del caso entrar aquí a definir cada

definirla atendiendo a los elementos que la configuran. Ya algunos autores han desarrollado definiciones atendiendo a este criterio, cabe resaltar las siguientes definiciones:

La mediación es el proceso de comunicación entre partes en conflicto con la ayuda de un mediador imparcial, que procurará que las personas implicadas en una disputa puedan llegar, por ellas mismas, a establecer un acuerdo que permita recomponer la buena relación y dar por acabado, o al menos mitigado el conflicto, que actúe preventivamente o de cara a mejorar las relaciones con los demás (Vinyamata, 2003, p. 17).

La mediación es la intervención en una disputa de un tercero aceptable, imparcial y neutral que carece de un poder autorizado de decisión para ayudar a las partes en disputa a alcanzar un arreglo mutuamente aceptable (Moore, 1995).

De acuerdo a estas definiciones se describe la mediación como un tipo de negociación asistida por un tercero neutral e imparcial, el cual, como tal, conduce el procedimiento de mediación facilitando o restableciendo la comunicación entre las partes, de tal modo que ellas mismas puedan gestionar o resolver por sí mismas su conflicto. Por lo tanto, el mediador no aconseja, no decide, no opina y no propone fórmulas de arreglo. La mediación es un dispositivo dinámico, confidencial, informal y no adversarial de resolución de conflictos, en donde el mediador interviene como facilitador de la comunicación propiciando la capacidad de escucha activa, comunicación, diálogo, empatía y concertación entre las partes.

uno de dichos mecanismos, pero si es necesario precisar por qué se agrupan todos estos en esa categoría de MARC. Esto se debe a que, por un lado, todos ellos tienen en común que son alternos a la vía judicial, la cual tradicionalmente ha sido la forma en que el Estado ha desarrollado su deber de administrar justicia y, por otro lado, porque también tienen en común que son mecanismos “autocompositivos”, es decir, son mecanismos en los cuales las partes por sí mismas resuelven o “componen” su propio conflicto. La diferencia general entre los MARC radica en el papel que en cada mecanismo juegan las partes y si la figura en concreto admite o no un tercero neutral, el cual como tercero también imparcial tiene facultades y calidades diferentes según el correspondiente tipo de mecanismo.



En la mediación tiene prevalencia la libre determinación de las partes, conforme a la cual los actores del conflicto pueden hacer consensos sobre los presupuestos facticos o hechos que sustentan dicho conflicto, pero también pueden hacer consensos en cuanto a las fórmulas de arreglo; dichos consensos desde el punto de vista epistemológico configuran una verdad inter-partes que se identifica con la “*teoría consensual de la verdad*” desarrollada por Jünger Habermas.

En la mediación las partes intervinientes buscan la solución a un conflicto de intereses, dicho conflicto de intereses se sustenta sobre presupuestos facticos que sirven de trasfondo para que cada una de las partes fundamente su propio interés. La mediación como tal no tiene como premisa el efectuar la comprobación de la existencia de los presupuestos fácticos que enarbolan el conflicto a gestionar entre las partes.

Lo anterior tiene una razón de ser, y es que, la mediación es un mecanismo alternativo de solución de conflictos en donde tiene prevalencia la libre voluntad de las partes, y precisamente, dicha libre determinación sustenta el hecho que las partes puedan hacer consensos sobre los presupuestos facticos o hechos que sostienen el conflicto o las fórmulas de arreglo, dichos consensos son verdades negociadas o consensuales sobre las cuales se erigen tanto el conflicto como las fórmulas para su solución. Sin embargo, la misma verdad que surja del consenso no debe ser contraía a derecho y no puede bajo ninguna circunstancia afectar a terceros.

La teoría consensual de la verdad con su principal exponente, Jünger Habermas, indica que la verdad solo es predicable del enunciado por sí mismo, por lo que la verdad pertenece al mundo de los pensamientos, esto toda vez que los enunciados tienen fuerza asertoria en tanto se inscriben en un acto constatativo del habla, el cual es un acto del habla por medio del cual se afirma un hecho o un estado de cosas que existen. Un enunciado bajo dicha característica tiene pretensión de validez y por tanto tiene pretensión de ser verdadero. (Gómez, 2012). Esto toda vez que la verdad de un enunciado es una pretensión de validez:

Habermas distingue cuatro clases de pretensiones de validez de los enunciados: verdad, rectitud, inteligibilidad y veracidad. La verdad es la

pretensión de validez que corresponde a los actos de habla constatativos; la rectitud es la pretensión de validez que corresponde a las normas, preceptos y valoraciones, etc.; la veracidad es la pretensión de validez que corresponde a las declaraciones, testimonios, etc. Y la inteligibilidad es la condición de claridad en el sentido que se le debe exigir a los enunciados para que sean comprensibles. Para Habermas la verdad es pues solo una de las posibles pretensiones de validez que vinculamos con los enunciados (Gómez, 2012, p. 77).

En la *teoría consensual de la verdad* el consenso entre los sujetos de conocimiento juega un papel fundamental para establecer que un enunciado es verdadero y dicho consenso está mediado por la argumentación que se tenga lugar con respecto al enunciado o al argumento que encierre el enunciado en sí.

Habermas plantea que el criterio básico para determinar la pretensión de verdad de un enunciado es el consenso (el acuerdo racional de todos los sujetos de conocimiento). El consenso se entiende como el acuerdo que se logra con todo otro que esté en capacidad de argumentar a propósito de la pretensión de validez de un determinado enunciado (Gómez, 2012, p. 78).

Respecto a la *teoría consensual de la verdad* es de resaltar que su configuración se asemeja al tipo de verdad que se puede configurar en la mediación, pues, la verdad en la mediación es predicada de los enunciados, los cuales reciben su fuerza asertórica en tanto se circunscribe en un acto constatativo del habla, es decir, un acto del habla por medio del cual se afirma un hecho. En la mediación como mecanismo alternativo de solución de conflictos, las partes al exponer los hechos que constituyen el conflicto de intereses configuran los presupuestos fácticos sobre los cuales se sustentan sus propios intereses y necesidades frente al conflicto, dicha exposición de los hechos por cada una de las partes se inserta dentro de los actos constatativos del habla por cuanto el discurso de dichas partes se puede comprender como una sucesión articulada de enunciados con pretensión de ser verdaderos, por lo que no resulta complejo articular este escenario a los presupuestos dados por Habermas en la *teoría consensual de la verdad*.

Cabe resaltar entonces, que precisamente también en la mediación, el consenso entre las partes, y concretamente el consenso frente a la verdad que se configura con respecto al conflicto sirve de presupuesto para llegar a la concreción de un acuerdo entre los actores involucrados; máxime cuando se afirma que la mediación está cimentada sobre la libre determinación de las partes, frente a las cuales el mediador solo es un tercero imparcial que ayuda en la comunicación entre ellas, en la medida en que son las mismas partes las que, de común acuerdo, valga decir en consenso, quienes resuelven su propio conflicto.

### La cultura emocional y el consenso en el marco de una sociedad pluralista

Los conflictos inmersos en una sociedad pluralista están atravesados por un contexto emocional, en tanto que en dichos conflictos intervienen actores que vistos de manera colectiva o individual están insertos en una misma cultura emocional, aunque matizada por el pluralismo inmanente de las sociedades complejas contemporáneas, dentro de las cuales se hace necesario el reconocimiento de la diferencia y la reivindicación de las minorías desde la perspectiva de valores sociales. Esto configura una dimensión muy compleja de la forma de abordar los conflictos, pero también constituye una perspectiva que arroja más luces sobre la forma de ver el consenso como estrategia para gestionar dichos conflictos.

En torno a lo anterior, una comprensión de la gestión de los conflictos sin considerar las emociones no alcanza a dimensionar dicha cuestión, en un sentido que recoja las necesidades e intereses de los actores individualmente considerados e incorporados en una democracia deliberativa. En esta línea la propuesta de Martha Nussbaum se constituye como referente para comprender las dinámicas del consenso dentro de las sociedades pluralistas, pero al mismo tiempo ofrece luces para comprender las dinámicas de legitimidad, aceptación y consenso por parte de los individuos integrantes de una sociedad pluralista, en la cual se tiene como presupuesto una democracia deliberativa.

Para Nussbaum “en cualquier sociedad moderna, los ciudadanos tienen diferentes visiones del significado y del propósito de la vida; algunos una visión religiosa, otros una visión secular. Los principios políticos deberían reconocer y respetar dicha diversidad” (Nussbaum, 2015, p. 47). Esto a la vez constituye un presupuesto indispensable en las sociedades pluralistas.

En este orden de ideas, se puede definir una sociedad pluralista como “aquella en la que conviven distintas propuestas de vida en plenitud que entran en diálogo entre sí y se descubren unos mínimos compartidos de justicia, que componen su ética cívica común” (Cortina, 2010, p.35). En contraposición a este tipo de sociedades cabe citar las sociedades monistas, las cuales son aquellas que se construyen sobre un solo proyecto de vida para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, también vale citar las sociedades “moralmente politeístas, dotadas de unos proyectos de vida buena tan distintos que ni siquiera pueden dialogar entre sí y descubrir principios de justicia comunes” (Cortina, 2010, p. 35).

Para articular la idea del consenso en las sociedades pluralistas con la idea de la cultura de las emociones es indispensable ubicar teóricamente dicha idea de consenso en la línea de estudios filosóficos de la teoría del liberalismo rawlsiano en contraste, con algunos aportes que hace la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Esto, para entender que el consenso va más allá de la comprensión racional de las cosas, lo cual se observa precisamente en la forma en la que operan las emociones en el marco consensual del diálogo de los sujetos que conforman una sociedad pluralista enmarcada en las líneas de una democracia deliberativa.

Rawls hace alusión a la idea de consenso, como una forma de construir la comunidad política en medio de las diferencias, los dilemas y las disputas que dan lugar al conflicto. Esto implica que hay que ir más allá del conflicto como parte de la idea de cultura política; lo cual a su vez, se integra a la idea de razón pública. En este orden de ideas, la única alternativa para Rawls es el pluralismo ante la presencia de una sociedad contemporánea.

[...] la política se impone la tarea de armonizar el orden social, pero choca con una heterogeneidad de puntos de vista altamente disonantes que amenazan ese orden, tiene ante sí dos opciones. La primera es reprimir

esa heterogeneidad de tal forma que solo haya un fin y una sola noción de vida buena que funcionen como cohesionadores del orden social. Eso es lo que prefiere una sociedad pre moderna; pero en una moderna, pluralista, y democrática, esta opción no tiene cabida (Delfín, 2008, p. 39).

La idea de consenso tiene lugar principalmente en las sociedades pluralistas con prácticas propias de la democracia deliberativa, en la cual se vislumbra esta propuesta como la mejor manera de vivir en medio de la diferencia. La correspondencia entre los principios de Rawls y el contenido de las Constituciones enmarcadas dentro de una democracia deliberativa es notoria cuando se advierte que el conjunto de libertades básicas consideradas, se encuentra contemplado en la estructura de la asignación de derechos de este tipo de sociedades dentro de su Constitución. Este conjunto está especificado por las libertades políticas, la libertad de expresión y de reunión, la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal y la protección frente al arresto y detención arbitrarios (Delfín, 2008, p. 39).

La defensa del pluralismo y de la igualdad no solo es teórica, es también la práctica desde la filosofía política, un asunto difícil de comprender para aquellos a quienes les incomoda el mundo real. La teoría para muchos suele ser un escudo y una máscara con la que se cubren los miedos de enfrentar un mundo completamente diferente al construido por ellos, es así que

En las sociedades moralmente pluralistas, las distintas ofertas de vida feliz se presentan en la esfera pública, las aceptan aquellos ciudadanos a los que resulten atractivas y el conjunto de la sociedad se compromete a respetar las ofertas ajenas como un mínimo de justicia irrenunciable (Cortina, 2010, p. 35).

[...] educarse para la convivencia en medio de la diferencia implica entender los motivos que llevan al uso de la razón pública, porque es la única opción que tiene lo político en una sociedad democrática donde las personas que la habitan carecen de las mismas creencias religiosas, morales, y filosóficas (Delfín, 2008, p. 40).

La idea de consenso en Rawls puede ser observable cuando cada parte en medio de sus diferencias expone los hechos en los que se configura el conflicto. A lo cual seguidamente, y para darle fuerza a los enunciados

que se articulan a su discurso, las partes acuden a argumentarlos, y mientras más argumentos sólidos esgrima a la otra parte, se puede lograr de esta un consenso frente a dicho discurso. En dicho consenso se configura un espacio de encuentro con el otro, con sus emociones, necesidades, e intereses; una búsqueda de identidad entre las dos partes “el yo” y “el otro, que no es idéntico al yo” sobre un punto en particular, y desde esa perspectiva Habermas también concibe esa coexistencia: “El yo como identidad de lo general y lo particular solo puede ser concebido a partir de la unidad de un espíritu que vincula la identidad del yo con otro que no es idéntico con él” (Habermas, 2001, p. 17).

Nussbaum, precisamente desde la perspectiva de Rawls entiende cómo el consenso en una sociedad democrática tiene como presupuesto que en términos prácticos “todos los ciudadanos coincidan siempre que respalden unas normas básicas de igualdad de respeto para todos y todas” (Nussbaum, 2014, p. 19), lo cual no es otra cosa que lo que Rawls denominó “consenso traslapado” o “consenso entrecruzado” (Rawls, 1995). Es en este punto en donde tiene lugar la implicación e influencia del concepto de cultura de las emociones, pues para Nussbaum es posible “imaginar vías a través de las cuales las emociones puedan servir de apoyo a los principios básicos de la cultura política de una sociedad imperfecta pero aspiracional (es decir, que aspira a cumplir con unos ideales)” (Nussbaum, 2014, p.19).

Las emociones desde esta perspectiva no pueden confundirse con impulsos o simples pasiones como tal, pues desde Nussbaum las emociones “incluyen también valoraciones que tienen un contenido evaluativo” (Nussbaum, 2014, p. 19), es decir las emociones no tienen una connotación meramente pasional sino que también tienen un contenido, el cual desde la perspectiva política y desde el contexto social puede estar mediado por influencia directa o indirecta del Estado. Esto resulta problemático para una “sociedad democrática si el Estado aprovecha dicha circunstancia para preordenar o configurar una serie de emociones en torno a unos intereses particulares, pues “sería, pues, objetablemente sectario que un gobierno se dedicara a generar emociones intencionales” (Nussbaum, 2014, p. 19).

Este es un escenario que brinda la oportunidad de reafirmar principios básicos de la cultura política en una sociedad democrática, pues desde la identificación de una cultura de las emociones “puede esperarse que todos

los ciudadanos coincidan siempre que respalden unas normas básicas de igualdad de respeto para todos y todas: el área de lo que Rawls denominó el «consenso entrecruzado» (Nussbaum, 2014, p. 19).

Lo anterior pone de presente una utilidad pragmática a la reflexión sobre la cultura emocional en el consenso en una sociedad democrática, y es que, tal como lo menciona Nussbaum, una vez la sociedad es consciente de la dinámica que juegan las “emociones políticas” en ella, se puede considerar la posibilidad de que el Estado mismo pueda aprovecharse de dicha dinámica; la cual, es posible en la medida de que como respuesta la misma sociedad pueda intervenir en la formación misma de dichas emociones. Ya sea desde la perspectiva de la formación preordenada propiamente dicha de emociones sociales o desde la posibilidad de inhibir la formación de ciertas emociones en sociedad. Un ejemplo claro de esto último, es la referencia que al respecto hace Nussbaum acerca de la inhibición sobre la formación del *asco hacia grupos de conciudadanos y/o conciudadanas* (Nussbaum, 2014, p. 20) por cuanto atentan contra principios de igualdad y respeto de la dignidad humana.

No obstante lo anterior, es necesario considerar también que desde la perspectiva de una cultura de las emociones, es viable para el Estado requerirle a los ciudadanos acuerdos o consensos que pervivan en el tiempo sobre asuntos fundamentales que son del resorte de un Estado Constitucional, pero que estén en armonía con presupuestos fundamentales y garantías propias de las sociedades pluralistas.

Es aquí cuando toma más fuerza la tesis de Rawls referente a que las emociones sirven de:

[...]apoyo a los principios y las instituciones de la sociedad no de manera mecánica, es decir, solo porque dicha sociedad se entienda meramente como un *modus vivendi* útil para todos, sino desde un respaldo entusiasta a las ideas básicas de justicia que en ella se valoran especialmente (Nussbaum, 2014, p. 24).

Nótese que Nussbaum resalta que la influencia de las emociones no solo recae sobre una legitimación directa o indirecta de los principios de sociedad, sino también de sus instituciones; lo cual a su vez, implícitamente vincula al Estado como institución desde la perspectiva del poder central o

descentralizado, pero también vincula a la sociedad y a las instituciones que surgen desde abajo, es decir desde la sociedad misma.

Por último, es importante resaltar que Nussbaum reconoce que aparte de las emociones propiamente dichas, también intervienen otras “invocaciones” que no tienen que ver directamente con las emociones, estas tienen un impacto en las mentes de los individuos, las cuales a su vez encausan a dicha sociedad a observar en consenso ciertos principios, tales “invocaciones” son para Nussbaum “el uso de los símbolos, las conmemoraciones, la poesía, las narraciones o la música” (Nussbaum, 2014, p. 24), esto toda vez que en palabras de Nussbaum, dichas invocaciones desempeñan “un papel motivador clave en relación con el amor a las instituciones justas: la posible necesidad, en definitiva, de unas invocaciones emocionales que encausen nuestras mentes hacia los principios generales y en las que esos principios mismos estén a veces incrustados” (Nussbaum, 2014, p. 24).

En este orden de ideas, la cultura emocional en el marco de una sociedad pluralista permite una comprensión flexible de las situaciones que pueden emerger como fruto de la convivencia, posibilita entender cada situación conforme al contexto en el cual se consideran a los individuos como sujetos insertos en realidades íntimas para cada uno, vistas desde su perspectiva, pero también entendiendo que hacen parte de una totalidad en la que convergen como actores y como ciudadanos.

## La gestión de conflictos a través de la mediación como estrategia de formación de la cultura emocional

La gestión de conflictos<sup>4</sup> a través de la mediación permite —tal como se ha mencionado con anterioridad— que las partes o

4 Vinyamata Camp (2004, p. 125) define el concepto de conflicto como: “lucha, desacuerdo, incompatibilidad aparente, confrontación de intereses, percepciones o actitudes hostiles entre dos o más partes [...] connatural con la vida misma, está en relación directa con el esfuerzo por vivir [...] se relacionan con la satisfacción de necesidades básicas”.

actores<sup>5</sup> involucrados en un problema lleguen a un acuerdo que resuelva o transforme su conflicto con la ayuda de un tercero neutral llamado mediador. Es significativo apreciar como en la mesa de negociación de una mediación entran en juego emociones que desde su carga afectiva y cognitiva directa e indirectamente tienen efectos sobre la construcción de un consenso entre las partes del conflicto.

Cabe resaltar que las emociones aquí consideradas trascienden de la simple reacción biológica o fisiológica supeditada a la experiencia privada o personal de cada sujeto en la mesa de negociación; pues las emociones aquí se abordan como un producto intersubjetivo que implica juicios de valor compartidos socialmente dentro de un mismo contexto y ligados a un doble juego de percepciones e ideas (como creencias, o juicios valorativos por ejemplo) reconocidas ontológicamente desde dicho contexto social.

Las emociones así consideradas están insertas a la vida en comunidad y tienen valor comprensivo en tanto que tienen significación asignado directa o indirectamente, consciente o inconscientemente por la misma comunidad, de ahí que las emociones están permeadas por convencionalismos sociales mediados por percepciones compartidas que están ligadas a una carga cognitiva y afectiva específica.

Desde esta perspectiva, las emociones están revestidas del potencial para establecer relaciones interpersonales en la sociedad y al mismo tiempo sustentan la capacidad para concretar el reconocimiento del otro en la mesa de negociación, toda vez que la significación social y el sentido convencional

5 Se utiliza aquí el término de partes o actores, para identificar las personas directamente implicadas en el conflicto. Esto presupone distinguir entre quien está directamente involucrado en el conflicto y quien no lo está. También significa que hay que considerar que en las disputas interpersonales usualmente solo hay dos personas implicadas directamente, sin embargo, como lo diría Lederach (1990, p. 139) “un conflicto en la escuela, la iglesia o en el barrio, casi siempre enreda a múltiples personas y grupos, incluso si en su origen solo hubo problema entre dos. (...) es indispensable que se determine quiénes están directamente involucrados y quienes, aunque no estén directamente implicados, pueden influenciar la dirección y el resultado del proceso”, entendiendo proceso como “la manera en que el conflicto se desarrolla y cómo la gente trata de resolverlo, para bien o para mal” (Lederach, 1990, p. 141).

de las emociones dentro de un mismo contexto se trasladan a la mesa de mediación, de tal modo que las emociones allí manifestadas se pueden alinear a los discursos o narrativas que se explicitan entre las partes en colaboración con el mediador a fin de enrutar a los actores en conflicto hacia el reconocimiento mutuo, el acercamiento a puntos en común y en suma, al logro de un consenso. Lo anterior es una consecuencia de los efectos de las emociones (en especial las emociones morales) sobre la capacidad de juzgar moralmente e incluso decidir y obrar de acuerdo a ese juicio moral.

Si bien, la emoción es un elemento psicológico, es “en mayor medida un elemento cultural y social [...] las emociones son significados culturales y relaciones sociales que están muy fusionados y que es esa estrecha fusión lo que les confiere su carácter energético y, por lo tanto, prerreflexivo y a menudo semiconsciente” (Illouz, 2007, p. 16) y en este sentido se encuentran insertas en los marcos culturales de la sociedad.

En este orden de ideas, las emociones tienen su conexión directa con la cultura, entendiendo esta como el “conjunto de creencias y prácticas concretas que se asumen con distintos grados de consenso, aceptación, reconocimiento y compromiso. El análisis cultural concentra su interés en los significados, discursos, valores, marcos culturales, formas narrativas, esquemas culturales o cognitivos” (Rodríguez, 2008, p. 146), dicha conexión de las emociones con la cultura se evidencia en sus efectos sobre la sociedad, en tanto que se constituyen en “aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque conlleven suficiente cultura y sociedad, sino porque tienen demasiada de ambas” (Illouz, 2007, p. 16).

Es así, como al establecer la relación entre emociones y cultura, ya sea como elemento cultural propiamente dicho, o como un producto intersubjetivo permeado por la misma cultura, lo que se pretende es destacar que la subjetividad de las partes en la mesa de negociación no escapa al mundo social, independientemente de que, en la mesa de mediación solo estén presentes dos personas enfrentados a la resolución de un conflicto particular que solo les afecta a ellos mismos.

De acuerdo a esto, si la autonomía de la voluntad manifestada en la mediación —en tanto que esta es voluntaria— se exterioriza de manera intersubjetiva no solo en la palabra hablada sino en el metalenguaje, es de afirmar —tal como se ha mencionado hasta aquí— que esa subjetividad exteriorizada se inscribe en el mundo social, en tanto que implica un proceso de subjetivación anclado a la cultura y al contexto que comparten las partes y que enmarca el conflicto que traen a colación en la mesa de mediación.

Por lo anterior, cabe afirmar, que desde el análisis de las emociones que se explicitan en una mediación, no solo se pueden establecer pistas para la comprensión de la subjetividad de las partes frente al conflicto, sino que también se pueden identificar los efectos de la cultura emocional en un contexto dado sobre la forma en que las partes se enfrentan a la resolución de sus problemas interpersonales. En este sentido, es de mencionar por ejemplo que desde nuestra coyuntura en Colombia, con el proceso de paz, la firma de los acuerdos con las FARC y el actual panorama de postacuerdo, se han fortalecido diversos discursos de reconciliación y perdón, a la par, que se han incentivado prácticas sociales en este sentido, de la mano de la implementación de marcos normativos que directa o indirectamente están articulados con discursos políticos emanados desde la institucionalidad del Estado y que tienen efectos específicos en pro del cultivo en la sociedad de ciertas emociones políticas o morales, que implícitamente tienen repercusiones sobre los juicios morales y a su vez sobre la respuesta moral no solo de la colectividad en su conjunto sino también de la subjetividad en particular.

En otras palabras, el panorama actual de reconciliación nacional, directa o indirectamente está generando no solo la implementación de políticas de perdón y en algunos casos de olvido —en tanto que a la decisión de perdonar se conecta o articula la renuncia a perseguir una reparación en sentido no simbólico—, sino que también, a la par de estas políticas se están erigiendo discursos y prácticas sociales que cultivan emociones políticas frente al transgresor que quiere reconciliarse, las mismas emociones que también se trasladan a las esferas más particulares como lo son los conflictos intersubjetivos gestionados a través de la mediación.

## Conclusiones

Desde la perspectiva argumentativa aquí desarrollada, si en el país la gestión de un conflicto interno nacional ha generado una cultura de las emociones que lleva inserta una respuesta emocional convencional o compartida frente a las políticas de perdón y olvido enmarcadas en la posibilidad de una reconciliación nacional y si esa misma cultura emocional tiene efectos sobre las emociones de los individuos insertos en ese contexto de reconciliación cuando estos se enfrentan a gestionar sus propios conflictos particulares, es así mismo posible considerar, que desde la mediación se promuevan igualmente la reconciliación y el perdón y que desde estos presupuestos directa o indirectamente se tenga efectos sobre las percepciones e ideas de las partes en la forma como asumen el conflicto y su gestión, así como también, sobre las emociones que alrededor de esta gestión tienen lugar, de modo que no solo la mediación se inserta como práctica social a las políticas de perdón y reconciliación, sino que a la vez contribuye a la formación misma de la cultura emocional enmarcada en la gestión de conflictos.

## Referencias

- Cortina, A. (2010). *Justicia Cordial*. Madrid: Trotta.
- Delfín, I. G. (2008). *La filosofía y la política en el pluralismo: La meta del último Rawls*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz Editores.
- Gómez Marín, R. A. (2012). *Breves tratados de Lógica y Argumentación, Un enfoque integrado para humanistas. Primera edición*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Habermas, J. (2001). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Lederach, J. P. (1990, noviembre). Elementos para la resolución de conflictos. *Educación en Derechos Humanos*, (11), 153-156.
- Moore, C. (1995). *El proceso de Mediación. Métodos prácticos para la resolución de conflictos*. Barcelona: Ediciones Granica.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones Políticas, ¿Por qué el mor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.

- Nussbaum, M. C. (2015). *La economía aún necesita de la filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rawls, J., (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodriguez S., T. (2008). "El valor de las emociones para el análisis cultural". *Papers*. 87, 145-159.
- Vinyamata Camp, E. (2003). *Aprender Mediación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Vinyamata Camp, E. (2004). *Conflictología. Curso de Resolución de conflictos*. Barcelona: Ariel.

## Epimeleia: un camino posible hacia la liberación del sujeto posmoderno

MARÍA ISABEL QUIÑONES ARBOLEDA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

En gran parte de las obras de Michel Foucault, por no decir que en toda su obra, vemos que hay un gran énfasis en lo que respecta a la búsqueda de la verdad. Como aquella realidad que tras estar ocultada a lo largo de la historia misma, el sujeto merece descubrir y ser partícipe de ella, como quizás, la meta a que se hace acreedor por descubrirla mediante un juego de transformaciones que tiene que llevar a cabo en su vida.

Dichas transformaciones, equivalen al proceso riguroso en el que el sujeto toma una postura de crítica y de rechazo, por así decirlo, frente a ciertas realidades hostiles que hacen parte de su cultura y que lo determinan abruptamente.

Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de miradas, las modificaciones de la conciencia que constituyen no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 1982, p. 37)

Rompemos con la tradición y accedemos a lo verdadero, rompemos con lo teológico y su carácter dogmático, el *logos* clásico que actúa como totalidad absorbiéndose la parte, lo particular, el ser del sujeto. Solo el sujeto que quiere acceder al saber de la verdad, sabe que se hace desde la misma ascesis [otra forma de epimeleia].

El poder del saber como ejercicio que arremete contra todo discurso como formas de conocimiento que cuestionan al sujeto en su ser, en su virtud, es la llave para afianzar la relación entre el sujeto y la verdad. Puesto que yace rota la relación entre verdad y el sujeto; es por eso por lo que sus actos en la sociedad se encuentran supremamente condicionados y sufre de una libertad precaria.

Lo que ve Foucault, es que el sujeto no actúa sobre sí mismo desde su conciencia, desde su decisión, sino que es el objeto mismo quien actúa sobre este. Para ser más claros, en la sociedad moderna vemos muchos problemas sociales que infundan la autonomía del sujeto dentro de la ciudadanía o en otro aspecto.

Es como, permítase ilustrarlo de esta manera, si se hallara perdido y se le hiciera un camino artificial con piedritas suponiéndose que lo llevaran al lugar que él de cierta manera conoce, pero que al estar perdido pierde a su vez el cauce que lo lleve hasta el mismo. Y lo que hace es tomar el camino que se le propone. Una vez llega al punto de destino, no se convence en lo absoluto del lugar al que ha llegado. Sin embargo, al tener cierta apariencia, cierta particularidad, como si se dijera semejanza con el perfil del camino inicial, asume que debe construir su asidero en ese lugar.

Con todo esto, para Foucault, es de considerarse que no hay meta realizada sino existe el propósito ineludible del cuidado de sí. Sin este precepto, que viene arraigado totalmente a la tradición griega con Sócrates, no podemos tomar posesión de la verdad.

No podemos tener contacto siquiera con la aproximación de lo que es lo justo y lo pertinente para no solo cuidar de nosotros, sino además de los demás también y de todo aquello cuanto nos rodea. Tampoco conocer el verdadero alcance de la historicidad del sujeto en su trayectoria hacia su actualidad.

Todo esto lo encontramos en el texto de Foucault *El gobierno de sí y de los otros*, cuando expresa, por supuesto no de manera textual, que no hay amor por los otros, si no hay amor propio, no se hace nada por los demás

si no empezamos por nosotros primero, y todo esto cuando se refería en el texto del Alcibiades cuando Platón intentaba adoctrinar a quien quería ser no solo gobernante sino el único y señor:

Alcibiades es perfectamente incapaz de dar consejos sobre los negocios públicos, y que carece de toda preparación para la política. ¿De dónde nace esta incapacidad? De que quiere hablar de cosas que no conoce. Si quiere gobernar a los demás, tiene que comenzar por instruirse él mismo y el medio de instruirse es perfeccionarse, es atender primero a su persona (Platón, 1871, p. 114).

En mejores términos no se pudo haber dicho lo que se quiere explicar. Si es necesario hacer un ejercicio personal, intrínseco, desplazado hacia lo extrínseco para alcanzar una teoría real del sujeto. Y se dice real, es porque se trata de asumir una postura crítica en el papel que este ha jugado a lo largo de la historia, cómo se ha visto afectado en su ser, cómo ha progresado, si es que también podemos hablar de progreso [qué es ese término], cuando nos referimos a lo justo en que estamos pensando [sabemos qué es la justicia...] o nos ocurre como el Alcibiades que aun sin saber el significado de lo que quiere o pretende enseñar, tiene agallas y se lanza a la candidatura.

Parece particular y muy curioso que en nuestra actualidad somos testigos de esas demagogias políticas, en las que algunos sujetos llamados a sí mismos, lo voceros del pueblo [políticos], sin ni siquiera salir de la burbuja blindada en la que viven, salvaguarden al pueblo de la pobreza como si supieran qué es vivir precariamente, hablen de democracia cuando son ellos mismos los que autodenominan y asignan sus propias tareas sin consentimiento del pueblo con lo cual es obvio preguntarse ¿y dónde están los demás? ¿Dónde está la democracia? El amor, es Eros que desde los albores de la filosofía se designó como el motor que desencadenaba las más bellas manifestaciones del conocimiento que sería como una especie de Inri de la humanidad.

Esto, de la miseria y la decadencia de la humanidad, la perversidad del sujeto, muy bien lo previó Foucault, al igual que la arquitectónica mesiánica de la filosofía cuando se percató de que el sujeto estaba perdido en su propio ser y debía tomar conciencia del para sí sin cambiar radicalmente su ser. Es la configuración misma del filosofar, construir no la verdad, sino preparar el asidero para su regreso. Eso es maravilloso, es magnánimo.



Con el recurso casi que literario del Alcibíades utilizado por Foucault, no se hace difícil la comprensión o exégesis de lo que constriñe la epimeleia. Ya nos damos cuenta de que algo tan elemental como decir: concéte a ti mismo o quíete a ti mismo, deja de sufrir, deja de llorar, es de lleno la premisa pertinente para responder por la pregunta foucaultiana: ¿Qué es el sujeto y cómo hemos devenido en el mismo?

Es algo más que eso, es la tarea como obligación con la sociedad. Esto es, precisar la [*teckné*] la técnica aquella que hace posible un buen o mal gobierno, justo o injusto, el debido o no. Y a su vez, a quien tiene presente esta técnica, la observancia para asumir la posición de crítica para cuestionar las leyes que nos gobiernan, y tener el coraje no solo de decir verdad sino además de exigirla.

Por lo anterior, se imagina que el sujeto tras su invisibilidad visible, y no es una redundancia [la expresión es bastante dicente y explícita] trata en una lucha, de conseguir lo que le es inherente como instrumento de su acción existencial para ser lo que es y alzarse en su objetivo, dentro de una comunidad de hablantes, donde se supone que todos lo hacen —comunicarse mutuamente—; tomado como su natural recurso y en el hecho de ocuparse de sí mismo, le genere no solo poder como *dominio de sí*, sino además, la(s) práctica(s) necesaria(s) que lo conlleven a la auto transformación dentro de dicha comunidad de hablantes.

Pero no es un poder antagónico que perjudica el bien común, sino que al estar abierto a la sabiduría que es una de las características de todo aquel que se ocupa de sí, está capacitado para determinar lo que conviene a todos y cada uno en una nación, ciudad, lugar de encuentro, en el campo de lo social. Puesto que puede distinguir lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto y así como se entiende la habilidad para sacar a la luz la verdad y por ende es apto para gobernar. Pero si no quiere gobernar sino ser gobernado ¿cómo sería reflejada esa capacidad?

Foucault respondería muy sutil pero contundentemente, que al estar del otro lado, se arriesgaría a exigir en plena voluntad porque se le cumplan sus derechos en calidad de lo que se es, que no se entorpezca su dignidad de ningún modo, aun así su identidad no sea del agrado del que gobierna, así

sea discriminado por la sociedad, exige que se le cumpla su voto, su favor, que su voz no quede en las ruinas del silencio.

Al inicio de este artículo habíamos puesto sobre aviso cuál era nuestro objeto a desarrollar, hacer un breve recorrido del concepto de epimeleia desde lo clásico hasta el vínculo de esta con la obra de Michel Foucault. Nunca se acaban de agotar todas aquellas teorías, planteamientos, afirmaciones al respecto de lo que nos interesa discutir y que son temas que nunca caducan y que aún se encuentran a la orden del día.

Hablar del cuidado del ser humano desde la medicina [cabe resaltar que en ningún momento dentro del desarrollo de este artículo se expuso esa alusión, solo es a modo de recurso de darle extensión al término], involucra concebir como sentido de pertenencia, la preservación de la vida misma, en otros aspectos involucrará lo que sí efectivamente enunciábamos, un cuidado personal no escasamente físico, sino mental, psicológico y abiertamente en el campo del conocimiento, como aquella habilidad que nos permite alcanzar el saber en su máxima expresión.

Inicialmente expusimos que en el precepto socrático hay subrepticamente una exigencia para con los demás. El en sí nunca se escinda total sino parcialmente del para sí, en esta medida, en la exacerbación de las condiciones en las que se nos da el conocimiento y las formas utilizadas como instrumentos para su alcance, son las que nos establecen las condiciones de vida y existencia, que determinan nuestros actos y la manera como otros puedan tratarnos, inclusive al punto de poner en juego nuestra libertad.

La epimeleia es uno de los constituyentes indispensables para construir una teoría de Estado. En su instrumento genuino como lo es la verdad, la audacia a rescatarla de los malhechores, como aquellos que la mantienen escondida, oculta a los ojos de demás, puesto que el que la esconde no posee la verdad en poder, sino la ignorancia como instrumento que efectivamente les da poder y a su vez el arte-facto para construir formas de conocimiento que alcancen su mayor prevalencia en la sociedad. Por eso surge la parresía, el acto de decir verdad y además exigirla.

Luego vemos cómo Foucault metafóricamente introduce el *Alcibiades de Platón* para ilustrar hasta dónde nos puede llevar la falta de coraje ante las razones de Estado [en ningún momento se enuncian al interior del texto pero se sobreentiende este aspecto] y el no cuidado de sí como que actúa paralelamente como el conocimiento del ser del sujeto mismo para conocerse en su propia exterioridad.

Además, cabe resaltar, en cuanto que la filosofía no es un discurso que se impone, se discrepa entre el ejercicio de la retórica y la anterior, ya que, sin partimos del hecho del referente como lo real en estas vemos que, en la filosofía su referente real debe ser la escucha y el hombre en calidad de ciudadano o gobernante entre otros, que esté dispuesto a dejarse persuadir como aquel que busca también la veridicción —recordemos la parresía—. Y por otro lado vemos en la retórica una carencia de este referente como lo real, ya que no existe necesariamente un ergom, sino más bien una pretensión ambiciosa por el discurso; sin importar quién o no quiera escuchar, como afirma Foucault: es un discurso suelto, son palabras al aire (cfr. Foucault, 2009, p. 246).

Constantemente, Foucault hace referencia reiterativamente al ejercicio de la parresía, como aquel requisito indispensable a la hora de hacer filosofía y con él un buen ejercicio diario. Cuando digo, leyendo a nuestro autor, la prágmatas, hago alusión desde Platón a las prágmatas como todo el conjunto de actividades como prácticas cotidianas que deben asumirse desde la filosofía misma. Solo así podríamos compensar desde nuestra realidad como existencia contingente, la importancia de hacer filosofía y lo importante de la veridicción.

¿Hasta qué punto es necesario decir verdad o hablar desde la verdad? Como previéndose así, una elaboración premeditada de los hechos de las cosas. Como realidades en sí mismas que se develan tras el cuidado a sí mismo —la epimeleia—. De esta manera, al entablar Platón cierto tipo de educación o enseñanza como consejo a Dionisio, debe empezar primero a motivar o persuadir a este, para que se conozca a sí mismo y conozca las tareas que debe cumplir durante su gobierno, y no solo conociéndolas, sino también, repensar el camino o método que lo conllevarán a cumplir satisfactoriamente dicha tarea.

Por ello es importante desde Platón, la tarea del examinar el camino que nos lleve a develar la verdad, puesto que, es a través de esa mediación entre el *logos* y el *ergom*, que encontramos el gozo del mejor gobierno, es decir, no solo la capacidad de gobernarnos a nosotros mismos sino también una buena dirección a los demás dado el caso que nos toque llevar a cargo un gobierno.

Es asumir la filosofía como la medicina y al filósofo como el médico, aquel que actúa en calidad de ayudar a prevenir las enfermedades de aquel enfermo que está dispuesto a dejarse curar, de lo contrario, la filosofía como despertar, como inquietud de sí (del sujeto) para alcanzar la virtud sería en vano y de algún modo caería en un sin sentido hablar de humanidades y la práctica de la filantropía.

Del mismo modo, existe cierta analogía entre el *Alcibiades de Platón* y el texto *Edipo* cuando el personaje del Alcibiades cree bajo una convicción innecesaria de poder, saberlo todo, aun desconociendo la realidad de lo que hace. Dicho de otro modo, esto sucede cuando el despotismo como tiranía desde el poder, es el que quiere rechazar y reducir al máximo al saber mismo. Y del mismo modo sucede en el Edipo que elucubra Foucault, al exponer cómo se llevan el poder y el saber dentro determinada época, asumiendo a su vez, una correlación indispensable y necesaria entre saber y poder, saber y poder.

Por ello, después de una mirada a lo real de la filosofía, como aquel método depurativo que cuestiona desde la propia existencia y desde la propia costumbre a los ciudadanos en su forma de actuar, de recordar, de razonar y de pensar bajo la experiencia y la contemplación, nos damos cuenta que existe una realidad oculta en sí misma que el velo del lenguaje le ha asignado y que al mismo momento debe ser criticado y evaluado su advenimiento.

Verbigracia, detrás de la metáfora utilizada aquí por Foucault, en la solicitud de Dión a Platón frente a Dionisio, vemos una filosofía que no solo es Eros, sino también, una tarea voluntaria de todos y cada uno de los individuos de alcanzar lo real de la realidad, desde lo vivencial de sus experiencias diarias. La filosofía no se impone como discurso, es ella la que va de la mano de quien quiere alcanzar el conocimiento real y adecuado

para mantener el control sobre sí mismo, y que si se trata de la *politeia*, como voluntad política, sobre los demás.

Realmente es maravillosa la interpretación que hace Foucault de la tradición clásica, es un tratado que nos cae muy bien para no solamente pensar en nuestros tiempos, sino preguntarnos por ¿cómo podemos nosotros alzarnos en valentía ante un Estado que discrepa totalmente en el corazón de la norma? y en una sociedad donde convivimos todos, pero a la vez con nadie ¿es posible conocernos y dominarnos a nosotros mismos, cuando olvidamos lo verdaderamente importante: nuestra libertad?

## Referencias

- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1871). El primer Alcibiades. En: Azcarate, P., (Ed.) Obras completas de Platón. Tomo I. Madrid: Medina y Navarro editores.

# La resistencia como alcance político de la conducta moral: una reivindicación de la memoria desde la perspectiva arendtiana

MARÍA CAMILA SANABRIA CUCALÓN  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

## Introducción

En el presente texto quisiera proponer que la conducta moral tiene un alcance político desde la forma de la resistencia. Y, de este modo, reivindicar la importancia de la memoria en las cuestiones morales, desde la perspectiva de Hannah Arendt.

Para ello comenzaré ofreciendo un acercamiento a la facultad de la memoria. Expondré que no se resume a su función de almacenar información, sino que es condición para el pensamiento, el juicio y la relación del yo consigo mismo; es decir, para la conducta moral.

Más adelante abordaré la relación entre dicha conducta y la facultad de la memoria. Comenzaré partiendo de los presupuestos arendtianos del dos-en-uno y de su concepción de conducta moral. Procuraré evidenciar que, si en nuestra unicidad se inserta una diferencia, es la conciencia de ser dos-en-uno lo que conlleva a la pretensión de armonía entre estos dos. De ahí que sea preciso no transgredir los propios límites para no contradecirse al recordarlo.

Finalmente, concluiré que esta correspondencia con las prescripciones negativas de la conciencia moral se podrían expresar, en la esfera política,

desde la resistencia. La no-participación podría ser una exigencia de la conducta moral que, al manifestarse en el mundo de las apariencias, podría convertirse en acción.

En pocas palabras, un asunto privado como lo es la conducta moral, la pretensión de armonía del yo consigo mismo, tiene un alcance político que se expresa en la resistencia. Y su relación con la memoria se hace evidente en tanto reconocemos que ese “no participar” proviene del yo que, conociendo su relación consigo mismo, evita contradecirse.

### Acercamiento a la facultad de la memoria

Acorde con Fina Birulés (2007), podemos leer toda la obra de Hannah Arendt “(...) como un intento de no perder nuestro pasado, como una reivindicación de la memoria” (Birulés, 2007, (p. 183). No obstante, es poca la bibliografía que se encuentra sobre esta facultad pese a su importante relación con la realización del mal y con la conducta moral.

El recuerdo brinda al pensamiento objetos para operar. La percepción sensorial está sucedida, en el hombre, por una representación. Esta imagen se guarda en la memoria y será, a su vez, representada cuando el pensamiento la reproduzca:

Por eso, el objeto de pensamiento es distinto de la imagen, como la imagen es diferente del objeto sensible y visible del que es su mera representación (...) La imaginación que transforma un objeto visible en una imagen invisible, lista para guardarla en el espíritu, es la *conditio sine qua non* para dotar al espíritu de objetos de pensamiento apropiados; pero éstos comienzan a existir solo cuando el espíritu recuerda de manera activa y deliberada, cuando recopila y elige del archivo de la memoria aquello que le despierta el interés necesario para propiciar la concentración (...) el pensamiento siempre implica un recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un repensamiento (Arendt, 2002, pp. 99-100).

En otras palabras, aquello sobre lo que pensamos no es la apariencia directa, sino una representación del recuerdo. Este resalta la importancia de la memoria como condición para el pensamiento y, sobretodo, la importancia

del carácter voluntario de recordar para disponerse a pensar. Es decir, la memoria no se reduce a un mero archivo, no solo es necesaria para contener datos e información. Además, es necesaria para la búsqueda de sentido, es decir para pensar, pero también para juzgar. Veamos estos dos aspectos.

El significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder “ver” lo invisible (Arendt, 2002, p. 155).

Por una parte, al recordar, alejados de la percepción sensible y de la participación de lo ocurrido, adoptamos la posición del espectador. Desde esta perspectiva reflexionamos para ver el significado que no se comprende desde la mera percepción sensible. Entonces, el yo pensante que inicia su actividad por la necesidad de búsqueda de sentido, necesita, por definición, iniciar la tarea de recordar que solo se hace posible gracias a nuestra capacidad de archivar en la memoria. De ahí que afirme Birulés: “Solo de modo retrospectivo, solo desde el punto de vista del historiador que mira hacia atrás, desde la perspectiva privilegiada del presente, la masa caótica de sucesos pasados se convierte en un relato coherente” (Birulés, 2007, pp. 176-180).

Por otra parte, la memoria cumple una tarea durante la actividad de juzgar. Contiene un almacén de datos que se narran, durante el recuerdo, brindando un objeto de juicio. En palabras de Arendt “Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio” (Arendt, 2002, pp. 235-236). Esto, visto desde la perspectiva de la conducta moral, significaría que es preciso que nos narremos nuestras propias experiencias para poder juzgarnos a nosotros mismos, para poder comprender el significado moral de nuestros actos. Dicho de otro modo, la facultad de la memoria es una condición para mantener una relación con nosotros mismos. Esto se expresa en el siguiente fragmento de Arendt:

Esta conexión entre pensar y recordar es particularmente importante en nuestro contexto. Nadie que puede recordar lo que no ha pensado a fondo mediante la conversación consigo mismo al respecto (...) Es indudable que puedo renunciar a pensar y recordar y seguir siendo, con todo, un ser humano bastante normal. El peligro, sin embargo, es muy grande no solo para mí mismo, cuya habla, habiendo renunciado a la suprema actualización de la capacidad humana de hablar, se tornará por eso mismo carente de sentido, sino también para los demás, que se ven forzados a vivir con una criatura posiblemente muy inteligente y, sin embargo, totalmente incapaz de pensar (Arendt, 2007, p. 110).

Parecería, entonces, que la negación a recordar que conduciría a la incapacidad para pensar se manifiesta, a su vez, en incapacidad para hablar. Aquel que no se interesa por buscar el significado de lo que almacena en su memoria, tampoco se interesará por comprender el significado de lo que dice. La primera renuncia al habla se da al momento de eludir el pensamiento, es decir, el diálogo del yo consigo mismo.

Esta elección se expresa como incapacidad para pensar, que es lo mismo que continuar archivando experiencias y nunca buscar su significado al narrárselas a sí mismo. De ahí que diga Arendt que no es posible recordar lo que no se ha pensado a profundidad. Para ello no hay mayor prueba que el hecho de que recordamos con claridad solo aquellos sucesos o acontecimientos que alguna vez narramos a los otros o a nosotros mismos. Y es esta narración, justamente, lo que otorga sentido a la vivencia, lo que logra convertirla en una historia con significado.

En pocas palabras, la memoria es una condición para mantener la relación del yo consigo mismo. Pone a disposición los objetos de pensamiento para la reflexión y proporciona el material para que el yo se narre a sí mismo lo ocurrido y lo juzgue. Dicho de un modo simple: quien recuerda se conoce a sí mismo, convive consigo mismo y, precisamente por ello, procura que esta relación se mantenga en armonía.

## Relación entre la facultad de la memoria y la conducta moral

Quisiera comenzar este apartado ofreciendo una breve contextualización. En primer lugar, retomando la antropología arendtiana del dos-en-uno. En segundo lugar, resaltando las ideas principales de su concepción de la conducta moral.

Ambas tienen como punto de partida, en la filosofía arendtiana, las siguientes dos proposiciones socráticas:

1. Es mejor sufrir la injusticia que cometerla y 2. Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo y *me contradiga* (Arendt, 2002, p. 203).

A partir de ahí, por una parte, la autora concluye que "(...) no soy solo para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy solo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia" (Arendt, 2002, pp. 205-206). Es decir que somos dos-en-uno, de ahí que sea posible mantener una armonía con nosotros mismos o contradecirnos. Y es esta concepción antropológica lo que conlleva a la "no-contradicción" como principio de la conducta moral.

Para que el yo esté en armonía consigo mismo, debe procurar no contradecirse, no realizar aquello que su conciencia le dice que *no puede hacer*. Por ello, el carácter preventivo frente al mal (dado mediante la facultad de pensar) se encuentra en la autoconciencia: "Si hay algo en el pensamiento que puede prevenir a los hombres de hacer el mal, debe ser una propiedad inseparable de la actividad misma, con independencia de cuál sea su objeto" (Arendt, 2002, pp. 202-203).

No importa sobre qué pensemos, lo haremos en compañía de nosotros mismos. La propiedad inseparable del pensamiento es la autoconciencia, saberse dos-en-uno. En este sentido, aquel que comprende la dualidad que

se inserta en su unicidad, procurará no hacer lo que (él mismo que se conoce y que juzga por sí mismo) considera que está mal, para luego, al *recordarlo*, no tener que autodesaprobarse. Dicho en palabras de Arendt (2007):

La conducta moral (...) parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo. No debe contradecirse a sí mismo haciendo una excepción en favor propio, no debe colocarse en una posición en la que haya que despreciarse a sí mismo. Moralmente hablando, ello debe bastar no solo para permitirle distinguir lo que está bien de lo que está mal, sino para hacer lo primero y evitar lo segundo (Arendt, 2007, (p. 89).

Arendt (2007) ofrece dos conclusiones respecto de la conducta moral. La primera, que no es algo que “va de suyo” (p. 84) y la segunda, que “no tiene nada que ver con la obediencia a ninguna ley dictada desde fuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres” (p. 90). Esto significa que, por un lado, la conducta moral no es inherente a los hombres, que se puede carecer de ella en tanto se eluda la relación del yo consigo mismo. Por otro lado, que no responde a una heteronomía sino, por el contrario, a la autoregulación a partir del uso de las facultades de pensamiento, juicio y memoria. Estas permiten mantener una relación consigo mismo, conocer los propios límites provenientes de las propias opiniones y procurar no transgredirlos para luego, al reflexionar sobre los propios actos recordándolos, no desaprobarse. En suma: “Aquellos que temen el desprecio de sí mismos o la autocontradicción son de nuevo aquellos que viven consigo mismos; encuentran evidentes por sí mismas las proposiciones morales, no necesitan de la obligación” (Arendt, 2007, p. 97).

Esta concepción de conducta moral y del dos-en-uno como situación original humana, permiten mostrar la relación entre la primera y la facultad de la memoria. Arendt (2007) expresa que “no hay cualidad que pueda resistir la pérdida de la integridad que se da cuando uno ha perdido su más elemental capacidad de pensamiento y recuerdo” (p. 112).

La integridad, la personalidad, está condicionada por la relación consigo mismo. Es preciso actualizar la diferencia del dos-en-uno durante el pensamiento y, para ello, se hace necesario recordar. Para evaluar si sigo siendo Uno mismo, si los dos “yo” que me constituyen están en armonía”,

debo narrarme a mí misma mis acciones, buscar su significado, juzgarlas y concluir si he transgredido, o no, mis propios límites. Por ello, para Arendt, “La facultad de la memoria es lo que impide obrar mal” (Arendt, 2007, p. 134).

Si estoy acostumbrada a vivir conmigo misma, tener mis propias opiniones, a recordar lo que digo y lo que hago, procuraré no transgredir mis límites para no tener que desaprobarme. El temor al recuerdo impulsa al yo (*self*), ese que actúa con los otros en el mundo de las apariencias, a atender a las prescripciones negativas de la conciencia moral. Es decir, la memoria articula al dos-en-uno, permite la actualización de su diferencia y figura como incentivo de no-contradicción.

Entonces, retomando la pregunta de Manuel Cruz (2006) “¿Qué hacemos cuando recordamos?” (p. 87), podría decir que damos testimonio de nosotros mismos. Sin embargo, la actividad de recordar en relación con la conducta moral supera el mero “dar cuenta de uno mismo”. Cruz, siguiendo el punto de vista de Proust, expresa: “(...) la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo” (2006, p. 87).

Esta unidad no sería otra cosa que la coherencia del dos-en-uno, la conducta moral, la personalidad. En el acto de recordar estaríamos poniendo a prueba aquello que hemos elegido ser desde los juicios provisionales dictados por la conciencia moral. En otras palabras, la unidad se mantendría recordando lo que hemos hecho y dicho, y examinándolo desde nuestros juicios, como si dijéramos “aun soy aquel que quiero ser”, o bien, “aun soy yo”; en palabras de Camps (2006): “(...) el último estándar de la conducta moral es el propio sujeto. El sujeto que se escoge a sí mismo” (p. 76).

De ahí que afirme Cruz (2006), que “Ppor decirlo de manera simple: nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera*” (p. 99). O bien, dicho en palabras de Arendt, durante el pensamiento en el que el testigo narra lo sucedido en el mundo de las apariencias, se producen ciertos resultados morales “(...) a saber, que el que piensa se constituye a sí mismo en alguien, una persona o personalidad” (Arendt, 2007, 119).

## La resistencia como alcance político de la conducta moral

Los límites a nuestra acción aparecen, primero, porque tenemos una relación con nosotros mismos. Segundo, porque tenemos nuestras propias opiniones. Tercero, porque recordamos lo que hacemos y preferimos evitar la realización del mal para no desaprobarlos. Arendt dice que “si me niego a recordar, estoy realmente dispuesto a hacer cualquier cosa (al igual que mi coraje sería absolutamente temerario si el dolor, por ejemplo, fuera una experiencia inmediatamente olvidada)” (Arendt, 2007, p.110). Es el temor a las consecuencias lo que da sentido a los propios límites. Pero no cualquier tipo de consecuencia, sino aquella que recae sobre el propio yo, en este caso, el recuerdo de la autocontradicción.

Por eso, para quien mantiene una relación consigo mismo, los límites no aparecen desde la forma del “no debes” sino del “no puedes”. En palabras de Arendt (2007) “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son aquellas que dicen ‘No puedo’” (p. 98).

Esto significa que un acto tan privado como lo es la relación del yo consigo mismo, junto con su inherente pretensión de armonía, puede tener una manifestación política en tanto que se expresa frente a los otros. La resistencia o la no-participación, producto de los límites de la conciencia moral, se da en la esfera pública.

La responsabilidad colectiva, acorde con Arendt (2007) está doblemente condicionada: implica ser responsable por algo que no se hizo y esta responsabilidad se justifica desde la pertenencia a un colectivo. Arendt reconoce que:

Solo podemos escapar de esta responsabilidad política y estrictamente colectiva abandonando la comunidad, y como ningún hombre puede vivir sin pertenecer a alguna comunidad, ello equivaldría simplemente a cambiar una comunidad por otra y, en consecuencia, un tipo de responsabilidad por otro (Arendt, 2007, p. 153).

En pocas palabras, la responsabilidad colectiva es ineludible y, si acaso, lo único que está en nuestras manos es elegir a qué comunidad

queremos pertenecer. Justamente, aquí se ubica la relación entre resistencia y conducta moral: la no-participación impulsada por esta conducta adquiere un alcance político:

Esta resistencia suele justificarse con argumentos morales; pero en tanto que haya libertad de asociación y, con ella, la esperanza de que la resistencia en forma de negativa a participar pueda propiciar un cambio de política, es esencialmente una actitud política (Arendt, 2007, p.157).

La condición para ello es que la motivación de la no-participación no sea el *yo* sino “el destino de la nación y su conducta hacia otras naciones del mundo” (Arendt, 2007, p. 157). No obstante, yo considero que independientemente de qué mueva hacia la resistencia, esta puede tener un efecto político. Incluso, partiendo de la perspectiva arendtiana, puede sostenerse esta propuesta.

Arendt nos dice que “(...) yo vivo no solo con otros, sino también conmigo mismo, y que esta última convivencia, por así decir, tiene prioridad sobre las demás” (Arendt, 2007, p. 156). La mera conducta moral como un asunto privado podría conducir a la no-participación como un asunto político. La integridad, como vimos, consiste en elegir el tipo de persona que deseo ser y con quién deseo convivir. Luego, para no auto-contradecirse, aquel con conducta moral podría elegir la resistencia como manera de no transgredir sus propios límites.

Del mismo modo en que no-participa en aquello que considera que está mal para luego no convivir con un malhechor (que es él mismo), se resistirá a pertenecer a ese grupo de personas que, desde su juicio moral, desaprueba. En pocas palabras, la conducta moral como exigencia de coherencia se expresa en la elección de las compañías.

Cabe concluir, de esto, que un asunto privado como lo es la conducta moral podría tener un alcance político desde la forma de la resistencia. Político, no solo porque involucra a los Otros sino porque ésta, la resistencia, la no-participación, podría convertirse en una suerte de acción:

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todo los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción (...) La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento, es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí (Arendt, 2002, p. 215).

## Conclusiones

En suma, la conducta moral está condicionada por la actividad de pensar y de juzgar. Aquel que está acostumbrado a vivir consigo mismo, a formarse sus propias opiniones y a examinarse a sí mismo, procurará no realizar lo que considera que está mal para no contradecirse. Gracias a la facultad de la memoria, el yo que actúa atiende a los límites de su conciencia moral para no enfrentarse con un testigo, que es él mismo, que le recuerde que hizo aquello que no podía.

Pero la no-participación, incluso si es producto de la pretensión de armonía del dos-en-uno, puede tener un alcance político dado que podría llamar la atención de los demás. Los juicios morales de aquel que está acostumbrado a vivir consigo mismo, se expresan en el actuar (o en el no-actuar) del yo (*self*), en el mundo de las apariencias frente a los otros. La resistencia aparece como expresión política de la conducta moral.

Esto, sacado de su contenido doctrinal y según mi interpretación, no es más que una invitación a convivir con nosotros mismos. No es más que una forma de decir que, por el mero temor al recuerdo de la incoherencia, por la sencilla pretensión de estar en armonía con nosotros mismos, podríamos llegar a iniciar un cambio.

Por ello concluyo reiterando en la importancia de la memoria como una facultad con efecto moral. Acostumbrarnos a recordar lo que hacemos y a examinarnos a nosotros mismos es la condición para que digamos, firmemente, “no puedo”.

## Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- Camps, V. (2006). La moral como integridad. En M. Cruz (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 63-86). Barcelona: Paidós.
- Cruz, M. (2006). Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Hannah Arendt). En M. Cruz (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 87-105). Barcelona: Paidós.



## 5. Lenguaje y pluralismo

### COORDINADORES:

**DR. FREDDY SANTAMARÍA VELASCO**

*UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA*

**DR. JOSÉ OLIMPO SUÁREZ MOLANO**

*UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA*

Las personas somos seres sociales y lingüísticos, por eso el lenguaje sustituye la relación sujeto-objeto por la relación entre las proposiciones y las cosas; nos relacionamos como sujetos hablantes. Como bien sostiene Apel en su compilación de textos titulada *La transformación de la filosofía* (1985) “Todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación” (p.104). De este modo el pluralismo nace de las posibilidades mismas que nos da el entramado lingüístico, y es así que el fenómeno social no es más que un mercado o intercambio lingüístico, como afirma P. Bourdieu.

Para entendernos como personas, necesitamos tener en cuenta que nacemos y nos hacemos en sociedad a través del lenguaje, tomamos conocimientos, pensamientos, formas de estructurar lo que nos rodea: hábitos, moral, educación, cultura y religión, dicho intercambio permite la pluralidad en la acción misma. El quehacer político no se puede dar sin el espectro del lenguaje; tanto el discurso moral como el discurso político están referidos a la acción humana, a la actividad misma de participar en una comunidad lingüística.

La Facultad de Ciencias Políticas, desde el grupo de investigación en Estudios Políticos, entiende el pluralismo como resultado de las prácticas mismas al interior de los diferentes universos lingüísticos. El lenguaje nos permite establecer relaciones sociales y por supuesto relaciones de poder que se dan en la realidad social. Una realidad creada por hechos institucionales a cuya naturaleza subyace el lenguaje mismo. El uso del lenguaje constituye las instituciones sociales, y es a través de los actos de habla que se devela la intención colectiva de quienes conforman tal sociedad. Sin lenguaje no sería posible hablar de una realidad social.

En esta mesa Lenguaje y pluralismo abordaremos el lenguaje como una actividad que nos permite, a través de los contextos, las reglas y los discursos entender que gracias a él, como bien resaltó Austin, “hacemos cosas con palabras” y que con el lenguaje podemos participar efectivamente de la pluralidad de la llamada realidad social y por ende la pluralidad del quehacer político.

### Ponencias:

- **Lenguaje, comunicación, estrategia y el sentido de lo humano en la gestión.**  
*Luis Horacio Botero Montoya. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **La lógica de las emociones.**  
*Jhon Alejandro Pérez. Universidad de los Andes*
- **¿De qué depende el significado del acuerdo de paz en Colombia?**  
*Manuel Leonardo Prada Rodríguez. Universidad Santo Tomás*
- **Ontología biopragnática del poder.**  
*Angélica María Rodríguez Ortiz. Universidad Autónoma de Manizales*
- **La pluralidad implícita en el lenguaje.**  
*Simón Ruiz Martínez. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **Una ontología política en la biopolítica de Giorgio Agamben. Marcos comprensivos.**  
*Steven Silva Salazar. Universidad Santo Tomás*

# Lenguaje, comunicación, estrategia y el sentido de lo humano en la gestión

LUIS HORACIO BOTERO MONTOYA  
UNIVERSIDAD PONTIFICA BOLIVARIANA

## Introducción: lo estratégico y lo militar

Pese a que la palabra *estrategia* no es nueva y que su origen se encuentra desde la Grecia antigua y, en particular, en el arte de la guerra, es a los militares de mediados del siglo xx a quienes les debemos que el concepto se haya reincorporado a la administración y que este vocablo sea acompañado por otros, bajo el pretexto de que no es posible ser competitivo sin ser estratégico, máxime en un mundo altamente cambiante, donde la competencia con el otro (al que se ve como un enemigo) es a muerte. El mismo concepto de *estrategia*, al trasladarse a la comunicación, resulta también común y predecible al punto que es menester señalar que toda comunicación como acto humano es estratégica.

Pese a que el concepto de *estrategia* es utilizado como algo común en el lenguaje de las empresas, no hay univocidad en cuanto a la concepción teórica y práctica del término. Al parecer, todo en la organización se torna en *estratégico*.

Durante el siglo xx, y por razones propias del marketing de guerra, los gurús de la administración llenaron páginas enteras con la palabras *estrategia* y *estratégico* y fueron los empresarios de la generación de los últimos 20 años quienes contrataron expertos en planificación estratégica, cultura estratégica y comunicación estratégica, para que desarrollaran acciones propias de un campo de batalla, puesto que la guerra con los competidores era inevitable, máxime en un mundo cambiante y turbulento como el nuestro.

Tras la Segunda Guerra Mundial, el concepto de *estrategia* tuvo enorme popularidad, moda que se debió al espectacular desarrollo de los métodos de recolección, tratamiento y previsión de la información por parte de los estados militares, métodos que fueron casi inmediatamente trasladados a los ámbitos empresariales. Los empresarios y, por ende, las academias, no tardaron en adoptar este lenguaje en sus discursos. La estrategia militar hizo tránsito al lenguaje empresarial y fue así como se incorporaron palabras como misión, visión, táctica, estrategia y logística al glosario de la administración.

Pero la *estrategia* en sí misma no es el problema. El problema es la significación que se le ha dado al vocablo y más aún su carácter reduccionista al arte militar y de la guerra.

## Lo estratégico desde otra orilla

La palabra *estrategia* proviene del griego *strategos*. La etimología de la palabra se compone de *stratos* (fuerza armada) y *agein* (guiar, conducir). La palabra está estrechamente ligada al arte militar. En lengua griega, designaba a los jefes del ejército y se aplicaba al arte de evolucionar un ejército en un escenario de operaciones.

En la actualidad, en el uso propio del vocabulario administrativo, la palabra designa el conjunto de tareas que cumplen los miembros de la alta dirección y sus asesores, encaminados a definir y a decidir las grandes orientaciones periódicas de la empresa y a realizarlas en términos de estructuras y medios. “Es el mantenimiento, en cierta forma permanente, de una ‘visión de futuro’ continuamente retroalimentada por las informaciones del entorno, tanto interno como externo” (Aktouf, 2001, p. 187).

Sin embargo, la acepción del término *estrategia* parece variar conforme a las necesidades y tendencias de la administración en diferentes épocas. En los 70 y durante la década de los 80, la *estrategia* siguió ampliando su dimensión como campo de investigación, de enseñanza y de práctica, y como aplicación indistinta por parte de los administradores, directivos, asesores y expertos.

Después de Mintzberg, uno de los aportes más importantes es sin duda el de Porter, quien elaboró un análisis sectorial que trasciende el simple estudio de las posiciones y proyectos de la competencia. De acuerdo con Porter, una buena estrategia debe también comprender el estudio de los clientes, los proveedores, los productos sustitutos. Es el conocimiento más completo posible del estado actual de todos estos elementos y de sus respectivas tendencias, lo que establecerá una estrategia realmente competitiva y adaptada.

A finales de los 80 y principios de los 90, Allaire y Firsirotu definieron que la *estrategia* tenía tres componentes: información, innovación e implantación.

Estos autores proponen distinguir entre dos estados de estrategia: la estrategia formal y la estrategia actualizada. La primera es una operación cognitiva y conceptual donde se efectúa el proceso de análisis formales de la información, mientras que la segunda se define por las acciones y decisiones estratégicas emprendidas y llevadas a cabo. La interacción de ambas formas de estrategia es lo que permite una adaptación más eficaz (Aktouf, 2001, p. 118).

Hafsi (1985) propuso hacer una distinción en el nivel de los roles de los diferentes peldaños directivos. El trabajo de formulación de la estrategia se haría esencialmente en el nivel de los llamados *meta-gerentes*, que coordinan a un conjunto de dirigentes, por oposición a los gerentes a secas, que controlan operaciones. La estrategia sería así una especie de *meta-administración*, es decir, una gestión que se ejerce por encima de la administración de la producción de los bienes o servicios ofrecidos por la empresa.

Este debate sobre la concepción del término *estrategia* y cuál definición resulta ser la más adecuada, es interminable. Las tendencias y escuelas que hablan sobre la *estrategia* y *lo estratégico* son cada vez más numerosas e, incluso, existen apellidos para esos vocablos, tal es el caso de la estrategia comunicacional.

## Estrategia comunicacional

Los conceptos de *estrategia*, aplicados al campo de las comunicaciones, resultan también disímiles. Fernández y Dahnke (1986) señalan que “la estrategia comunicativa consiste en reforzar e intensificar las actitudes y conductas ya presentes en los objetivos, lo cual adopta la forma de una intensificación de actitudes favorables por medio de sencillas técnicas de refuerzo” (p. 98). En esta definición se da prioridad al fenómeno del grupo dentro de la empresa.

Por su parte Tompkins (1989) expresa que “la estrategia corporativa solo puede ser creada en la comunicación” y agrega que “la estrategia es un precursor simbólico de la acción” (pp. 87-88). En esta definición cobra importancia el concepto de que solo es posible hablar de estrategia general de la organización desde la realidad comunicacional.

Weil (1990) afirma que “la estrategia de comunicación es ante todo la elección de una tarjeta de visita de la empresa” (p. 124). En esta definición podemos entrever que el concepto de la autora está animado por el concepto de que la estrategia de comunicación es una forma de presentación que la organización determina y que hace común entre sus integrantes.

Para Garrido (1999), el concepto de estrategia de comunicación desde una perspectiva estructuralista se entiende como “el camino óptimo para llegar al logro comunicacional y los pasos a dar para conseguirlo” (p. 80). Entre tanto, para Joan Costa (1999) es “a partir de la mentalidad corporatista, donde las decisiones estratégicas se extienden de un modo especial a los grandes vectores” (p. 58), dado que las decisiones de comunicación estratégica en la empresa, al funcionar de un modo integrado y holista, asumen una fuerza vital de unión y proyección para la misma, que integra lo que Costa señala como “vectores de primer nivel” y que dependen del proyecto de la empresa y la proyectan en el tiempo.

El mismo Garrido (2003)<sup>1</sup>, desarrolla el concepto de la estrategia de comunicación. “Las comunicaciones de una organización son estratégicas cuando son corporativas” (p. 83). Es decir, cuando integran todas sus formas y posibilidades de comunicación en un discurso y actuar unísonos. La dimensión estratégica es, entonces, consustancial de la concepción corporativa de la comunicación. Por tanto, los adjetivos *corporativa* y *estratégica* no deben ir juntos en la comunicación, pues ello resulta redundante.

Es desde esta perspectiva integradora que un autor como Hallet (1994) señala que “la estrategia de comunicación de la empresa cobra sentido en el largo plazo, cuando integra a todos los componentes y recursos disponibles” (p. 42).

## Aspecto crítico

Pese a todas estas definiciones y perspectivas, ninguna de ellas resulta satisfactoria para entender el acto de comunicar, puesto que las mismas son reduccionistas en su esencia.

Si entendemos la comunicación desde su perspectiva integradora, holística y corporatista, entonces es preciso señalar que aquellas definiciones de *estrategia comunicacional* resultan cortas, puesto que incluso ninguna de ellas habla desde una visión que le dé prioridad a la búsqueda de lo humano en el acto mismo de establecer una estrategia comunicacional para las organizaciones que impacte tanto su entorno interno como externo. Además, las comunicaciones en las organizaciones privilegian la búsqueda de rentabilidad y a ello responden las estrategias comunicacionales que los comunicadores ayudan a elaborar, con el fin de satisfacer los deseos de los dueños de las empresas.

De otro lado, el contexto de lo militar no ha perdido terreno; por el contrario, tiende a reestablecerse, dado los altos niveles de competencia que exige el contexto de la globalización.

1 En *Comunicación estratégica*, Garrido integra las concepciones de estrategia de comunicación en tres perspectivas: general, clásica e integrada (o corporativista)

Crear que una estrategia comunicacional diseñada desde la alta dirección e incorporada a unos planes de corto plazo es la solución a los problemas del clima organizacional y de imagen corporativa, es creer que la enfermedad está en las sábanas y no en el cuerpo que lo contiene.

Una estrategia de comunicación corporativa requiere ser pensada desde un diseño no lineal, es decir, desde una articulación teórica que tenga como norte la consecución de un proceso comunicacional que surja, a través de la implementación de objetivos integrados y coherentes con las necesidades de la compañía en el largo plazo. Si bien es cierto la rentabilidad ha sido explorada “in extenso” desde la perspectiva de las ciencias económicas, ha faltado aún analizarla y explicarla a cabalidad en la perspectiva comunicacional (Garrido, 2003, p. 87).

La otra parte crítica de la estrategia comunicacional la constituye la manipulación que del concepto se hace por parte de los directivos de la organización.

La frontera entre la manipulación y la comunicación estratégica es muy clara, bien gruesa: se llama ética empresarial. Todas las acciones estratégicas suenan a manipulación si no están direccionadas a un comportamiento ético y a unos objetivos de beneficio compartido, donde sumamos todos, desde el dueño de la empresa, sus empleados, hasta la comunidad que le rodea (Pizzolante, 2003, p. 98).

Desde esta perspectiva, la comunicación es una herramienta utilitarista que no aporta a un proceso estratégico ni a una mirada holística y corporativa de la organización ni a mejorar los niveles de comunicación, pues la comunicación se torna en razón instrumental, carente de sustento epistemológico y con un único objetivo: lograr la rentabilidad económica para ciertos agentes y actores de la organización, es decir, aquellos que están en la cima de esta.

## Racionalidad y discurso

Por más racionalidad del discurso e intentos de reemplazar los discursos empíricos por discursos científicos, racionales y ordenados, la comunicación y la administración no pueden desconocer algunos discursos simbólicos que los sustentan.

Uno de los efectos que ha dejado la civilización industrial es la negación misma de la civilización que dice defender. La ausencia de escenarios para lo colectivo, para la defensa del interés general sobre el particular, poco ha importado a las generaciones actuales.

Se ha sacrificado el fondo por la forma; pues comunicadores y administradores se han preocupado más por la técnica que por las personas. Al decir de Elton Mayo (1997), “la mera ignorancia de los métodos administrativos por parte de los dirigentes políticos e industriales de las democracias puede acrecentar peligrosamente la incapacidad de cooperación” (p. 89).

En una sociedad industrial moderna, las personas en su dimensión humana, es decir, como seres pensantes, que sienten, que sueñan, que aman, que tienen necesidades insatisfechas, no son consideradas. La única dimensión que se acepta desde la visión administrativa y comunicacional es la de Homo Faber (hombre que produce).

Los temas de la solidaridad, la fraternidad, la igualdad, la cooperación, la coestión poco o nada interesan a la sociedad que surge de la civilización industrial. Tal como lo señala Mayo, al citar a Le Play, “el carácter sobresaliente de una comunidad industrial es una condición de gran desorganización social en donde ha fracasado la efectiva comunicación entre individuos y grupos, por consiguiente, también fracasa la capacidad de cooperación espontánea y eficaz” (Mayo, 1997, p. 114).

Las tesis de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa quedaron relegadas, pues el pensamiento administrativo solo retomó aquello que le era propio de su interés que se identifica con un individualismo

exacerbado y un pregonar un derecho innegable de acceso al derecho a la propiedad privada, a los medios de producción. “Mientras la teoría administrativa siga tratando los problemas dentro de la doble dependencia teórica y práctica de la racionalidad económica como norma empresarial suprema, la empresa continuará siendo incapaz de explicar adecuadamente el problema de las relaciones humanas” (Dufour, 1995, p. 148).

La administración y la comunicación deberían no solo reivindicar su carácter humano, sino también las tesis que las fundamenta como acción y como prácticas para posibilitar la existencia de la civilización. En otras palabras, la administración y la comunicación deben asegurar para ese corpus social que los integra, la satisfacción de las necesidades materiales y económicas y el mantenimiento de una cooperación espontánea en toda la organización.

Es hora de superar el concepto de que nuestras prácticas administrativas y comunicativas apunten solo a lo material, a lo rentable, a lo eficiente, a lo que signifique ganancia y utilidad, para trascender hacia asuntos como el mantener la cooperación y la búsqueda permanente de un quehacer más humano.

## Conclusiones

La administración, entendida como el ejercicio de la economía en el nivel micro, demanda un cambio de mentalidad de aquellos que reproducen sus esquemas excluyentes y limitados (léase los administradores y los comunicadores).

Bajo esta perspectiva, a la que no sabemos si identificar como optimista o realista, consideramos que se requiere un nuevo tipo de pensamiento administrativo y comunicacional, pero sin la pretensión de establecer fórmulas salvadoras o recetas unificadoras. Se precisa de administradores y comunicadores que rechacen la racionalidad económica del cálculo y la proyección y sus derivados “científicos” como las únicas o mejores herramientas para explicar la complejidad de las organizaciones; que entiendan que la competencia como está planteada actualmente no puede ser el motor del mercado; que no se dejen confundir ni seducir con la

propaganda ni con seudoteorías administrativas alienantes, deshumanizantes y pauperizantes; que no se dejen cautivar por las ventajas de la especulación financiera, ni demás prácticas de la clase ociosa; que no oculten en el nivel cultural la posibilidad de hacer prevalecer lo antropológico; que no reproduzcan los esquemas paradigmáticos de exclusión y dominio imperantes en las teorías y discursos administrativos y comunicacionales.

Se busca, entonces, administradores y comunicadores integrales y éticos; que combinen teoría y experiencia, ciencia y doxa en busca de la sabiduría; que comprendan que es la ciencia la que está al servicio del ser humano y no en sentido contrario; que aprovechen las potencialidades físicas y mentales de sus dirigidos; la racionalidad y la irracionalidad; la planificación y la contingencia; que vean en la formación y en la educación los garantes de la creatividad; que tengan la humildad para sentirse por siempre incompletos; Por lo tanto, que estimulen la crítica (incluso en ellos), motiven la participación y encuentren en el ruido una posibilidad creativa, de crecimiento, de establecimiento de un nuevo y mejor (más adaptado) orden; En consecuencia, que privilegien el trabajo con el otro y que vean en las organizaciones el terreno para afianzar lo humano; que desarrollen su organización con base en el compartir a todo nivel y en todos los campos, desde la planeación hasta los beneficios, con una dimensión interdisciplinaria.

En otras palabras, administradores y comunicadores *más humanos* y con un gran bagaje cultural, que contribuyan a dignificar laboral y humanamente a todos los actores que le rodean, porque le encuentran sentido a la empresa en la medida en que son medio y fin para la satisfacción de las necesidades humanas y el desarrollo de las potencialidades de los individuos que en torno a ella conviven.

Se necesitan administradores y comunicadores que asuman que:

El hombre simple y llanamente es un ser entero, completo e integral. El hombre como un ser de palabra, de símbolos, de sentidos, de sociedad, de afectividad, de libre arbitrio (aún relativa) antes que visto como un recurso al servicio de la empresa, de la producción máxima del valor del intercambio (Aktouf, 2001, p. 234).

Y no se trata de una perspectiva antropocéntrica; es de sentido común.

## Referencias

- Aktouf, O. (2001). *La Administración: entre tradición y renovación*. Cali: Universidad del Valle.
- Costa, J. (1999). *La Comunicación en acción*. Barcelona: Editorial Ciac. Internacional-Paidós.
- Dufour, M. (1995). Síntesis. En *Cuadernos de Administración No 20*. Popayán: Universidad del Valle.
- Fernández, C. &, Dahnke, G. (1986). *La Comunicación Humana. Ciencia Social*. México: McGraw-Hill.
- Garrido, F. J. (1999). *Imagen & Empresas*. Santiago de Chile: Editorial Ril.
- Garrido, F. J. (2003). "Comunicación, estrategia y empresa". Asociación Iberoamericana de Comunicación Estratégica –AICE-. Colección Hermes, Nº 2. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/publication/31735796\\_Comunicacion\\_estrategica\\_FJ\\_Garrido\\_M](https://www.researchgate.net/publication/31735796_Comunicacion_estrategica_FJ_Garrido_M).
- Hafsi, T. (1985). Du management au métamanagement: les subtilités du concept de stratégie. *Gestion*, 10 (1).
- Hallet, J. (1994). *The New Role and Importance of Business Communication*. San Francisco: Editorial IABC.
- Mayo, E. (1997). *Problemas Sociales de una civilización industrial*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pizzolante, I. (2003). El poder de la comunicación estratégica. Asociación Iberoamericana de Comunicación Estratégica. *Colección Hermes*, (3).
- Tompkins, P. (1989). *Translating Organizational Theory*. En *Handbook of Organizational Communication*. Los Angeles: Sage.
- Weil, P. (1990). *La Comunicación Global*. Barcelona: Editorial Paidós.

## La lógica de las emociones

JHON ALEJANDRO PÉREZ  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

La argumentación es un proceso complejo cuyo estudio se puede dividir en los siguientes tópicos: (a) las intenciones con las que los individuos crean los argumentos, (b) los contextos valorativos en donde se dan dichos argumentos, (c) el auditorio al que se trata de influir, y (d) el efecto producido por el argumento en la audiencia (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1969).

### Introducción

Argumentar, en el sentido de dar y pedir razones, por lo general buenas razones, es una actividad que hace parte de nuestra interacción cotidiana como seres humanos que nos comunicamos a través de un lenguaje en particular con fines particulares: tratar de incidir en la acción de los demás. Tal como mencionan Perelman y Olbrechts-Tyteca (1994) “La argumentación es una actividad que siempre trata de modificar un estado de cosas preexistente” (p. 105). Esta modificación lo da la capacidad argumentativa del orador frente a un auditorio en particular<sup>1</sup>. Dicha capacidad argumentativa para

<sup>1</sup> Si bien es cierto que “La nueva retórica” de Perelman y Tyteca amplía el rango de análisis de los argumentos más allá de su enfoque lógico-formal, al incorporar dos aspectos en la argumentación como a) deben existir algunas premisas generalmente aceptadas que funcionen como punto de partida para la argumentación; y b) tiene que haber un auditorio relevante al que persuadir o convencer.

Perleman dependerá de la fuerza que posea un argumento para persuadir a un auditorio de aceptar o rechazar una postura que el orador quiera defender o criticar. Esta fuerza argumentativa dependerá de varios factores como la intensidad de la aceptación de dicho auditorio, la relevancia o pertinencia del argumento para los propósitos del orador y del auditorio y la posibilidad de ser refutado (es decir, hasta qué punto el auditorio acepta ciertas creencias que permitirían refutar el argumento). Estas variables dependerán, y esta será la hipótesis de lectura del presente artículo, de la valoración e importancia que adquieran las emociones como componentes importantes a la hora de presentar argumentos que lleven a actuar a favor o en contra según lo argumentado. Lo que según la teoría de los actos de habla Searle, serían los actos perlocutivos. Es decir, aquellas acciones que un emisor, (orador), busca que lleven a cabo, o que realicen, aquellos receptores, (auditorio), del acto de habla o mensaje.

### Sobre las emociones como componentes importantes en la argumentación: el libro II de la retórica de Aristóteles

Para efectos de este artículo, seleccioné trabajar particularmente esta parte de la *Retórica*, porque en ella, Aristóteles expone el tema de las pasiones y su significación para el discurso retórico.<sup>2</sup> En esta concepción Aristotélica, existe

Este modelo sigue mostrando a la argumentación como algo meramente racional, excluyendo los efectos que dentro de la argumentación pueden tener las emociones dentro del discurso argumentativo. (cita de Cárdenas en Mejía, p. 89).

<sup>2</sup> Particularmente, la distinción que ya hace Aristóteles entre el silogismo retórico, o entimema, que aborda en esta obra. Como lo muestra el estudio que realizó Grimaldi sobre la Retórica, el entimema o silogismo retórico, a diferencia del silogismo científico de los Analíticos y del silogismo dialéctico de los Tópicos, se caracteriza por incorporar, según él lo afirma, tanto las pasiones como el carácter “*Aristotle makes it clear in the Rhetoric that in the effort to effect judgment and decision whose consequences involve the one judging, and further to do this in the area of the probable and contingent, one must seek out as source to convince not only the rational explanation of the subject (pragma) but also the emotive elements in the subject (ethos and pathos)*”. (Grimaldi, W. Studies in the Philosophy p. 82). Grimaldi se preocupa por demostrar que para Aristóteles la persuasión sólo es posible si el discurso se dirige no sólo a la razón sino al hombre

una racionalidad ampliada, ya que comprende a la argumentación como un asunto que desborda los aspectos dialécticos o científicos al incorporar los aspectos retóricos, (el silogismo retórico, o entimema). Dentro de estos silogismos retóricos entran como componentes que acompañan a dichos argumentos, las pasiones o emociones que serían como medios o “ayudas” a las que el argumentador puede apelar o utilizar en sus argumentos. Lo anterior, supone una visión más rica y compleja de racionalidad que ha sido limitada únicamente a sus aspectos lógico-formales, olvidando que la noción de racionalidad es más compleja que su mera formalidad lógica.<sup>3</sup>

Este énfasis que hace Grimaldi no tiene presente la relación que hace Aristóteles entre los discursos argumentativos y las emociones como componentes importantes de un argumento. Una lectura interesante sobre esta relación de las emociones como componentes importantes en un argumento, es la que realiza Martha Nussbaum, para quien dichas emociones contienen un valor cognitivo al considerarlas como juicios de valor que no solo componen una parte de nuestro psiquismo, sino que son componentes complejos de nuestra propia capacidad racional: “Las emociones no son solo el combustible que impulsa el mecanismo psicológico de una criatura racional, son parte, una parte considerablemente compleja y confusa, del propio raciocinio de esa criatura” (Nussbaum, 2008, p. 23).

---

completo, lo cual incluye sus pasiones. Esto supone una concepción del hombre que Aristóteles desarrolla en sus otras obras, en especial en: *Acerca del alma y las tres Éticas*. (cita de Cárdenas en Mejía, xxx, p. 90).

3 Debemos reconocer que para la lectura que hoy hacemos de la Retórica de Aristóteles son importantes los dos aportes anteriores. Con la Teoría de la Argumentación, se establece para nosotros, herederos de la modernidad y de su concepto de razón, la posibilidad de aceptar que la verdad se juega en los acuerdos de las comunidades y que a ellas también pertenece estimar qué tipos de pruebas le son necesarias. Con Grimaldi y su estudio sobre el entimema, podemos volver a mantener la distinción entre dos funciones discursivas, la de elucidar y la de persuadir, con una importante precisión: si bien la retórica hace uso de la dialéctica para poder elucidar los diferentes problemas que se presentan a la consideración del auditorio, sin embargo, esto no basta para lograr la persuasión y por ello deben ser incorporadas tanto las pasiones como el carácter. (Cita de Cárdenas en Mejía, p. 90).

Finalmente, Nussbaum hablará de varios juicios que componen las emociones, como lo rescataría particularmente, al hablarnos sobre la compasión:

La compasión tiene, pues, tres elementos cognitivos: El juicio de la magnitud, (a alguien le ha ocurrido algo malo y grave); el juicio del inmerecimiento, (esa persona no ha provocado su propio sufrimiento); y un juicio eudaimonista, (esa persona o criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido) (2008, p. 361).

Este rescate que realiza Nussbaum del valor cognitivo de las emociones en la argumentación es un camino importante a la hora de ampliar el campo de la argumentación de su ámbito monotónico; a su aspecto no monotónico donde caben otras fuentes de análisis a la hora de evaluar argumentos.<sup>4</sup> Este acercamiento, el de Nussbaum, pese a centrar una atención a las emociones consideradas como juicios valorativos, no ofrece un esquema argumentativo donde valore los argumentos que apelan a emociones, ya que las sigue catalogando como errores del razonamiento que deben ser eliminados en todo acto argumentativo.

### Apelar a las emociones: las emociones como componentes válidos de un acto argumentativo

Las emociones conforman uno de los aspectos constitutivos y omnipresentes de la experiencia humana; estas tienen muchas facetas, involucran al sentimiento y la experiencia, la fisiología y el comportamiento, y también

---

4 Razonamiento monotónico: Posee características de la lógica deductiva, no es de naturaleza práctica. Según Walton, este razonamiento no modifica un argumento, sino que solo lo refuerza: “No importa cuántas nuevas premisas se agreguen a un argumento, este permanecerá válido” (Walton, 1996).

El razonamiento no-monotónico: es un razonamiento práctico, donde todo nuevo conocimiento o nuevas premisas que se agreguen a un argumento, no solo lo refuerzan, sino que lo pueden modificar brindando así nueva información.

(Cf. Walton, D. *Argumentative Schemes for Presumptive Reasoning*. Mahjah: Lawrence Erlbaum Associates, 1996, p. 22).



las cogniciones y conceptualizaciones (cfr. Ortony et al., 1996). Como se vio en el anterior apartado, las emociones comprenden un aspecto importante en la experiencia humana, retomando a Martha Nussbaum, ella ofrece una definición de estas: “las emociones son levantamientos geológicos del pensamiento. Juicios según los cuales las personas reconocen la gran importancia, para alcanzar su propio florecimiento, de cosas que no controlan completamente” (2008, p. 114). Para seguir con esta metáfora que nos ofrece Nussbaum, estos levantamientos geológicos del pensamiento constituyen un rasgo importante que nos ayudan a valorar y a juzgar sobre situaciones y contextos en los cuales podemos o no, intervenir afortunada o desafortunadamente. Un ámbito en el cual se puede ver estas valoraciones y juicios es en el acto argumentativo, cuando ofrecemos argumentos para justificar una acción. Un estudio que nos puede servir acá como argumentación de este punto es el trabajo realizado por el autor Douglas Walton titulado: “*The Place of Emotion in Argument*” (1992), que reivindica el papel de la emoción en la argumentación, luego de ser desechadas en este terreno argumentativo al ser vistas como falacias y sinsentidos. Walton reivindica el papel de las emociones dentro de la argumentación, pero bajo ciertas condiciones.<sup>5</sup>

Estas condiciones contribuyen a que las emociones sean vistas como legítimas dentro del proceso del acto argumentativo: “la apelación a la

5 El valor racional de la apelación a una emoción es evaluado en función de un conjunto de principios, que es posible interpretar como un contra-discurso dirigido a las argumentaciones fundadas sobre esa emoción. Por ejemplo, el llamado a la piedad puede ser:

1. *Reasonable... some appeals to pity are reasonable and appropriate...*<sup>4</sup> En este caso se supone que el llamado a la piedad corresponde a un valor que se estima es compartido, por ejemplo la fraternidad o, desde un punto de vista religioso, la virtud de la caridad.  
2. *Weak, but not irrelevant or fallacious... it presents only one side of the issue.*<sup>5</sup> Como todos los valores, el llamado a la piedad debe estar confrontado con otros valores que están en juego en la situación dada.  
3. *Irrelevant. An appeal to pity may be irrelevant. For example, in a scientific inquiry an appeal to pity may be totally inappropriate...*<sup>6</sup> Este punto se refiere a la pluralidad de las normas de racionalidad en función de las situaciones y los tipos de discurso argumentativo.  
4. *Not enough information given. Not enough information on the particulars of the case has been given.* Este principio general de evaluación vale evidentemente para todas las formas de argumentaciones, fundadas o no sobre los valores y las emociones, lo mismo que el siguiente. (Cf. Plantin Christian (2010), *Argumentar por medio de las emociones*, versión 24, pp. 41-69).

emoción tiene un lugar legítimo, incluso importante en el diálogo persuasivo” (Walton, 1992, p. 1). Este lugar legítimo e importante de las emociones puede ser otorgado según los objetivos del orador que tenga a la hora de apelar en su argumentación a estos componentes emocionales. Un ejemplo señalado por Walton es el siguiente: “un discurso epidíctico, cuyo objetivo es reafirmar la identidad del grupo y fortalecerlo en torno a otros valores morales puede apelar al sentimiento, sin que por ello sea falaz” (1992, p. 303). Sin duda, estas valoraciones positivas de Walton hacia las emociones dentro de un proceso argumentativo son importantes a la hora de reivindicar el rol que estas pueden jugar dentro de una argumentación. Sin embargo, Walton pareciera abstraer toda situación argumentativa al no otorgar un papel importante al contexto institucional donde se llevaría a cabo un acto argumentativo.

Existe otro trabajo que teoriza sobre las emociones y su importancia en la argumentación, este estudio es del autor Michel Gilbert titulado *Emoción, argumentación y lógica informal*.<sup>6</sup> El acercamiento que hace Gilbert de las emociones es de un carácter más informal en la medida en que se centra en aquellas circunstancias “colaterales” que rodean y conforman toda acción argumentativa:

La emoción, en todas sus formas, es una parte integral de la comunicación humana y, por consiguiente, de la argumentación humana. Como tal, hay un número de opciones que pueden ser asumidas. Podemos considerar los argumentos emocionales como intrínsecamente diferentes y distintos de los lógicos y, por consiguiente, suponer que sean tratados de diferente manera (Gilbert, 2004).

Siguiendo la teorización de Gilbert, estas emociones hacen parte de la naturaleza argumentativa de nosotros como seres humanos, puesto que, en nuestra cotidianidad argumentamos emocionalmente, expresamos emociones cuando nos comunicamos por medio de argumentos; estos argumentos pueden contener premisas explícitas o premisas implícitas,

6 La primera versión de este artículo fue publicada en *Informal Logic*, vol. 24, núm. 3, 2004, pp. 245- 264. traducción: Silvia Gutiérrez Vidrio. No son muy claras las enumeraciones propuestas (4, 5 y 6). Se sugiere poner, quizá entre paréntesis, lo que se trata o explica en los puntos 1, 2 y 3.

(entimemas), que proporcionan información a la hora de expresar conformidad o inconformidad argumentativa.

Un esquema argumentativo que puede sernos útil a la hora de evaluar estos elementos es el esquema desarrollado por autores como Frans Van Eemeren y Rob Grootendorst llamado pragma-dialéctico. Este marco evaluativo es interesante porque considera a la argumentación como un acto de habla complejo, conformado por varios actos de habla simples. Y al considerar a la argumentación como un acto de habla complejo compuesto por múltiples actos de habla simples, supera el nivel textual de la oración al centrarse en elementos que configuran un aspecto importante en la argumentación, como el contexto institucional en donde se lleven a cabo los diálogos argumentativos.

### El modelo pragma-dialéctico: la argumentación como un acto de habla complejo

Para estos autores, (Van Eemeren y Grootendorst), el lugar donde se lleve a cabo un diálogo argumentativo, —un acto de habla complejo— orientado a resolver una diferencia de opinión, debería tenerse en cuenta a la hora de analizar dicho diálogo. Este lugar es el contexto institucional en el cual se enmarca un diálogo argumentativo. Este contexto institucional será importante a la hora de analizar estos actos de habla porque ofrecen el marco que otorga las condiciones o características de toda argumentación, (Por ejemplo, no es lo mismo sostener un diálogo argumentativo en la casa con nuestros padres, a sostener un diálogo en el lugar de trabajo con nuestro jefe, aparte de las condiciones diferentes de lugar, los argumentos formulados en cada situación argumentativa variarán según el interés con que se desarrolle el diálogo argumentativo). Estos diálogos serán legítimos si se basan en un sistema de reglas fijadas en la argumentación por el oponente y el proponente argumentativo dentro de un diálogo en contexto. La acción de apelar a las emociones dentro del desarrollo de un diálogo argumentativo es considerada por los autores cuando se presenta una alteración de la siguiente regla establecida: “una parte solo puede defender su punto de vista presentando una argumentación que esté relacionada con ese punto de vista” (Van Eemeren y Grootendorst, 2002, p. 132). Esta aclaración es clave porque

distingue a los actos de habla particulares que se puedan presentar dentro del acto argumentativo de los medios no argumentativos, (las emociones):

La argumentación no se refiere al punto de vista en discusión (argumentación irrelevante). El punto de vista no se defiende por medio de una argumentación, sino empleando medios de persuasión no argumentativos: a) manipulando las emociones de la audiencia, y b) enumerando las cualidades propias (Van Eemeren y Grootendorst, 2002, p. 25).

Esta diferenciación entre argumentos y medios de persuasión no argumentativos ayuda a clasificar a las emociones como componentes que se pueden aislar y evaluar por separado bajo el estudio de las falacias.<sup>7</sup>

Estas fases del diálogo argumentativo para estos autores son las siguientes: a) la etapa de la confrontación, en la que las partes establecen que tienen una diferencia de opinión; b) la etapa de la apertura, en la que las partes deciden tratar de resolver esa diferencia; c) la etapa de la argumentación, en la cual el sujeto protagonista defiende su punto de vista contra la crítica del sujeto antagonista; y d) la etapa de la conclusión, donde se evalúa a favor de quién se resuelve la diferencia. (Londoño & Herrera, 2012, p. 276).

Otra característica importante a tener en cuenta para comprender este enfoque y marco evaluativo de argumentos es su naturaleza transdisciplinar, es decir, que, para analizar los argumentos como actos de habla complejos, hay que tener en cuenta diversas herramientas para poder evaluar dicha complejidad como la pragmática, el análisis crítico del discurso, etc.<sup>8</sup>

7 El enfoque pragma-dialéctico de Van Eemeren y Grootendorst aspira a proporcionar las reglas que deben seguirse en todas las fases de la discusión y que permiten resolver, de una manera razonable, la discrepancia de opiniones. Las reglas críticas proporcionan el marco teórico de la discusión y cualquier violación de estas reglas constituye una falacia, es decir, una interrupción irrazonable del proceso de resolución de la disputa. Esta perspectiva permite ampliar el marco de la argumentación y, en consecuencia, ampliar el campo de las falacias. (Cita de Gutiérrez en Silvia, 2009). *El estudio de las emociones desde una perspectiva argumentativa*. Anuario de investigación UAM-X • México pp. 271-297)

8 El ACD, (Análisis crítico del discurso), es un enfoque especial que toma posición política y analiza el papel del discurso en la reproducción de la dominación (como abuso de poder), así como en la resistencia contra la dominación. Es un enfoque interdisciplinar al estudio

## Conclusiones

¿Qué es, entonces, lo que distingue a las emociones? En primer lugar, son acerca de algo: tienen objeto. [...] En segundo lugar, este objeto es de carácter intencional: esto es, figura en la emoción tal como es percibido o interceptado por la persona que la experimenta. [...] En tercer lugar, las emociones no encarnan simplemente formas de percibir un objeto sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo. Para sentir temor, como ya Aristóteles percibió, debo creer que es inminente algún infortunio; que su carácter negativo no es solo trivial, sino serio y que el impedirlo escapa por completo de mi control (Nussbaum, 2008, p. 51).

Por tener estos elementos cognitivos, las emociones son componentes de lo que Aristóteles denominó entimemas, es decir, los silogismos retóricos que caracterizan a un acto argumentativo.

Al poseer estas características complejas, algunos argumentos, (Silogismos retóricos), compuestos por emociones necesitan un acercamiento más rico y complejo, este acercamiento puede ser el modelo denominado pragmatialéctico, al ser un modelo transdisciplinar, puede analizar los actos de habla simples que conforman el acto argumentativo complejo.

---

del discurso, que considera “el lenguaje como una forma de práctica social” (Fairclough, 1989, p. 20) y analiza cómo la dominación se reproduce y se resiste con los discursos. El ACD se desarrolló alrededor de 1980 desde la lingüística crítica, y se fundamenta en el acceso desigual a los recursos lingüísticos y sociales, recursos que son controlados por las instituciones. Los patrones de acceso al discurso y a los eventos comunicativos son un elemento esencial para el acd. 10 La pragmática toma en consideración los factores extralingüísticos que condicionan el uso del lenguaje, esto es, todos aquellos factores a los que no se hace referencia en un estudio puramente formal, como lo propone la teoría de los Actos de Habla. (Cf. Londoño, D. A. & Herrera, J. D. 2012). Coincidencias entre la Argumentación Pragmatialéctica y la Novíssima Retórica.

## Referencias

- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Gilbert, M. (2004). Emoción, argumentación y lógica informal. *Informal Logic*, 24 (3), 245-264.
- Londoño, D. A., & Herrera, J. D. (2012). Coincidencias entre la Argumentación Pragmatialéctica y la Novíssima Retórica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10 (1), 271-285.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Perelman, C., y Olbrechts-Tyteca, L. (1969). *The new rhetoric: a treatise on argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Van Eemeren, F., Grootendorst, R., & Snoeck, F. (2002). *Argumentación: análisis, evaluación y presentación*. Buenos Aires: Biblos.
- Walton, D. (1992). *The place of emotion in argument*. Pennsylvania: University Press.

## ¿De qué depende el significado del acuerdo de paz en Colombia?

MANUEL LEONARDO PRADA RODRÍGUEZ<sup>1</sup>  
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, BOGOTÁ

### Introducción

El significado del acuerdo de paz en Colombia depende de al menos dos componentes. En primer lugar, él estriba en el punto de vista que los colombianos tengan acerca del concepto de «significado». En segundo lugar, él pende de acciones cotidianas realizadas por ellos, que son las que garantizan la conservación de la paz en esta nación.

### ¿El significado reside en la mente o en el lenguaje?

En la implementación del *Acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* en Colombia, se están generando marcas físicas (documentos firmados, discursos pronunciados, monumentos erigidos, cátedras de la paz enseñadas en instituciones educativas, etc.) que motivan a los colombianos a recordar que algún día los grupos que antes peleaban se pusieron de acuerdo para cesar el fuego. Pero, ¿estas marcas físicas expresan significado por sí mismas, tal como lo afirmarían Dummett, o requieren que los colombianos impongan intencionalidad en ellas para hacerlas significar, tal como lo propondría el segundo John Searle?

### Debate en torno a si el significado depende de la mente o del lenguaje

Así como el primer Ludwig Wittgenstein proclamó en el *Tractatus Logico-Philosophicus* haber solucionado definitivamente los problemas de la filosofía, de manera parecida Searle proclama que el naturalismo biológico es la solución ideal al problema mente-cuerpo inaugurado por Descartes, por cuanto combina rasgos objetivos (análisis del cerebro desde la perspectiva de la tercera persona) con subjetivos (análisis de la mente desde la perspectiva de la primera persona). A partir de dicha propuesta, el filósofo de Denver postula una explicación sobre el significado, según la cual este último depende de la intencionalidad emergente del cerebro. Para él, la mente es causalmente reductible al cerebro, pero no sucede lo mismo en el plano ontológico (naturalismo biológico). Ella está en el macronivel del cerebro, como efecto que se da al mismo tiempo que la causa conocida como sinapsis neuronal, por lo cual es algo más que el cerebro (yendo así en contra de las posturas materialistas de la filosofía de la mente). Pues bien, parte constituyente de la mente es la conciencia y la intencionalidad, a partir de las cuales Searle teje una teoría del significado con base en la filosofía de la mente, accediendo a ella por medios empíricos, echando mano de los avances neuro-científicos. Para él, el lenguaje no es el único medio para acceder a aquello que sea la mente, sino que la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente, la cual ofrece una comprensión previa de los pensamientos. Así, Searle desafía al principio de la prioridad metodológica del lenguaje sobre la mente., sintetizado por Dummett y relacionado con su teoría del significado (1999).

Siendo coherente con las anteriores palabras, Dummett postula una teoría antirrealista del significado. Para un realista, este último consiste en la manera en que su verdad o falsedad queda determinada por un estado de cosas que es independiente del humano perceptor. Es decir, ni la verdad ni la falsedad de un enunciado son establecidas por el conocimiento o la evidencia que el humano haya adquirido previamente. El primer Wittgenstein y Searle comparten esta postura. Adoptando una teoría correspondentista de la verdad, este último afirma que un acto de habla aseverativo es verdadero cuando el contenido proposicional de un enunciado proferido coincide con el estado de cosas que está sucediendo en el mundo, es decir, cuando hay una relación de ajuste mente/palabra a mundo. De esta manera, la intencionalidad relaciona a la mente con el mundo. En contraposición, Dummett no cree

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: manuelprada@usantotomas.edu.co

que el significado dependa del mundo al cual la intencionalidad se refiere cuando el humano emite un enunciado, por lo cual observa que si el valor de verdad de un enunciado es independiente de la capacidad del humano para probarlo, entonces puede ser verdadero aunque jamás se halle una prueba de él, lo cual le resulta absurdo. Para evitar lo que para él es un error, Dummett adopta la postura antirrealista, según la cual la evidencia suficiente que el humano tiene establece el valor de verdad de un enunciado y, por tanto, su significado.

### Aplicación al caso del acuerdo de paz en Colombia del debate en torno a si el significado depende de la mente o del lenguaje

Hay colombianos que no reconocen el acuerdo de paz en Colombia, es decir, su mente no impone intencionalidad en dicho documento ni en las otras marcas físicas que le corresponden. Para los uribistas, ordoñistas y demás personas que no aceptan el acuerdo de paz, este último es una herramienta política que no significará nada hasta que ellos le impongan la intencionalidad de su mente. Así, ellos no reconocen en las marcas la intencionalidad que se deriva de la intencionalidad original de la mente de las dos partes que convinieron lingüísticamente el acuerdo, ni la autoridad de dichos grupos (como la tiene un notario para casar a dos personas) para crear, por medio de un acto declarativo de habla, el hecho institucional de la paz. Lo anterior implica la imposición de una función de estatus al papel en el que fue escrito el acuerdo o al mármol en el que fue tallado el monumento que sirve para recordarlo, cuya existencia material es independiente de los observadores (hecho en bruto), y cuya existencia institucional depende de la intencionalidad colectiva de las dos partes en conflicto y del resto de colombianos y veedores internacionales. Lo anterior es posible por la regla constitutiva: «el papel (x) cuenta cómo un acuerdo de paz (y) en el contexto de la reconciliación (c)», o «el mármol (x) cuenta cómo una estatua que testimonia el acuerdo de paz (y) en el contexto de la posguerra (c)». Es decir, los hechos en bruto siguen siendo lo que son, independientemente de que el humano los perciba o no. Por ejemplo, el metal de las balas sigue siendo metal. Pero la forma dada al metal deja de ser constituida por la intencionalidad colectiva de los militares y guerrilleros como una bala cuando ellos dejan de usarla para matar al enemigo y se convierte en un “balígrafo” útil para generar una nueva realidad institucional, por medio de la firma de la paz. A la bala se la asigna una nueva

función de estatus, así como los niños hacen metáforas para jugar, quitando el sentido literal de las cosas, es decir, el uso que los adultos habitualmente les dan, para resignificarlos en tanto juguetes inventados por y en su mundo de imaginación. Por ejemplo, el plato desechable deja de tener tal uso y se convierte en un OVNI o en el contorno de una cara a la cual hay que pintar los ojos, la nariz y la boca. Así, pareciera que quienes no están de acuerdo con el acuerdo de paz en Colombia, siguen la postura serleana.

Por otra parte, para los santistas, farianos y demás promotores del acuerdo de paz, esta última es una convención lingüística que depende de lo pactado entre las dos partes en conflicto, de tal forma que el significado del mismo reside en sus marcas físicas, que son usadas por los colombianos que, al ubicarlas en el contexto que las justifica, pueden entender su significado, debido al seguimiento de reglas lingüísticas que posibilitan su comunicación objetiva, lo cual también aplica para la teoría serleana del significado (Rodríguez y Santamaría, 2017). De esta manera, pareciera que los que están a favor del acuerdo de paz en Colombia aceptaran la postura de Dummett. Sin embargo, también es posible relacionarlos con el pensamiento serleano, es decir, también podría decirse que los que están a favor del acuerdo de paz en Colombia imponen intencionalidad en los materiales que componen a las marcas físicas, por cuanto no lo ven solo como átomos o tinta o papel, sino como un documento institucional que atestigua un acto declarativo en el que se dice que de ahora en adelante las dos partes en conflicto no se van a matar más, sino que van a vivir en *Pax* romana, es decir, cesará la violencia armada.

No una *Eirene* griega, que sí será usada en la posguerra para perdonar a los victimarios, por medio de la paz interior. El *Shalom* hebreo tampoco se firmó, sino que se espera que llegue algún día, evidenciado con EPS que sirvan, cultura de alto nivel para todos, educación de la mejor calidad, bienestar social, buenos recursos económicos, etc. Este acto declarativo cambia la realidad, generando una doble dirección de ajuste: de mundo a mente, con el deseo de que de ahora en adelante haya *Pax* romana, y por otra parte, un ajuste de mente a mundo, ya que se trata de un acto de habla aseverativo que describe lo que acontece en el mundo. Es decir, mediante el acto declarativo se da por sentado que lo que se anhela ya está acaeciendo, y por eso se crea un nuevo hecho institucional en el que el material bélico se convierte en material de paz, por medio de nuevas asignaciones de funciones de estatus.

De esta forma, los farianos, que normalmente vivían en una permanente relación de ajuste mundo a mente, deseando y luchando para que este último fuera como a ellos les gustaría que fuera, de acuerdo con sus ideales marxistas, se cansaron de pelear contra la realidad, por lo cual optaron por ajustar su mente y palabras al mundo, reconociendo que era imposible ganar al Estado por medio de las armas. Ahora, los exguerrilleros tendrán que luchar por credibilidad, intentando cambiar la realidad por medio de palabras, no de acciones bélicas, es decir, tratando de gestionar leyes en el Congreso, autoridad que convierte a las palabras en actos de habla declarativos, creadores de nuevas realidades institucionales. Así, ellos podrán influir en la intencionalidad colectiva de los colombianos mucho más que cuando combatían en los montes y selvas de este territorio.

### Aportes de la teoría argumentativa de Van Eemeren y Grootendorst a la resolución de conflictos

En su texto intitulado *Informal logic and logic*, Anthony Blair da una explicación del surgimiento de la lógica informal. Sucede que los estudiantes (proponentes) que se inscribían en las clases de lógica de las universidades de Estados Unidos y Canadá, suponían que al tomar dicha clase iban a mejorar su razonamiento y habilidades para entender y criticar los argumentos cotidianos sobre política pública que escuchaban y leían en los medios masivos de comunicación. Pero los profesores (oponentes) eran unos miembros junior de la facultad de filosofía que enseñaban lógica formal, lo cual frustraba a los estudiantes, ya que no tenían la destreza para aplicarla a los argumentos que les interesaba analizar y por eso no le hallaban sentido (Blair, 2009). Esa tensión entre estudiantes y profesores fue resuelta cuando estos últimos atendieron las inquietudes de los primeros y les enseñaron a analizarlas, dando origen así a la lógica informal. Por tanto, esta última brotó para resolver un conflicto.

Podría afirmarse, entonces, que desde su origen, la lógica informal ha intentado conciliar el afán de formalizar el lenguaje que tenía el Círculo

de Viena, en este caso representado por los profesores en cuestión, y la necesidad de prestar atención al lenguaje ordinario, tal como lo mostraron, principalmente, el segundo Wittgenstein, John Austin y Searle, corriente pragmática con la cual los estudiantes en cuestión se sentirían más cómodos. De ahí que por ser una conciliación entre dos opuestos y por consistir en una reglamentación del lenguaje, de tal manera que las partes en conflicto puedan solucionar sus diferencias, la lógica informal aporta herramientas clave a la hora de construir una paz entre personas que desde antaño han estado acostumbradas a resolver sus conflictos con violencia. La idea es que aunque en algún momento de la historia de Colombia el Estado logre solucionar los conflictos con todos los grupos armados que están al margen de la ley, sean de izquierda o de derecha, o así jamás haya una paz estable y duradera como Juan Manuel Santos supone que está sucediendo tras la firma del acuerdo de paz con las FARC, lo importante es que las relaciones que cada colombiano tenga con otras personas estén mediadas por normatividades que orienten sus prácticas conversacionales, de tal forma que no usen armas para atacar al otro, sino argumentos para contraargumentar posturas con las cuales no están de acuerdo.

El ejercicio de la argumentación, que es un acto de habla “complejo, comunicativo e interactivo, destinado a resolver una diferencia de opinión ante un juez razonable, adelantando una constelación de razones que el argumentador puede tener para explicar y justificar el o los puntos de vista en cuestión” (Van Eemeren, 2012, p. 65), es una práctica que puede contribuir en la formación de personas que valoren la democracia y sus reglamentados mecanismos de participación, en lugar de intentar minarla como ha sucedido durante tanto tiempo en este país.

Con base en lo anterior, en el siguiente ítem se abordará la postura de Searle sobre los actos ilocucionarios elementales que, aunque no aporta tanto a la resolución de conflictos, es la base sobre la cual Franz Van Eemeren y Rob Grootendorst edificaron sus propuestas argumentativas, en especial, la de las etapas de la discusión crítica, las cuales son tan relevantes a la hora de intentar resolver conflictos.

### La precariedad de los actos de habla elementales para la resolución de conflictos

La teoría de la argumentación diseñada por Van Eemeren y Grootendorst busca reglamentar las discusiones, con el objetivo de evitar que estas sean ganadas por medio de falacias, tal como sucede a menudo en la cotidianidad, y lograr que sean resueltas adecuadamente. Dicha teoría continúa la labor de la teoría estándar de los actos de habla de Searle, completando las carencias de esta en lo referente a la argumentación, por lo cual parte de ella, pero posteriormente la trasciende. Por ejemplo, Van Eemeren y Grootendorst hacen una distinción entre los aspectos comunicacionales y los interactivos de un acto de habla (1992, p. 478). Los actos de habla que una persona emite pueden ser entendidos por otra, si esta última conoce las proposiciones y la función que cumplen en la comunicación de ideas. Si ese es el caso, entonces el discurso del proponente ha causado un efecto comunicacional en el oponente.

El problema de lo anterior es que a la hora de intentar aplicar la teoría estándar de los actos de habla al caso colombiano, con el fin de pensar la resolución de la disputa armada, dicha teoría puede contribuir a la legitimación de la voz de los victimarios, ya que estos últimos tienden a exponer su punto de vista de manera monológica, incluyendo en su discurso una justificación de por qué es válido “limpiar” la zona de bandidos, homosexuales, prostitutas y drogadictos, acallando así la voz de las víctimas. En ese sentido, dicha exposición basada en actos de habla elementales, que solo pretenden informar, mas no recibir ningún reclamo, sirve para que el orden de las cosas sea mantenido tal cual es, de tal forma que los familiares de las víctimas se quedan sin justicia ni reparación.

Es decir, la exposición monológica de una postura que legitima los medios violentos de los poderosos no llega a ser la conclusión de un conflicto, sino la premisa mayor de uno nuevo, en el cual seguramente no habrá una premisa menor argumentativa, sino una respuesta agresiva, perpetuando así el círculo de violencia y contraviolencia. En resumen, el esquema serleano que se basa en actos de habla elementales, no es conveniente para resolver un conflicto, sino para eternizarlo, dándole la razón al que más dinero tiene, por ejemplo.

### La riqueza de la teoría argumentativa de Van Eemeren y Grootendorst para la resolución de conflictos

Como se mostró en el ítem anterior, la teoría estándar de los actos de habla puede funcionar satisfactoriamente con actos de habla elementales, que como las promesas, las solicitudes, las afirmaciones, los anuncios, las anulaciones, las predicciones, etc., cumplen la función de comunicar una información en una sola oración. A Searle no le interesan los actos de habla complejos (1994, p. 36).

De lo anterior, se puede inferir que entre los intereses investigativos de Searle no está la argumentación, ya que esta es un acto ilocucionario complejo en cuya problemática es posible y válido pensar, según él, solo después de abordar los primeros asuntos, concernientes a los actos de habla elementales. El problema de no estudiarlos, según Van Eemeren y Grootendorst, es que con el uso exclusivo de actos elementales no se puede llevar a cabo una argumentación, sino apenas la exposición de una postura, sin respuesta del oponente. Por tanto, es necesario atender lo que Searle descuidó, es decir, los actos de habla complejos, que solo pueden ser expresados en varias oraciones (cada acto de habla se une a otro cual átomo en una molécula, para constituir el acto de habla complejo, subordinándose a la tesis de la cual se quiere convencer al oponente en la discusión crítica), o sea, su función comunicacional está en un nivel textual superior, como en el siguiente ejemplo: “sería mejor que ella no tomara clases de conducción, porque ya tiene 61 años, se asusta fácilmente y nunca podrá comprarse un auto con lo que recibe de pensión” (Van Eemeren y Grootendorst, 1992, p. 49).

En relación con lo anterior, para Searle, si se dan las condiciones para la realización correcta de los actos de habla, la preferencia de la primera oración equivale a hacer una declaración; la de la segunda, a hacer una pregunta, y así sucesivamente. Inversamente: una declaración puede ser hecha al proferir la primera declaración, una pregunta hecha al proferir la segunda, y así sucesivamente. No obstante, Van Eemeren y Grootendorst (1984, p. 31) creen que en el caso de la argumentación esa relación de uno a uno es problemática, por lo cual contraargumentan al pensamiento de Searle, así: 1) Una argumentación completa consta de más de una frase y tiene al menos dos elementos, que pueden ser reproducidos en una oración separada, y si esto

sucede, entonces no hay una relación de uno a uno entre lo que Searle llama el acto ilocucionario de argumentar y una oración en particular. 2) Al emitir una oración, se realiza una forma diferente de argumentar, un acto ilocucionario, bien sea una declaración, una suposición o una afirmación. En las oraciones usadas en su realización debe haber dos fuerzas ilocucionarias, una particular (declaración, supuesto o afirmación), y una fuerza argumentativa que surge por pertenecer al texto como un todo (Henkemans, 2014, p. 43). 3) Cuando la preferencia de una oración particular va unida a la de otra, que es la opinión expresada a la que la argumentación se refiere, entonces se realiza un acto de habla argumentativo que sirve para justificar o refutar dicha opinión, la cual puede preceder a las oraciones para convertir al argumento (premisa) en una tesis o, seguir las como una conclusión. Las oraciones solo llegan a ser una argumentación al relacionarse con una opinión particular. En otras palabras, Van Eemeren y Grootendorst no aceptan la relación de uno a uno que Searle supone que hay entre la preferencia de una oración y la realización del acto ilocucionario argumentativo, a causa de la relación necesaria que hay entre las oraciones que constituyen una argumentación y la preferencia de otra oración. Cada uno de los actos ilocucionarios simples que constituyen juntos al acto ilocucionario complejo de la argumentación tiene una fuerza ilocucionaria particular en el nivel de la oración y, otra en el nivel textual.

Ahora bien, retomando la idea de que Van Eemeren y Grootendorst se dieron cuenta de que la teoría estándar de los actos de habla —que se basaba en actos de habla elementales, cuyo fin era solamente que el hablante comunicara una información al oyente— era insuficiente a la hora de abordar una argumentación, ya que esta no supone una actitud pasiva por parte del oyente, sino activa, por lo cual se le conoce como “oponente”. Es pertinente afirmar que en una discusión crítica —cuyo objetivo es resolver una diferencia de opinión (Van Eemeren, et. al, 2014, p. 531), por medio de cuatro etapas (Van Eemeren y Grootendorst, 1992, pp. 55-6) en las que los actos de habla juegan un papel importante (2004, p. 67) —el proponente no solo quiere comunicar algo al oponente, sino ante todo convencerlo de eso que le comunica. Así, ambos filósofos rescatan a los austinianos actos perlocucionarios que no fueron importantes para Searle, añadiendo a la teoría estándar de los actos de habla un efecto interactivo en su teoría de la argumentación, para dar pie a que el oponente reaccione ante el discurso, sea aceptándolo o rechazándolo.

De esta manera, Van Eemeren y Grootendorst no solo superan a la propuesta serleana, sino que también la complementan para poder abordar los actos de habla complejos concernientes a la argumentación. Por lo anterior, la postura de dichos autores puede servir para que la voz de las víctimas del conflicto sea escuchada y que no se perpetúe la violencia, gracias al seguimiento de reglas que conducen a la discusión crítica hacia su resolución. Las útiles etapas de la discusión crítica son las siguientes:

### Etapa de confrontación

“Se establece que existe una disputa. Un punto de vista se presenta y es puesto en duda” (Van Eemeren y Grootendorst, 1992, p. 55). En esta etapa, con los actos de habla aseverativos se expresa un punto de vista; con los conmisivos, se admite sostener el rechazo de un punto de vista; y con los directivos se puede pedir un acto declarativo de uso (explicaciones, aclaraciones, ampliaciones y definiciones), por ejemplo, “el término *retórico* se usa aquí en el sentido de persuasivo” (p. 60). Al respecto, Van Eemeren y Grootendorst también afirman que: “nuestra principal adición a la taxonomía de Searle consiste en la introducción de los declarativos de uso” (2002, p. 58). Estos últimos sirven para que el oponente comprenda a qué se refieren los actos verbales que el proponente no enuncia con claridad. Es decir, el oponente puede pedir al proponente que defina un término o lo explique mejor.

### Etapa de apertura

Se busca resolver la disputa por medio del seguimiento de reglas, de tal forma que el proponente pueda prepararse para defender argumentativamente su posición, y el oponente también pueda intervenir respetuosamente en la siguiente etapa de la discusión crítica (p. 56). En esta etapa, con los actos de habla aseverativos se presenta un argumento; con los conmisivos, se acepta el reto de defender una postura en una discusión y se acuerdan tanto las premisas como las reglas de la misma; con los directivos, se desafía al oponente (o este último al proponente) a defender su postura; y con los actos declarativos se pueden hacer definiciones, especificaciones, ampliaciones, etc.



### Etapa de argumentación

El proponente defiende su postura y el oponente le contraargumenta o le pide más argumentos, si tiene dudas, dándose así la verdadera discusión en la resolución de la disputa, aunque “en una disputa no mixta hay solo un protagonista que argumenta, en una disputa mixta son más los protagonistas que deben argumentar” (p. 56). En esta etapa, con los actos de habla aseverativos se sostiene una postura o se rechaza; con los conmisivos, se acepta o se rechaza una argumentación; con los directivos, se solicita una argumentación; y con los actos declarativos de uso se pueden hacer definiciones, especificaciones, ampliaciones, etc.

### Etapa de clausura

Se establece si la disputa se resolvió o no, cuando se retira el punto de vista o la duda sobre él: “Si lo que se ha retirado es el punto de vista, la disputa ha sido resuelta en favor del antagonista; si lo que se ha retirado es la duda, la disputa ha quedado resuelta en favor del protagonista” (p. 56). En esta etapa, con los actos de habla aseverativos se establece el resultado de la disputa; con los conmisivos, se acepta la postura o se rechaza; con los directivos se solicita un acto declarativo de uso, por medio del cual se puede definir, especificar o ampliar una información.

En resumen, los actos de habla pueden ser empleados en una discusión crítica, así:

Los tipos de actos de habla que tienen un rol en la argumentación para la resolución son los siguientes: a) actos de habla asertivos: expresan un punto de vista, adelantan una argumentación, mantienen o retractan un punto de vista, establecen un resultado; b) actos de habla comisivos: expresan aceptación o no aceptación, mantienen la no-aceptación de un punto de vista, aceptan el desafío de defender un punto de vista, señalan el comienzo de una discusión, expresan acuerdo sobre las premisas y las reglas de discusión; c) actos de habla directivos: expresan la petición de defender un punto de vista o de solicitar una argumentación; d) actos de habla con uso declarativo: expresan definición, especificación, ampliación (Van Eemeren y Grootendorst, 2004, p. 67).

De esta manera, al usar los actos de habla en las distintas etapas de la discusión crítica, es viable que el conflicto se resuelva. Por ejemplo, lo común es que el oponente, en este caso una víctima del conflicto armado en Colombia, se altere al escuchar los argumentos del paramilitar o guerrillero o... que justifica sus acciones criminales, por lo cual es posible que cometa una falacia *ad hominem*, agrediendo verbalmente con dolor y rabia al victimario. Así, el conflicto se perpetúa y puede llegar a degenerarse en violencia. Pero, si el oponente opta por usar un acto de habla directivo, pidiendo cordialmente al victimario que defienda mejor su punto de vista sobre, digamos, por qué le parece común y corriente violar a una mujer delante de su esposo antes de matarlo, entonces es posible que la discusión crítica avance hacia la etapa de clausura. Esa es la ventaja de seguir las reglas de la discusión crítica. Es un método que garantiza que las partes en disputa no se agredan verbalmente, lo cual posibilita avances en el saneamiento de las relaciones humanas.

### Similitudes y diferencias entre las condiciones serleanas de los actos ilocucionarios simples y las condiciones pragma-dialécticas de los actos ilocucionarios complejos

Searle estableció cuatro condiciones del acto ilocucionario de prometer, que pueden ser aplicadas a otros actos ilocucionarios, a saber:

**Condiciones de contenido proposicional.** Posibilitan que el contenido proposicional cambie (de tiempo verbal, por ejemplo), dependiendo del acto de habla ilocucionario que se esté realizando. Por ejemplo, el contenido proposicional de una petición o una promesa es un acto futuro del oyente, mientras que el del acto de dar las gracias por algo es uno de sus actos pasados (Searle, 1994, p. 74). La importancia de las condiciones de contenido proposicional en una discusión crítica es que si, por ejemplo, el victimario está haciendo promesas para reparar a la víctima, gracias a que al inicio de la discusión crítica se plantearon las reglas de la misma, él queda obligado a cumplir lo que promete.

**Condiciones preparatorias.** Son las que se presuponen, ya que son necesarias, para que el acto ilocucionario tenga éxito, es decir, sea realizado. Por ejemplo, las amenazas suponen que lo dicho es desagradable para el oyente, al revés de lo que pasa con las promesas (p. 73). Se recalca la importancia de que los actos prometidos sean realizados, que las gracias sean por el beneficio obtenido. Es decir, la discusión crítica no tiene la finalidad académica de que las dos partes demuestren su capacidad argumentativa, sino que en la negociación se obtengan logros, que el problema sea disuelto. He ahí la gran importancia de la filosofía analítica para disolver los problemas, no solo filosóficos.

**Condiciones de sinceridad.** Se refieren al estado mental o psicológico expresado al emitir el acto ilocucionario. El contenido proposicional de ambos coincide. Por ejemplo, en una petición, el hablante desea [estado mental] sinceramente que el oyente realice lo que le pidió, y cree [estado mental] lo que dice en un acto aseverativo [acto de habla ilocucionario] (p. 68). Esta es una condición que aparentemente perjudica al victimario y solo favorece a la víctima. Pero no es cierto, porque si el victimario atiende las peticiones sinceras de verdad, justicia y reparación hechas por la víctima, es decir, si le cumple, entonces no solo se quitará un peso de encima, sino que también logrará la posibilidad de entablar una amistad leal. Los enemigos que se reconcilian, forjan alianzas fuertes, duraderas.

**Condiciones esenciales.** Sirven para formular las reglas constitutivas de los actos ilocucionarios, por lo cual su incumplimiento impide reconocer de cuál tipo de acto de habla se trata, si un aseverativo o un declarativo, por ejemplo. Las reglas constitutivas son las que crean o “definen nuevas formas de conducta. Las reglas del fútbol o del ajedrez, por ejemplo, no regulan meramente el hecho de jugar al fútbol o al ajedrez, sino que crean, por así decirlo, la posibilidad misma de jugar tales juegos” (pp. 42-43). Por ejemplo, la promesa de comprar a su víctima (oyente/oponente) una casa nueva (x), cuenta como una obligación por parte del victimario (hablante/proponente) de realizar en el mundo el contenido proposicional de lo que dijo (y), en el contexto de una conversación entre victimario y víctima (c) (p. 68).

Para Searle, estas condiciones garantizan que el oponente comprenda la emisión; dándose en él un efecto ilocucionario porque, debido a que

conoce el significado de la emisión, se da cuenta de que el proponente tiene la intención de producirlo. Por su parte, la teoría pragma-dialéctica de Van Eemeren y Grootendorst modificó estas condiciones de felicidad, agrupándolas en dos conjuntos, con el fin de explicar los actos de habla complejos de la argumentación. Se trata de dos tipos de condiciones para identificar una argumentación —“para que un enunciado valga como un acto de habla particular, y pueda ser identificado como tal” (Van Eemeren y Grootendorst, 2002, p. 51)— y dos para corregirla si no se cumplen las condiciones de identificación, “el oyente no puede decidir si está tratando con una promesa, una solicitud o una afirmación ni qué consecuencias se siguen de esto” (p. 51), tal como se dijo anteriormente de las condiciones esenciales de la teoría estándar de los actos de habla. En ese caso, cuando se cumplan las condiciones de corrección, el enunciado en cuestión será la realización apropiada del acto de habla (p. 51).

Estas condiciones se basan en las serleanas de felicidad, pero son modificadas por la teoría argumentativa de Van Eemeren y Grootendorst para que en una argumentación los enunciados puedan ser considerados como la realización de un acto de habla complejo. Les siguen las clases de condición de corrección (p. 52).

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de esta modificación de las condiciones serleanas de felicidad hecha por Van Eemeren y Grootendorst? mientras que en la teoría estándar de los actos de habla las condiciones preparatorias posibilitan reconocer la identidad de cualquier acto de habla, en la teoría argumentativa de Van Eemeren y Grootendorst ellas no juegan ese papel, sino el de condiciones de corrección, ya que “la identidad de un acto de habla está determinada, en nuestra perspectiva, por sus condiciones esenciales y por su contenido proposicional” (p. 51). Así, Van Eemeren y Grootendorst critican que las condiciones serleanas de reconocimiento (como las condiciones preparatorias) en realidad no indican cuáles son los medios verbales que hacen posible que un acto de habla sea reconocido como tal (p. 51). Esta condición da claridad a la víctima sobre qué esperar del victimario, quien debe responder lo que promete. Conforman, junto a las otras condiciones vistas con anterioridad, una posibilidad de llevar las relaciones humanas por una senda pacifista, basada en la responsabilidad para con el otro, no en la satisfacción del deseo de su aniquilación.

De esta forma, la teoría argumentativa de Van Eemeren y Grootendorst puede contribuir a completar la otra parte de la balanza de la justicia, realzando la voz de la víctima, que ya no cumple la función pasiva de ser oyente, como en la teoría estándar de los actos de habla, sino que ahora ejerce un papel activo en tanto que oponente o antagonista del victimario, pidiéndole más argumentaciones para resolver las dudas acerca de por qué torturaron a su familiar hasta matarlo y por qué aún no aparecen sus restos. Así, la pragma-dialéctica puede ser una herramienta adecuada para resolver disputas que usualmente se han tratado por medios violentos, bien sea a nivel de un país entero como Colombia; o de un salón de clase en un colegio, donde hay que resolver un conflicto causado por el matoneo de un estudiante grande hacia uno pequeño o débil; o de una discusión intrafamiliar, en la que no siempre el macho debe conquistar por la fuerza la razón y en la que la mujer no debe someterse silenciosamente al maltrato verbal de su cónyuge.

Ese carácter de universalidad para ser aplicada en casos concretos es el que imprime a la pragma-dialéctica la confiabilidad de ser filosóficamente sostenible. Es decir, no se trata simplemente de una técnica, sino de una filosofía con sus propios problemas y avances. Por eso mismo, la teoría argumentativa de Van Eemeren y Grootendorst puede ser un fundamento filosófico para la Colombia de la posguerra. En este país seguirá habiendo conflictos, pero estos últimos no son malos ni indeseables. Lo malo y rechazable es resolverlos a través de medios violentos. Y lo peor es que la víctima tenga que callar, como se deriva de la teoría estándar de los actos de habla, manteniendo un sistema de injusticia, en el cual predomina el victimario.

## Conclusiones

El significado del acuerdo de paz no depende solo de lo que los colombianos piensen acerca del concepto de «significado». Así unos piensen que el documento firmado tiene significado y otros no impongan intencionalidad en él, ignorándolo, el acuerdo de paz trasciende a dicho documento. Se trata de una nueva realidad creada por un acto de habla declarativo que puede ser conservada si se tienen en cuenta los aportes argumentativos de Van

Eemeren y Grootendorst, quienes orientan las discusiones críticas con reglas, que posibilitan la resolución pacífica de conflictos, en lugar de perpetuar el círculo de violencia y contraviolencia.

## Referencias

- Blair, A. (2009). Informal logic and logic. *Studies in logic, grammar and rhetoric*, 16(29), 47-67.
- Dummett, M. (1999). La teoría del significado en la filosofía analítica. *Cuaderno Gris. Época III*, 4, 91-101.
- Rodríguez, A. y Santamaría, F. (2017). Searle: significado y referencia en los discursos de la ciencia. *Veritas*, 36, 73-95.
- Searle, J. (1994). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Snoeck Henkemans, F. (2014). Speech act theory and the study of argumentation. *Studies in logic, grammar and rhetoric*, 36 (49), 41-58.
- Van Eemeren, F. (2012). *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo*. Murcia: Plaza y Valdés Editores.
- Van Eemeren, F.; Garssen, B.; Krabbe, E.; Snoeck Henkemans, F.; Verheij, B. y Wagemans, J. (2014). *Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht: Springer.
- Van Eemeren, F. y Grootendorst, R. (2004). *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Eemeren, F. y Grootendorst, R. (2002). *Argumentación, comunicación y falacias (una perspectiva pragma-dialéctica)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Van Eemeren, F. y Grootendorst, R. (1992). The Speech Acts of Arguing and Convincing in Externalized Discussions. En W. Benoit, D. Hample, y, J. Benoit, *Readings in argumentation* (pp. 583-613). Berlín: Foris.
- Van Eemeren, F. y Grootendorst, R. (1984). *Speech acts in argumentative discussions: a theoretical model for the analysis of discussions*. Dordrecht: Foris Publications.

## Ontología bioprágmatca del poder

ANGÉLICA MARÍA RODRÍGUEZ ORTIZ  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MANIZALES

### Introducción

El problema del *poder*, entendido como *facultad de fuerza o dominio que se evidencia en la acción* —en el ejercicio de control y autoridad sujeto a pluralismos políticos y culturales— ha sido abordado, a lo largo de la historia, tanto en el ámbito individual como en el social por diversas corrientes de pensamiento; entre ellas, teorías filosóficas de la tradición contractualista, las cuales, pretenden comprender tanto el origen como las condiciones de posibilidad de su existencia y legitimación, a través de las mediaciones contractuales; teorías sociológicas —ligadas al estructuralismo clásico de Parsons desde lineamientos marxistas— que pretenden develar los elementos del poder en el marco de las instituciones; y en la actualidad, aparecen las nuevas teorías de la filosofía social, la cuales, enmarcadas en la filosofía analítica, intentan develar la naturaleza del fenómeno en el uso del lenguaje, el mismo que *determina* la condición de posibilidad para su existencia.

Pese a la diversidad de abordajes conceptuales, cabe decir que todos los planteamientos acaban por sucumbir en estudios ontogenéticos del poder, los cuales, centran su atención en los orígenes y la naturaleza del mismo, considerándolo, o bien como lo expuso Aristóteles, como un elemento propio a la naturaleza humana, pues está en su condición natural ser un animal político (ζῶν πολιτικόν), o bien como lo expone la sociología tradicional parsonsniana, como un producto social que emerge y se instaura en las instituciones; un producto que se evidencia en la acción tanto individual como social. Incurriendo con ello, en una discusión ontológica de opuestos que oscila entre lo natural y lo social; empero, es justo aclarar que, dichos estudios convergen en la legitimación social del mismo, ya que una vez

el poder se institucionaliza, se convierte en la entidad que dinamiza las cuestiones políticas a través de las acciones.

### Ontogénesis y legitimación del poder político en la tradición contractualista

Fueron los griegos quienes, en inicio, direccionaron sus reflexiones hacia el origen y legitimación del poder político. No en vano, las enseñanzas de Protágoras se instauraban en *el arte de la política*, pues sus discusiones con el Sócrates platónico acabaron por ser génesis de las teorías constructualistas. Podría decirse, que el mito que Protágoras propone en *La República* de Platón brinda los cimientos de la teoría contractual de la Modernidad. El origen del poder sustentado en la teología, y posteriormente instaurado en la racionalidad humana, devela una concepción que, para este sofista, se sustenta en el intelectualismo. Pese a sus diferencias metodológicas y conceptuales con Platón y Aristóteles, la noción de un poder sustentado en el conocimiento acaba por ser un punto de convergencia con los planteamientos de sus contendientes. Aun cuando, en su postura ontológica difiera de Aristóteles al no considerarlo como algo propio a la naturaleza humana. Puesto que, en el mito de Prometeo se nos deja en claro que el poder es cedido en una racionalidad producto de dones divinos.

En Platón la cosa no es muy diferente. El poder se toma como facultad de fuerza que permite hacer tal o cual cosa a un sujeto. “Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que puede” (Platón, 1988, 477c). En el ámbito del poder político la concepción del poder como fuerza y dominio imperante lleva a Platón a pensar en la necesidad de que el gobernante del Estado asuma el poder de la mano del conocimiento. El poder político debe estar ligado al intelectualismo moral. Para este autor, el ejercicio del poder debe ir en relación con la justicia y ambos se logran en la magnificencia del conocimiento de la idea de *Bien*. “Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien” (Platón, 1988, 508e). En esta medida, el poder es tomado como lo que faculta a un sujeto en la posibilidad de hacer tal o

cual cosa. Asimismo, en el marco de la política, Platón en su *Libro VI de La República* plantea que no debe hacerse ejercicio del poder en medio de la injusticia y la ignorancia, puesto que ello llevaría a la tiranía. En este sentido, el filósofo griego ostenta su teoría sobre el poder del gobernante propugnada en el conocimiento de la idea de *Bien*; un conocimiento que debe hacerse efectivo en su forma de gobernar, de lo contrario en este ejercicio político habrá abuso de la fuerza y del poder que se detenta, y no debería poseerse.

Hay un elemento fundamental que Platón introduce en sus planteamientos sobre el poder y que postula en *la relación con el uso del lenguaje*. Para este pensador griego no hay lugar a dudas de que el uso del lenguaje es fundamental, por ello, devela la potestad del mismo en la persuasión que logran los gobernantes en el uso de la dialéctica cuando se generan posturas opuestas sobre las formas de gobernar.

¿O no es un hecho muy simple el que todo régimen político se transforma a partir de los que detentan el poder, cuando entre ellos mismos se produce la disensión, y que mientras están en armonía, por pocos que sean, es imposible que cambie algo? (Platón, 1988, 545d).

Cambio que se logra en la imposición del poder mediante la persuasión alcanzada a través de la dialéctica.

Podría decirse que, de los tres pensadores antiguos en cuestión, fue Aristóteles el primero en estudiar minuciosamente la teoría del poder. Siguiendo los lineamientos expuestos por Platón en *La República*, Aristóteles avanza sobre las condiciones de posibilidad y determina un estudio de legitimación sobre los tres tipos de poder, además de ir hacia los orígenes de las patologías presentadas en el mismo.

Determinar las causas de los cambios presentados en el Estado y los tipos de poder como control que ejercen los gobernantes, así como las tres formas de poder —deliberativo, ejecutivo y judicial que deben regir en un Estado— fueron magnos aportes para las teorías políticas contemporáneas. El estudio de la organización especial del poder lleva al filósofo a proponer una teoría sobre el tipo de gobierno que evite las tiranías. A diferencia de Protágoras y de Platón, Aristóteles demarca discrepancias esenciales entre

el poder político y otros tipos de poder. El poder sobre los ciudadanos libres implica una alternancia entre quien ejerce el control y quien es gobernado.

De lo anterior concluimos que la autoridad del amo y la del magistrado no son una misma cosa, ni lo son las diferentes clases de gobierno, como algunos afirman. Hay una soberanía que se ejercita sobre súbditos libres por naturaleza, y otra sobre esclavos naturales. La una se llama monarquía (uno solo gobierna una casa), la otra es política sobre [seres] libres e iguales (Aristóteles, 1989, 1255b).

La división de poderes presentada por Aristóteles invita a pensar en un nuevo tipo de política que descentraliza el ejercicio de poder y abre la posibilidad a los ciudadanos libres para practicarlo en el marco de la justicia. En coincidencia con Platón afirma que, de no ser así, es decir, de ejercerse control con injusticia, el pueblo caería bajo la tiranía.

## Poder y contrato social

Autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Montesquieu, entre otros, apoyaron sus constructos teóricos en los fundamentos brindados por estos pensadores griegos, avanzando preclaramente en la sustentación del origen y la legitimidad del poder político en el marco del contrato social.

Las teorías contractualistas modernas apuestan por el establecimiento de un contrato que regule el poder en el Estado. El poder político, asumido como un pacto constituyente regulado, orienta el actuar ciudadano. Para Hobbes, por ejemplo, las disoluciones políticas motivadas por el seguimiento de las pasiones sociales y el abuso de poder son elementos que evidencian las fallas que se presentan en la convivencia de quienes conforman el Estado. La maldad predomina en la naturaleza humana, y es la que lleva al hombre a “[...] un continuo progreso en el deseo, un continuo pasar de un objeto a otro, pues conseguir una cosa es solo un medio para lograr la siguiente” (Hobbes, 1994, pp. 86-87). Es precisamente ese deseo de poder el que incita a la demarcación de los lineamientos que estipula el contrato social.

Para Hobbes, “el poder de un hombre lo constituyen los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno” (Hobbes, 1994, p. 78). La maldad del alma, que viene en cada hombre de manera natural, debe ser regulada con el contrato:

El poder de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad —como es el caso en el poder de una república— o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular —como es el caso en el poder en una facción o de varias facciones aliadas—. Por tanto, tener siervos es poder; tener amigos es poder: son fuerzas unidas (Hobbes, 1994, pp. 78-79).

En otras palabras, la legitimidad del poder político es constituido e instituido por el contrato, dado que:

El modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente, es la previsión, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio (Hobbes, 1994, p. 107).

Dicho control debe ejercerlo la ley social. En la teoría hobbesiana, es la perversidad de la naturaleza humana la que debe llevar a un origen social del poder político, con el fin de controlar las pasiones humanas y el abuso al que puede llegar cada hombre por sí mismo.

El funcionamiento del Estado se da al erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo, y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el conferir todo su poder y todas sus fuerzas individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante la pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. O, lo que es lo mismo, nombrar a un individuo o a una asamblea de individuos, que representen a todos, y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación en asuntos que afecten la paz y la seguridad comunes; y, consecuentemente, someter sus voluntades a la

voluntad de un representante y sus juicios respectivos a su juicio (Hobbes, 1994, p. 144).

Por su parte, desde otros lineamientos contractualistas, Locke sostiene que:

Para entender rectamente el poder político, y derivarlo de su origen debemos considerar en qué estado se hallan los hombres todos, que no es otro que el de la perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno (2010, p. 2).

Planteamientos que posibilita la identificación de un elemento sustancial en la legitimidad del poder político: *La libertad*. Para Locke el poder lleva al hombre a quebrantar las leyes naturales, razón por la cual arguye a favor de un contrato que permita regular el ejercicio de poder.

Además del crimen que consiste en violar la ley y apartarse de la recta norma de la razón, siempre que un hombre se convierte en un degenerado y declara que está apartándose de los principios de la naturaleza humana y que es una criatura nociva, hay una injuria común, cometida contra alguna persona; y siempre hay un hombre que sufre daño como consecuencia de esta transgresión. En un caso así, quien ha padecido el daño tiene, además del derecho de castigar —derecho que comparte con otros hombres—, un derecho particular de buscar reparación de quien le ha causado ese daño. (Locke, 2010, p. 4).

El poder político, desde los planteamientos lockeanos, existe para defender la vida y la libertad del hombre. En la teoría de este inglés de la Modernidad, los planteamientos aristotélicos sobre los tipos de poderes que debe tener un Estado para funcionar adecuadamente se mantienen dentro del contrato, y la libertad le permite al hombre reconocer la necesidad de las leyes que regulan la convivencia de la mejor manera. Los derechos naturales deben ser protegidos en el contrato social.

La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto

aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado (Locke, 2010, p. 9).

Por otra parte, para el caso del contractualismo propuesto por Rousseau, el poder es un medio de control y fuerza que el hombre adquiere en el momento que aparece la propiedad privada. En cuanto a mayores posesiones tenga el individuo mayor es su poder. El contrato para este pensador francés tiene, entre otras funciones de las ya expuestas por Locke, la de regular la maldad que aparece en el campo social; la cual, irrumpe contra la bondad natural del alma humana. El contrato social regula la convivencia social y ejerce el poder político, el cual, se legitima en el marco de justicia que el Estado demanda para garantizar la libertad del ciudadano.

Por eso, que el pacto social no sea un formulario vano, implica tácitamente el compromiso, único que puede dar fuerza a los otros, de que el que se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre; pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el funcionamiento de la máquina política y que es lo único que hace legítimas las obligaciones civiles, las cuales serían, sin esto, absurdas, tiránicas y expuestas a los más enormes abusos (Rousseau, 1959, p. 273).

En este sentido, podría decirse que, para Rousseau, “el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva, como he dicho, el nombre de soberanía” (Rousseau, 1959, p. 281). Lo que demanda al soberano un conocimiento de la naturaleza humana y de las necesidades sociales, al momento de crear las leyes para no incurrir en injusticias.

### Constitución e institucionalización del poder: La visión estructuralista parsonsniana

Hasta la modernidad el problema sobre el origen y la legitimación del poder fue abordado por la filosofía. Los estudios tanto de los antiguos como de

los modernos dieron paso a fundamentos desde otras disciplinas que se encargaban del estudio social, los cuales dieron un leve viraje a la concepción de poder. Talcott Parsons, tal vez fue el primer sociólogo en profundizar en el tema y de la mano con las concepciones hobbesianas, marxistas y foucaultianas realizó un estudio ontogenético desde la praxis del poder, con el fin de demarcar con mayor fuerza el poder como mecanismo de control y soberanía impositiva.

Los estudios estructuralistas de Parsons centran su atención en la construcción de una teoría que surge desde la concepción empírica del ejercicio del poder en su época. Para Parsons, las manifestaciones reales del ejercicio del poder político es lo único que nos puede llevar a la comprensión del mismo. Las teorías ininteligibles e idealistas que apuntan a la perfección del poder político no tienen sentido, en la medida en que los problemas del abuso del control y fuerza se dan en un marco social en el que emergen; por ende, conocer la naturaleza de este como un fenómeno propio del sistema social hace posible conocer los mecanismos empleados por quienes lo poseen y usan para ejercer hegemonía y control sobre el pueblo.

El ejercicio de una dictadura proletaria, por ejemplo, conlleva al reconocimiento de ciertos mecanismos y características diferentes a las que se pueden encontrar en una dictadura aristocrática. Sin embargo, en ambos casos, plantea Parsons, el poder va de la mano con la violencia y acaba por suprimir la libertad, puesto que, en la propia naturaleza del poder está el elemento coercitivo que acaba por ser sustancial. Los estudios de Parsons postulan que tanto los gobiernos comunistas como los capitalistas resultan coercitivos para los ciudadanos. En este sentido, el poder político demarca las jerarquías de clase e irrumpe violentamente contra quienes son sometidos en las clases más bajas.

Se reconoce que en estos estudios sociales del poder, Parsons dirige su mirada a la acción, y desde su teoría de la acción abre la posibilidad para conocer la estructura social, con el fin de que una orientación positiva de la acción acabe con la coerción heredada del poder. La acción como producto de la cooperación entre sujetos llevaría a un ejercicio efectivo del poder en el sistema social. La legitimidad del poder está orientada por la conciencia social y sustentada en una facticidad objetiva.

El estudio parsonsniano de la teoría de la acción, iniciado en la década de los 30, centró su atención en el sujeto social, en las motivaciones que lo llevan a actuar de determinada manera y en el problema de la libertad con el fin de aportar los fundamentos epistemológicos en la teoría social. La sociología tradicional, de la mano de la psicología conductista, ha intentado develar los patrones de conducta que mueven al sujeto en el ámbito social con el fin de fundamentar el conocimiento en este campo a través del discernimiento de variables relevantes de lo que Parsons (1937) denominó: el sistema orgánico. Un sistema en el cual, individuo, sociedad y le asienten cultura interactúan en la creación del conocimiento y la objetivación del mismo.

La legitimación del poder enmarcado en la acción social, desde una concepción *voluntarista*, señalan un conjunto de categorías con las que Parsons asiente en la explicación de la acción como un *acto unidad* enmarcada en las definiciones ofrecidas por la teoría social tanto weberiana como durkheimniana. En esta concepción, la institución y la normativa delimitan el ejercicio del poder. El *acto unidad* parsonsniano, como elemento molecular de la complejidad social, es una relación causal que se origina por el conocimiento que el agente tiene de las normas, los valores y situaciones a las que se enfrenta. Comprender la acción desde la personalidad, la sociedad y la cultura le lleva a Parsons (1951a), además, a fundamentar la acción humana en una visión funcionalista estructural, en la que los componentes subjetivos, simbólicos y normativos llevan a reconocerla como causal en la relación que antepone la sociedad al sujeto.

La articulación de los diferentes elementos del estructuralismo tradicional de Marx, Durkheim y Weber, así como los aportes de la psicología cognitiva, le permiten a Parsons comprender la acción como un proceso en el sistema actor-situación, la cual, tiene significación motivacional para el actor individual (Parsons, 1951b) con lo cual se aleja de la concepción de acción basada en la conducta estímulo-respuesta y desde allí logra su análisis del poder, legitimación y abuso de este.

El planteamiento parsonsniano explicita que *solo en la medida en que la relación con la situación sea motivacionalmente relevante será considerada como acción*. Con lo cual, logra proponer un nuevo significado para la acción, ya no como comportamiento físico demandado por el estímulo - respuesta,

sino como movimiento mental, en el cual hay intencionalidad y motivación. En tal sentido, al comprender la naturaleza de la acción, Parsons pretende que las acciones de quienes ejercen el poder sean efectivas en el marco institucional de la política.

Cada elemento que este sociólogo estructuralista articula desde su primer trabajo en 1937 hasta los trabajos realizados en 1951 posibilitan la explicación del orden sistémico de la sociedad y el ejercicio de poder en la misma, en aras de comprender la lógica relacional en la que operan los actores en la sociedad, la cultura y la personalidad. Con su estudio, este pensador estadounidense, postula una nueva teoría del poder que se vuelca en el estructuralismo tradicional y apuesta por el funcionalismo estructural.

Las relaciones institucionales del poder evidencian las interacciones y situaciones que se presentan entre los actores. Para Parsons, la articulación entre unos actores y otros se genera a través del uso de un sistema de símbolos, los cuales, además de ser compartidos, son estructurados culturalmente. En este sentido la organización y jerarquización de los sistemas está dado por el uso de sistemas simbólicos. El lenguaje introduce el orden a través de las normas y valores que orientan el actuar de los individuos en la colectividad. En esta teoría los símbolos pueden ser tan amplios que no se reducen a las palabras que usamos, sino a todo lo que pueda comunicar.

En esta teoría estructuralista funcional, la visión compleja y sistemática del fenómeno de la acción evidencia tres elementos esenciales: *situaciones de gratificación, orientación cognitiva y evaluación*. Elementos que todo actor debe tener en cuenta en sus procesos mentales para realizar una interacción en el sistema social, cultural y personal. De no ser así, el individuo podría realizar sus acciones a merced de lo que sus intereses dispongan; sin embargo, las interacciones están gobernadas por los valores y normas de la cultura, por la organización social y por el conocimiento que allí circula; el poder está regulado por las normativas institucionales. En otras palabras, el funcionalismo estructural de Parsons da cuenta de la estructura social que orienta las acciones de los actores en su vida práctica, a partir del *ego* (finalidad) establecido por la colectividad, no por los intereses individuales, es decir, que el poder debe ejercerse en, por y para la colectividad.



En tal sentido, la teoría de Parsons deja de lado al sujeto como persona o personalidad individual y sus intereses, y toma como referente para la acción y el ejercicio del poder a las orientaciones organizacionales que obligan y controlan al actor para desempeñar un papel o una función en la organización sistemática. Se desconoce al individuo y se reconoce al actor social político, cuyas acciones representadas en su rol deben obedecer a la estructura de la acción general para el funcionamiento de la sociedad en el marco de las normas políticas del Estado. Así pues, el esqueleto normativo y axiológico, y el conocimiento de la colectividad se convierten en razones causales para la acción, cuyo fin tiende a la preservación del orden social, al abastecimiento de bienes y servicios y a la educación para la socialización.

La teoría parsonsniana del poder, además, identifica y retoma elementos de la teoría hobbesiana, dado que, para ambos, el poder consiste en los medios o mecanismos de los que un hombre dispone para obtener ciertos bienes futuros; por ello el contrato social media entre los intereses de la naturaleza humana y los intereses colectivos y debe ser institucionalizado. De este modo, el concepto de poder político solo puede ser entendido en términos sociales en la institución política y reglamentada por el lenguaje y el conocimiento.

El poder se sustenta ontológicamente desde la objetividad, en el hecho del reconocimiento, la convencionalización y aceptación de la colectividad. Asimismo, se sustenta epistémicamente en el conocimiento social, para comprenderla como facticidad objetiva, pues las instituciones, las normas, los valores y los hechos que conforman la realidad social son creadas por seres humanos en la convención.

### **El lenguaje como condición de posibilidad del poder: la analítica social**

Los estudios anteriores, desde diferentes marcos conceptuales, bosquejan al lenguaje como un elemento potenciador del poder. Platón fue el primero que exploró, a través de sus diálogos con los sofistas, el poder que ejercía el uso de la palabra. Sin embargo, es Parsons con su teoría social, el primero que

expone al lenguaje como mecanismo de control, a través del establecimiento de las normas que constituyen e instituyen la política. En el marco de la filosofía analítica social, Russell, Wittgenstein y Searle, entre otros autores, realizan aportes que develan el papel del lenguaje en los sistemas políticos. El lenguaje se considera, ya no como elemento relacional, sino como condición de posibilidad para la existencia de la realidad política y por ende del poder político.

Los estudios del poder de Bertrand Russell nos advierten la naturaleza social del mismo, dado que, lo que prima en la política es el orden social. Sin embargo, es preciso anotar el predominio de rasgos biologicistas en sus planteamientos sobre política, ya que los estudios que realiza los hace desde el individuo, su mente y sus comportamientos, además de ser opuestos a los marxistas, dado que realiza la abstracción del sujeto político para develar los rasgos generales del hombre que actúa en el Estado. Estudios que involucran al lenguaje, como medio para evidenciar lo que piensa como individuo y lo que hace en la sociedad. Asimismo, los planteamientos individuales y liberalistas de Russell postulan la necesidad de la educación para la transformación social y con ello para el ejercicio del poder. Visto así, Russell (2010) expone el poder como habilidad para alcanzar metas en el marco organizacional, además de sustentarlo en los deseos, al afirmar que el poder es la producción de los efectos deseados de los individuos.

Vale anotar que la concepción política de Russell resulta difícil de entender, por la división que traza el autor entre individuo y Estado. Una división que demarca diferencias entre el poder del individuo y el poder de las instituciones; lo que lleva a considerar que hay una fuerte oposición entre la libertad del individuo y los intereses de la organización social.

Para Russell, el poder se ejerce sobre la gente y el lenguaje hace posible la regulación y manifestación del mismo. Sin embargo, en la medida en que las disposiciones organizacionales se opongan sustancialmente a las del individuo, se demuestra que la doctrina política está equivocada y debe ser concebida como una doctrina inoperante.

Para este estudioso analítico, el ansia de poder, como lo expone en su texto *El poder: un nuevo análisis social* (2010), es algo propio a la naturaleza humana, pero el ejercicio real del poder solo se evidencia en el marco social.

Es innegable, expone Russell, que el camino a la gloria es el poder; por ello, este se convierte en el mecanismo más efectivo para el desarrollo social y en ello toma su máxima distancia de la postura marxista. Para Russell las formas de poder racionales e inteligentes se evidencian en el uso del lenguaje, en las normativas creadas por los gobernantes y en las reglas establecidas en pro del desarrollo social.

El concepto fundamental de la ciencia social es el poder, en el mismo sentido que la energía es el concepto fundamental de la física. Como la energía, el poder tiene muchas formas: la riqueza, los armamentos, la autoridad civil, la influencia en la opinión. Ninguna de ellas ha de considerarse subordinada a otra y no hay una forma de la cual se deriven las otras (Russell, 2010, p. 15).

Los planteamientos russellianos terminan por ser, en teoría, cercanos a los de Parsons, aunque en estructura y metodología se presenten a su vez como lejanos, pues, aunque avista un estudio pragmático del poder, a partir de experiencias de la organización social, realmente sus planteamientos se sustentan en un análisis conceptual sobre lo que es el poder, alejado del funcionamiento sistemático y regulado de la sociedad, ya que no lo enmarca en el contexto de la época, ni de él deriva leyes o enfatiza en estas, aun cuando habla en algunos fragmentos sobre la importancia de estas en el orden social, lo cual acaba por ser paradójico en su propuesta. En consonancia con lo que expone Tomasini (2007), el concepto crudo de poder, que presenta Russell es descontextualizado y completamente inútil.

Por otro lado, podemos encontrar en la filosofía analítica social la teoría Searleana, en la cual, al igual que Russell la ontología del poder se sustenta en el biologicismo, solo que este lo apoya con estudios neurofisiológicos. Contrario a Russell, los estudios de Searle sí parten de la realidad misma para fundamentar el lenguaje no como medio de expresión del poder, sino como condición de posibilidad para la existencia del mismo. El lenguaje es la institución que da origen al poder. Es preciso aclarar que, pese a que el lenguaje es la institución social más básica, el autor considera a este elemento como una cualidad derivada de la intencionalidad humana más básica, la cual, es producto de la emergencia biológica. Es decir, que el lenguaje al ser un derivado de la mente humana sustenta su naturaleza en la biología humana. Lo cual nos lleva a una postura emergentista y netamente natural del poder.

Ahora bien, es innegable que *Actos de habla* (1969) y los estudios emergentistas searleanos sobre la mente abren la bifurcación que plantea un giro en la concepción social no solo de la realidad, sino del poder político. Searle apuesta por la existencia del poder y su legitimación social en el uso del lenguaje. Contrario a Parsons, explica el origen de la acción desde la causación mental sustentado en el naturalismo.

En lo que Searle (2010) ha denominado filosofía social expone planteamientos contrarios al estructuralismo marxista y durkheimiano, y contrarios al funcionalismo estructural promulgado por Parsons y los sociólogos neoparsonianos (Berger y Luckmann), puesto que, presenta un análisis de la realidad social y de la teoría de la acción en la relación mente-lenguaje-sociedad.

El pragmatismo lingüístico de Searle centra su atención en el sujeto que hace parte de la colectividad, en sus estados mentales colectivos (intencionalidad y conciencia) —los cuales tienen una connotación diferente a la dada en estas corrientes sociológicas— y en el uso del lenguaje; este último elemento es el que hace posible la existencia de la realidad social, de la realidad política del poder. Para Searle (1995; 2010), es el actor hablante quien, de manera intencional, hace uso del lenguaje para crear los fenómenos sociales, crear las instituciones, las normas y valores sociales que obedecen a la intencionalidad colectiva. En otras palabras, el pragmatismo lingüístico rescata al sujeto biológico y lo piensa en su acción social desde la mente y el lenguaje. En esta perspectiva social, no es el sujeto quien se somete a las reglas de la sociedad olvidándose de sí; por el contrario, cada individuo reconoce en su mente la colectividad bajo la fórmula de un “nosotros”, no por imposición de la sociedad sino porque la intencionalidad colectiva le es propia a su naturaleza humana y el lenguaje le permite construir intencionalmente los fenómenos sociales.

La analítica searleana da un giro en la conceptualización social desde los estudios del lenguaje y devela, como lo ha planteado el autor en sus obras de 2010 y 2015, al poder como una construcción social que emerge en el uso intencional del lenguaje. En estos planteamientos, el poder político no existe si no hay una intencionalidad colectiva que lo crea a partir del uso del lenguaje y las reglas instituidas.

El tema que evidencia las relaciones taxonómicas entre lenguaje, intencionalidad y poderes deónticos se evidencia en textos como *Freedom & neurobiology: Reflections on free will, language and political power* (2007) y en *Making the Social World* (2010); textos en los cuales centra su estudio en los poderes deónticos. En este sentido, se puede decir que, la teoría del poder político de Searle nos plantea que los actos de habla ilocucionarios, específicamente las promesas, las órdenes y las declaraciones —derivados de la intencionalidad humana— son los que dan origen a los poderes deónticos. En el lenguaje se sustenta tanto el origen como la legitimación del poder político.

Ahora bien, la teoría searleana del poder político involucra elementos como la racionalidad, la intencionalidad y el lenguaje, cuya naturaleza, según lo expone el autor, es propia a la condición humana. El poder político deriva de hechos brutos, los cuales se instauran en nuestra biología, lo que le lleva a afirmar una ontología subjetiva del poder. Esto nos lleva a comprender que la naturaleza de la institución política está sustentada en una base neurofisiológica, la cual hace posible la producción del lenguaje y con este la constitución del poder político. Para Searle (2007):

Una vez que vemos que la conciencia, el lenguaje, la racionalidad y la sociedad, todas ellas, son expresiones de la forma más elemental que subyace a la biología, entonces parece que podemos tener una filosofía ética y política más naturalista que la que se ha tenido tradicionalmente nuestra sociedad (p. 12).

Su teoría de actos de habla nos permite comprender que el poder y el tema de la obligación están estrechamente relacionados, y el punto de origen está enmarcado en el uso del lenguaje, dado que:

Las elocuciones serias de las palabras nos comprometen de cierta forma, pues son determinadas por el significado de las palabras. En ciertas elocuciones de primera persona, la elocución consiste en la asunción de una obligación. En ciertas emisiones de tercera persona, la elocución es un reporte de una obligación que se ha asumido (Searle, 2007, p. 188).

Es así como la noción searleana de *obligación* está ligada al cumplimiento, por lo cual, “la noción de obligación es esencialmente una

noción contractual”. Las nociones contractuales nos llevan a la aceptación de colectivos que las asumen como tal. Es decir, que, en este sentido, el lenguaje institucionaliza sistemas económicos, sistemas de intercambio en la sociedad y, por supuesto, sistemas contractuales: *sistemas políticos*.

El lenguaje se convierte en el cigüeñal que construye hechos sociales; y en el tema que nos compete, construye hechos institucionales en la política, ya que desde su uso posibilita la creación intencional de reglas, además de ser condición de posibilidad para la existencia de fenómenos como los deberes y las responsabilidades que exige una sociedad política. Es decir, a la estructura de los hechos políticos subyace un componente lingüístico, que es el que les otorga existencia. Así, “la aprobación de una legislación en el Congreso es un hecho institucional” (Searle, 1995, p. 38). Un hecho convencionalizado en el uso del lenguaje.

Con la filosofía social de Searle se inicia, a través de la intencionalidad y el lenguaje, una construcción de los fenómenos políticos, los cuales exigen imposición de las funciones de estatus, para lograr con ello que la preferencia de una ley y su aprobación sea más que una mancha o un conjunto de signos contenidos en un papel y pasar a ser una normativa política plausible para la sociedad. Así, la intencionalidad colectiva y el lenguaje estructuran una realidad de fenómenos políticos, a los cuales se les otorgan funciones de estatus contractuales. “En general, cuando el término x es un acto de habla, la regla constitutiva posibilita que el acto de habla pueda ser realizado como una declaración performativa que crea el estado de cosas descrito por el término y” (Searle, 1995, p. 54).

Actos de habla como órdenes, promesas y declaraciones construyen nuevas realidades, que son propias del ámbito del poder político y de la moral, en los cuales se asumen obligaciones. La intencionalidad colectiva y el lenguaje dan origen al poder político y demandan a los ciudadanos el cumplimiento de las responsabilidades, los deberes y las obligaciones asumidas en el Estado. La elocución de una orden, por ejemplo, cambia el mundo, causa obediencia, así como las promesas se dirigen a causar su cumplimiento. En las declaraciones se instituye el poder, ya que estas “cambian el mundo al declarar que un estado de asuntos existe, y de esta forma otorga existencia a dicho estado de cosas” (Searle, 1995, p. 12). Las

declaraciones se constituyen en la condición de posibilidad de la realidad política, ya que, la reglamentación de todo Estado contractual está basado en leyes y estas determinan el poder de un Estado.

## Naturaleza biopragmática<sup>1</sup> del poder

El aporte de la filosofía social de Searle nos lleva a vislumbrar la grandeza del giro lingüístico para la comprensión de la naturaleza del poder y la legitimación del mismo. De esta forma, el lenguaje, no solo es condición de posibilidad para la existencia de este como una institución social, sino que, además, es un mecanismo por el cual se ejerce control a través de las declaraciones efectivas que delimitan el contrato social. Sin embargo, la postura emergentista de Searle resulta ser suficiente, ya que al igual que las anteriores sustentan la ontología del poder desde una visión radical que, para el caso, se respalda en el naturalismo. Razón por la cual, pese a que en su teoría del poder se evidencian tres elementos fundamentales que constituyen la naturaleza de este —intencionalidad, racionalidad y lenguaje—, no llega a ser suficiente por ser un sustento meramente emergentista. Lo anterior se arguye, dado que la biología humana *per se* no da cuenta de los fenómenos sociales institucionalizados, incluido el lenguaje, así como tampoco da cuenta de los estados mentales, tal y como lo pretende este pensador estadounidense.

Si bien es cierto que los estados mentales —tanto individuales como colectivos— y el lenguaje son condiciones de posibilidad para la existencia de los poderes deónticos y de la realidad política, vale la pena anotar que sustentar tal realidad en un naturalismo no es afortunado, puesto que, el elemento social está presente en la naturaleza de estos, y ello es algo que

1 Se considera que los estados mentales (intencionalidad y conciencia) requeridos para construir e instituir la realidad social, son estados de nivel superior. En tales estados, contrario a lo que propone Searle, la biología no sustenta su naturaleza, ya que los estados mentales de nivel superior surgen del desarrollo de ciertas habilidades y para ello el lenguaje como elemento biosocial y las experiencias sociales (acción) son fundamentales. La pragmática del lenguaje hace posible alcanzar niveles altos en los estados mentales. Tal y como lo expone Rodríguez (2016) en *Hacia una visión biológicopragmatista de la conciencia* (pp. 207-234). Revista Eikasía.

Searle no advierte, aun cuando en algunos apartados de su obra intente conjeturar al respecto.

Ante lo anterior, es preciso decir que, el análisis de la naturaleza del poder político nos lleva a comprender que en su ontología hay elementos tanto naturales como sociales, los cuales no solo dan origen al poder político, sino que lo legitima en la institucionalización de la realidad social. Lenguaje y mente como elementos biosociales<sup>2</sup> son condiciones necesarias para la existencia del poder y su institucionalización. Sin embargo, a estos dos es preciso unirle uno más que interrelaciona los dos anteriores: *acción*. Puesto que, el poder se evidencia en la acción humana. Por lo tanto, se asevera que el poder político es creado en el uso del lenguaje, en una interrelación entre la mente y la acción. Acción que se evidencia en las funciones de estatus de las declaraciones que constituyen el contrato y que orientan las acciones políticas. El uso pragmático del lenguaje, en el cual, hay responsabilidades por parte de los ciudadanos que se comprometen con la institución creada abre un espacio para realizar un análisis ontológico del poder y develar que su ontología es biopragmática; puesto que oscila entre lo natural y lo social.

La apuesta por una naturaleza biopragmática<sup>3</sup> conlleva al reconocimiento del poder político como un fenómeno que se evidencia en el mundo a través de los actos de habla y acciones corpóreas. En otras palabras, la naturaleza del poder político está sustentado en la biología, la pragmática del lenguaje y las vivencias sociales (expresada en las acciones).

2 Cuando se plantea la naturaleza de un fenómeno desde una perspectiva biosocial se admite tanto la parte natural como la social en la misma. Se considera que los estados mentales (intencionalidad y conciencia) requeridos para construir e instituir la realidad social, son estados de nivel superior. En tales estados, contrario a lo que propone Searle, la biología no sustenta su naturaleza, ya que los estados mentales de nivel superior surgen del desarrollo de ciertas habilidades y para ello el lenguaje como elemento biosocial y las experiencias sociales (acción) son fundamentales.

3 La pragmática del lenguaje hace posible alcanzar niveles altos en los estados mentales. Tal y como lo expone Rodríguez (2016) en *Hacia una visión biológicopragmatista de la conciencia* (pp. 207-234). Revista Eikasía. Esta definición en propia. Biopragmático, como neologismo, es un término que surge de las construcciones que han realizado pensadores analíticos como Searle, Peirce, Wittgenstein, entre otros. (Autores que brindaron el soporte a este nuevo término, a partir de sus investigaciones en el tema de la mente, el lenguaje y los estudios de la sociedad)

Las condiciones de posibilidad del poder político están enmarcadas tanto en términos de las funciones biológicas que promueven la emergencia de los estados mentales (intencionalidad y conciencia), como en la pragmática o en el uso correcto del lenguaje, que se evidencia en el marco de las experiencias sociales. (El uso correcto del lenguaje —pragmatismo— vincula el comportamiento intencional de los enunciados, su semántica y por su puesto toda una conducta verbal dominada por reglas).

En tal sentido, la ontología biopragmática del poder hace posible el reconocimiento de este como una construcción colectiva de sujetos biológicos y sociales que usan el lenguaje —de manera intencional— para crearlo y ejercerlo a través del uso de la palabra, a través de actos de habla y operadores deónticos. Visto así, los poderes deónticos marcan un orden, autoridad y control en la realidad política de una sociedad.

El lenguaje, la mente y la acción son, pues, los elementos que garantizan la existencia del poder y su legitimación como institución dentro de los lineamientos contractuales. Ello explica por qué el poder está enmarcado en la mágica concepción de la persuasión intencional alcanzada por la palabra que se convierte en acción.

## Referencias

- Aristóteles. (Trad. 1989). *Politeia (La Política)*. (M. Briceño Jáuregui, trad.). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. (C. Mellizo, trad.). Barcelona: Altaya.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. (C. Mellizo, trad.). Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (. 1951a) *The Social System*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Parsons, T.; Shills, E. & Bales, R. (1951) *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper.
- Platón. (Trad. 1988). República. En E. Alegre Corrido. (Ed.), *Obra completa 2*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

- Russell, B. (2010). *El poder: un nuevo análisis social*. Barcelona: RBA Libros.
- Rodríguez, A. (2016). Hacia una visión biopragmatista de la conciencia. *Eikasía*, 68, 207-234. Recuperado de <http://www.revistadefilosofia.org/68-08.pdf>
- Searle, J. (1969). *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge at the University Press.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, J. (2007). *Freedom & neurobiology: Reflections on free will, language, and political power*. Nueva York: Columbia University Press.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World. The structure of human civilization*. New York: Oxford University Press.
- Searle, J. (2015). *Seeing things as they are: a theory of perception*. Oxford: Oxford University Press.

## La pluralidad implícita en el lenguaje

SIMÓN RUIZ MARTÍNEZ<sup>1</sup>

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

Hablar implica saber si lo que alguien está diciendo es correcto o incorrecto. Saber si algo es correcto o incorrecto implica seguir ciertas reglas que hemos aprendido. Saber seguir las reglas que hemos aprendido implica pertenecer a una comunidad. En ella, y más precisamente en las prácticas que la constituyen, radica el sentido de lo que hacemos y decimos. Pero toda esta historia parte de un punto de vista interpretativo: si alguien emplea correctamente o no una frase, si actúa correctamente o no después de una afirmación, o incluso una acción previa, esto ayuda a partir del presupuesto de que el lenguaje mismo implica pluralidad.

La descripción de la estructura del lenguaje que mejor permite hacer explícita esta relación es la que expone Robert Brandom (2005). Sin embargo, el alcance que aquí se propone de la postura de este autor va más allá de lo que él mismo consigna en su obra: hay grandes beneficios filosóficos si se expande la discusión hacia la teoría política. De ahí que, luego de describir la práctica lingüística, no solo es posible sino también pertinente, encontrar las consecuencias que dicha descripción puede tener en la manera en que entendemos las prácticas políticas: al fin y al cabo hablar y hacer política son

<sup>1</sup> Participa como pasante de investigación en el Grupo de Investigación de Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este producto está adscrito al proyecto: “Discurso y prácticas políticas en el marco del pluralismo democrático”, de la línea Teoría política del Grupo de Investigación Estudios Políticos. Radicado: 955B-12/17-36. Centro de Investigación para el Desarrollo y la Investigación – CIDI-, Universidad Pontificia Bolivariana.

ambas *prácticas*, cosas que *hacemos*. En especial, la noción de legitimidad política (*legitimacy*) será el centro de la presente ponencia en la medida en que esta —se argumenta dentro del texto— se articula a partir de lo que una comunidad específica toma por legítimo. Para ello, será especialmente importante la concepción que tiene Bernard Williams (2011) de legitimidad y cómo esta implica garantizar el sentido de la misma.

### Legitimidad, compromiso y autoridad

La fiabilidad de las respuestas no inferenciales es posible gracias al compromiso que asumimos como seres racionales con un contenido conceptual específico. Dichos compromisos doxásticos pueden servir, en última medida, como motivaciones para una determinada realización práctica. Esta estructura de entradas, salidas y movimientos intralingüísticos muestra la importancia que tiene para nosotros hacernos responsables de nuestras razones. Esto es lo que diferencia a un espectrómetro que a una longitud de onda entre 645-700 nanómetros puede reportar “rojo” y un enunciador que puede pasar de “esto es rojo” a “esto no es verde” o incluso un enunciado mucho más complejo —socialmente hablando— como “ese color no está de moda”.

Asumir un compromiso, ser responsable de él, implica perder la posibilidad de hacer algo más. Esta incompatibilidad es crucial si se quiere hacer inteligible el contenido conceptual en términos materiales. Si estoy dispuesto a asumir que el semáforo está en rojo, no estoy legitimado para decir que está en verde (entradas al juego). Si está en verde, tampoco estoy legitimado para quedarme estacionado (salidas del juego). La incompatibilidad lógica permite entonces discriminar entre *estar legitimado para* y *estar comprometido con*. Pero también puede suceder que las relaciones inferenciales entre juicios no se den en términos de incompatibilidad: estar comprometido con “*x* es un perro” es comprometerse con “*x* es un mamífero”; estar legitimado para con “ahora voy a bailar” es estar legitimado para con “ahora voy a moverme”. Y aun puede darse el caso de que, al tener un contenido análogo, estar comprometido con tal y cual es estar legitimado para ello. Este último caso se ata necesariamente a la *autoridad* de un individuo respecto a la *responsabilidad* implícita en su aseveración (Brandom, 2005, p. 265).

De esta exposición elaborada por Brandom, se define lo que para él son *estatus deónticos*: es el estado de cosas (creencias, acciones) en el que un jugador se encuentra él mismo y para los demás (lo que puede variar ostensiblemente) en términos de lo que puede decir o hacer (debería, inferencialmente, poder decir o hacer) a partir de lo que ha dicho o hecho. Los dos estados deónticos básicos son legitimidad y compromiso; y hacen parte de la validez de las diferentes posiciones en el *juego del lenguaje* en términos de Sellars (1954). Y si hay posiciones debe haber movimientos. Estos, para Brandom, son las actitudes deónticas: la *asunción*, *atribución* o *reconocimiento* de estatus deónticos. Entonces, tenemos que: se puede asumir o atribuir un compromiso o una legitimación para tal o cual contenido.

Es importante reconocer que no hay ningún abismo epistemológico entre atribuir y asumir: tanto asumir como atribuir es simplemente reconocer los posibles movimientos a partir de un estatus deóntico particular. Es interesante ver cómo alguien que se atribuye a sí mismo un compromiso, se toma como alguien más sin que esto sea misterioso. Una muestra clara de lo anterior surge del condicional que juega con el subjuntivo y las personas gramaticales. En este se presentan casos hipotéticos que sirven de triangulación interpretativa para el enunciador del condicional. Por lo tanto, atendiendo a la atribución de compromisos realizada por la operación anafórica de las personas gramaticales, deja ver claramente la similitud entre:

“si mañana llueve, (yo) saldría con un paraguas”

y

“si mañana llueve, (tú) deberías salir con paraguas”.

El “debería” que se introduce en el segundo condicional es signo evidente de la atribución mientras que el “debo” implícito en la primera implica asunción. Pero ambas, dan cuenta de un compromiso práctico para actuar bajo determinada circunstancia. Lo que el “debería” indica es la actuación práctica que el enunciador asume es correcta en tal circunstancia y con la que enjuiciaría a su oyente. De la misma manera, podría concebirse la legitimidad para actuar:

“Si mañana no tengo clase, puedo ir a nadar un rato”

respecto a

“Si mañana no tienes clase, podrías ir a nadar un rato”.

Estar legitimado, no implica estar comprometido, como sí puede suceder a la inversa. Esta asimetría da cuenta de lo relevante que es la discriminación que realiza Brandom para la modalidad de los juicios. La necesidad lógica es la explicitud de los compromisos (prácticos o doxásticos) por los que se determina la sabiduría práctica o racionalidad de algún agente. La posibilidad determina la legitimidad consecutiva para con algún contenido. Y un juicio problemático da cuenta de la incompatibilidad que se genera entre el compromiso con un contenido, y la legitimidad para otro. Por eso, la tarea del controlador de puntuación estriba en asumir y atribuir, en un compromiso doble y perspectivo, de triangulación de la práctica por parte de ambos jugadores.

En dicha articulación no puede obviarse el papel que cumple la autoridad. Pues es imposible estar legitimado sin tener la autoridad para ello. Y, como ocurre con la legitimidad y el compromiso, esta surge de un juego inherentemente social: “al pronunciar una frase de manera asertiva, la afirmación que se hace incluye una aprobación” (Brandom, 2005, p. 265); aprobación que se da respecto a cierto contenido para creer (doxástico) o para actuar (práctico). Solo después de un movimiento dado, la situación de juego que, con Brandom, hemos denominado estatus deóntico permite ciertos movimientos posteriores que determinan la articulación inferencial.

Entonces, para dicho autor, existen tres dimensiones de articulación inferencial (2005, pp. 262-267): la primera se teje por medio de los conceptos de legitimidad y compromiso previamente discutidos y cómo estos *heredan* compromisos y legitimaciones con sus respectivas conclusiones (teniendo en cuenta la relación excluyente que plantea la incompatibilidad). La segunda trata la distinción entre la herencia *concomitante* y *comunicativa* que discrimina entre los usos sociales *intrapersonales* e *interpersonales*. Es decir, los compromisos que vinculan intrapersonalmente o a un mismo individuo con otros compromisos futuros, y la manera en que una aserción

hereda comunicacionalmente un estado de cosas particular de manera interpersonal o entre diferentes individuos. Esta herencia comunicacional es vital en la institucionalidad de la práctica social lingüística pues se respalda en la credibilidad o fiabilidad del enunciante cuyo contenido se asume *normalmente* como verdadero. La última dimensión se centra en la relación entre autoridad y responsabilidad:

Hablar de *heredar* una legitimación solo tiene sentido en un contexto de explicación que dice algo de la significación de la posesión de una legitimación, y esta cuestión es la que se plantea en el análisis de la dimensión de responsabilidad que caracteriza la aserción (Brandom, 2005, pp.263, 264).

La articulación inferencial es posible gracias a la práctica asertorial pues “la aserción es el acto de habla fundamental que define la diferencia específica entre la práctica lingüística y las prácticas sociales más generales” (Brandom, 2005, p. 268). Por eso, responsabilidad y autoridad van estrechamente ligadas pues en cada aserción que se realiza o aprueba hay una responsabilidad implícita con el contenido incluido dentro de dicha proposición. Por eso, el juego de dar y pedir razones solo se da dentro del control de la relación entre las aserciones y responsabilidades.

## Controlador de puntuación

Gran parte de la importancia de la perspectiva que esta ponencia propone —a partir de Brandom—, es la de la responsabilidad que se asume o atribuye al hacer explícito un contenido. Esto permitió en otro lugar (Ruiz, 2017), describir las personas gramaticales en términos de atribución de compromiso a tal o cual individuo, evitando el problema ontológico que siempre ha acosado a la individualidad. Pero, ¿cómo se hace explícita la asunción o la atribución de un contenido? Y asumiendo que un controlador de puntuación debe moverse dualmente, es decir, debe atribuir tanto como asumir, ¿cómo se distingue entre los contenidos que asume y los que atribuye?

Gran parte de la filosofía analítica en las últimas décadas<sup>2</sup> se ha apropiado de dos diferentes tipos de adscripciones (o actitudes) proposicionales: *de dicto* y *de re*. Y como su nombre lo indica, una de ellas se centra en lo dicho y la otra en lo que es, o como son las cosas. Específicamente, las atribuciones *de re* pueden entenderse en términos compromisorios: la manera en la que este asume que es el mundo —la asunción de qué es el caso, para hablar en términos tractianos— es la que determina la estructura *de re*.

Nótese que solo se ha hablado de atribuciones *de re* y *de dicto*. Esto es así, en parte, debido a que el controlador de puntuación siempre juzga la corrección de algún enunciadore. Así, el enunciadore profiere:

“Wittgenstein era amigo de Popper”

de la que el controlador puede atribuir *de dicto*

“S cree que Wittgenstein era amigo de Popper”

Sin asumir de ninguna manera el contenido de lo atribuido. Por eso, es relevante la atribución *de re*, porque en ella se da cuenta tanto de lo asumido, como de lo atribuido:

“S cree de aquel que amenazó con un atizador a Popper, que este y aquel eran amigos”

La última adscripción da cuenta de la importancia de tres cosas fundamentales:

1. La utilización de la anáfora vuelve a aparecer, de manera que se preserve la inteligibilidad del compromiso y que se preserve la verdad de este.

2 Ernest Sosa, “Propositional attitudes *De dicto* and *De re*”, *Journal of Philosophy*, 67, (1970): 883-896; David Lewis, “Attitudes *De dicto* and *De re*”, *Philosophical review*, 88, (1979): 513-543; Nathan Salmon, “Is *De re* belief reducible to *De dicto*?”, *Canadian journal of Philosophy*, 27, (1997): 85-110; Emar Maier, “Presupposing acquaintance: A unified semantics for *de dicto*, *de re* and *de se* belief reports”, *Linguistics and Philosophy*, 32, 5, (2009): 429-474; entre otros.



De nuevo, su operación es intralingüística y no denota nada en el mundo. Lo que sí hace es vincularse a un designador rígido que le hereda su fuerza significativa.

2. La intencionalidad es crítica para entender las correcciones. En el ejemplo, S podía no saber que “Wittgenstein amenazó con un atizador a Popper” por lo que el juicio de identidad no trivial “Wittgenstein amenazó con un atizador a Popper” no hacía parte de sus compromisos colaterales, es decir, de los compromisos que, para S, acompañan determinada aserción.

3. El compromiso asumido está demarcado por la cláusula *de*. Se puede decir del controlador anterior que asume el compromiso con “Wittgenstein amenazó con un atizador a Popper”, lo que lo obliga a asumir “cualquiera que amenace con un atizador a alguien no puede ser su amigo, por lo tanto, Wittgenstein no era amigo de Popper” (compromisos colaterales) por lo que, para él, el enunciado no puede ser correcto. Nótese que la cuantificación entimemática de la corrección se vincula con la incompatibilidad de dos contenidos: “amenazar con...” y “ser amigo de...”. Es en virtud de dicha incompatibilidad que puede generarse la cuantificación “cualquiera...”.

Pero, en el juego de dar y pedir razones, el enunciador puede tornarse controlador y hacer explícito su asunción y atribución de la siguiente manera:

“Popper creyó falsamente que Wittgenstein lo había amenazado”

en la que la asunción queda explícita sin recurrir a la cláusula “... de...”. Esto no debe generar sorpresa alguna ya que, por economía de lenguaje, “... de manera falsa que...” es *intencionalmente idéntico* a “falsamente”.

Con este nuevo compromiso colateral se deslegitima la asunción inicial del controlador, pero por su misma condición colateral no afecta a la conclusión principal, a saber, “ser amigo de”. Pero puede generarse una nueva proposición compleja de manera que:

“S, que cree del autor de *Búsqueda sin término*, que creyó falsamente que Wittgenstein lo amenazó con un atizador, y del autor de *Sobre la certeza*, que este es amigo de aquel”.

En la que pueden seguirse cada uno de los compromisos atribuidos y asumidos en virtud de las cláusulas ‘*de*’ y ‘*que*’ que se mueven en la proposición de manera anafórica apoyada por identidades intencionalmente significativas.

Con todo esto, tenemos que cada controlador de puntuación relaciona triangularmente sus compromisos asumidos con sus respectivos apoyos colaterales con los compromisos y apoyos colaterales del enunciador al que enjuicia.

Esta es la estructura doble-perspectívica preeminente intersubjetiva que Brandom desarrolla para describir la práctica discursiva, que da cuenta de la pluralidad implícita en el lenguaje. Para resaltar esta idea es pertinente retomar dos aspectos de esta estructura: los compromisos colaterales de cada persona son únicos, y le permiten comprometerse (*undertake*) o simplemente asumir (*assume*) un contenido particular y las inferencias que de él se siguen; pero también hay que tener claro que esta estructura comparte la tesis fuerte de Putnam (1975) sobre el externalismo semántico<sup>3</sup>: “«meanings» just ain’t in the head!” (p. 144). Por eso, los contenidos particulares que cada persona mantiene y por los cuales lleva el control de puntuación, pueden ser a su vez reconocidos como válidos o no por el controlador de puntuación.

Pero, ¿cómo pasar de esta estructura intersubjetiva a una comunidad donde puedan enmarcarse prácticas políticas?

## Comunidad lingüística

Hasta ahora solo se ha tenido en cuenta dos jugadores en la realización de prácticas lingüísticas. Y evidentemente no se necesitan más para la realización de un acto de habla *particular*. Pero ¿qué hay de la institución de una práctica

3 Sería insensato llevar esta conclusión compartida hasta las últimas consecuencias. Sin embargo, no es la intención de este escrito mostrar esta divergencia. Es mejor decir que, para Brandom, no están en la cabeza porque surgen de las prácticas.

lingüística? Si se ha instituido una cierta práctica, existe una comunidad de practicantes, que dan y piden razones. Por tanto, si enunciador y controlador son los jugadores, tiene que existir una comunidad, una federación de jugadores que participen activamente en el desarrollo del juego, de sus reglas y más importante aún, de sus criterios de corrección y que sirvan de telón de fondo, de sustento respecto a la legitimidad, compromiso y autoridad implicados en la práctica asertiva. Por lo tanto, la pregunta es: ¿qué se necesita para instituir una comunidad lingüística que dé y pida razones?

La clave para responder esta pregunta reside en la noción de interpretación triangular tomado de Davidson (1992): la metáfora interpretativa que presenta el autor surge por la posibilidad de juicios de observación, y su articulación dentro del campo de las razones. De lo que se trata ahora es de la inteligibilidad de las reglas. Por lo tanto, ahora se trata de dilucidar las condiciones para una institución de una comunidad que permita autoridad y experticia por medio del establecimiento de normas prácticas. Esta tarea implica la utilización de un lenguaje de segundo nivel que permita hablar sobre la manera que hablamos: el vocabulario lógico.

Pues, ¿qué define al vocabulario lógico? Hacer explícitas las reglas que rigen las normas prácticas de aplicación del lenguaje. Este es, si se quiere, una de las más importantes intuiciones de la semántica inferencial que propone Brandom. Al reemplazar la fundamentación representacional por una determinación pragmática, la lógica no es la base del lenguaje ordinario sino la explicitación de este:

En la noción de expresión —de hacer proposicionalmente explícito— se pueden destacar dos niveles diferentes. El primero corresponde al enfoque pragmatista de la intencionalidad, que debe dar cuenta de aquellas prácticas que, en última instancia, confieren un contenido explícitamente *proposicional* a los estados, actitudes y actuaciones que desempeñan papeles apropiados en dichas prácticas. Se trata de una explicación de las prácticas implícitamente normativas en virtud de la cual se puede hacer explícito cualquier hecho como el contenido de una posible afirmación o creencia *de que p* (Brandom, 2005, p. 138).

El segundo nivel no corresponde a afirmaciones corrientes sino a la formulación de reglas o principios. [...] Es preciso explicar qué significa hacer explícito *diciendo o pensando* algo que de otro modo solo queda implícito en lo que se *hace*. A este nivel, el modo implícitamente apropiado del actuar práctico, que permite hacer afirmaciones proposicionales explícitas, se hace a su vez explícito en forma de reglas o principios (Brandom, 2005, p. 139).

Por lo tanto, si lo que se quiere es interpretar la acción de hacer explícito un contenido enunciable, se deben tomar tres líneas diferentes: 1) la de un controlador respecto al acto proposicional explícito (de su comunicación con S), 2) la del aprendiz (piénsese en el caso del infante) u otro controlador —si lo que se quiere es una revisión de la práctica— al acto proposicional explícito (de la manera en que  $C_1$  se comunica con S) y 3) la línea entre controladores, o entre controlador y aprendiz que viene determinada por la posibilidad sustitutiva de la regla<sup>4</sup> (entre  $C_1$  y  $C_2$ ).

No solo es necesario tener presente la actitud enjuiciada, sino la manera de enjuiciar de *mínimo* dos controladores de puntuación más. La intuición de Dretske (cf. Brandom, 2005, p. 612) sobre la intersección de los flujos de información aplica para este caso. La razón para esto es la diferencia intencional de apoyos colaterales que determinan la sustituibilidad de una regla por otra. Así se asegura la aplicación de la regla de corrección de manera efectiva en cada caso particular sin recaer en un relativismo solipsista: la corrección no depende de la aplicación concreta de un controlador, sino que se instituye socialmente de manera que cada miembro de la comunidad lingüística pueda dar cuenta de dicha regla, se haga responsable de ella; la encuentre como vinculante.

Retomando la pregunta inicial, se necesitan tres cosas fundamentalmente para instituir una comunidad lingüística que dé y pida razones. Un acto de hacer explícito (es decir, un enunciador que dé razones) y dos controladores

<sup>4</sup> Si nos atenemos rigurosamente a la terminología que expone Brandom en *Hacerlo explícito*, deberíamos decir que, en el caso original del infante, lo que se hace es una sustitución práctica de la norma; mientras que, en la revisión de la práctica lingüística, de lo que se trata es de la sustitución semántica de la regla.

de puntuación que interpreten convergentemente dicho acto (que instituyan la validez de una respuesta que puede ser novedosa). Por tanto, se podría decir, no hay una comunidad de menos de tres individuos ( $S$ ,  $C_1$  y  $C_2$ ). Sobre ello habla la existencia de tres personas gramaticales básicas: si un lenguaje posee las herramientas expresivas suficientes para hacer explícitas las reglas que rigen sus prácticas normativas, debe existir operadores anafóricos que atribuyan (*de re*) el contenido hacia tres polos diferentes.

Pero es pertinente indicar que es imposible que se haga algo explícito sin que antes esté implícito. Por lo tanto, la institución de una comunidad capaz de prácticas asertoriales es un desarrollo comportamental necesario para un número suficiente de aserciones en las que los participantes de dicha comunidad encuentren los patrones comunes de su actividad de modo que instituyan una práctica comunicacional en la que los contenidos son justificados respecto a su compromiso o legitimación por medio de razones. A partir de esto, puede decirse que “enunciar un hecho institucional —tal como prometer— es ya invocar las reglas constitutivas de dicha institución. Pero esas reglas son tales, que comprometerme a mí mismo con el punto de vista de que Juan ha hecho una promesa incluye comprometerme a mí mismo con lo que él debe hacer” (Searle, 2015, p. 190).

### Agonismo, legitimidad y acción política

Una comunidad que genere instituciones a partir de dichas prácticas (dando y pidiendo razones) puede perfectamente instituir una práctica democrática. No en el sentido técnico del concepto de democracia sino en su carácter agonial, que bien ha sido desarrollado por Thomas Fossen (2011). En opinión del autor, si la práctica lingüística que desarrolla Brandom se entiende apropiadamente, se puede dar cuenta de la democracia como un juego de dar y pedir razones en la que se busca la postura que más sentido tenga a raíz de los compromisos y legitimaciones que una comunidad encuentre como vinculantes.

Para Fossen (2011), lo importante no es solamente que dicha práctica social sea plural y perspectívica. Es la radicalidad de esta pluralidad la que la hace importante: no existe un punto arquimédeo sobre el cual una postura

tenga prioridad sobre la otra. Esto implica que siempre está en juego la prioridad de alguna y siempre existe la posibilidad que se den o se pidan razones respecto a ella.

Esto lleva a Fossen (2013) a proponer una nueva manera de entender la legitimidad basada en la práctica de tomar algo como legítimo: una postura de agentes políticos que, en las prácticas donde surge la pregunta por la legitimidad, se resuelve de la siguiente manera: “*by asking what one does in taking authority to be legitimate, rather than what it means for authority to be legitimate*” (p. 432).

Sin embargo, como lo evidencian las críticas que a esta propuesta hacen Erman y Möller (2014), esta redefinición del concepto de legitimidad no altera en nada las nociones fuertes que la teoría política tiene de la normatividad de dicho concepto:

The congeniality of Fossen’s account to virtually all normative theories of legitimacy raises the question of why embracing it would lead to new normative theories. [...] If Brandom is right, we already, all of us, confer meaning through these score-keeping and stance-taking practices. So, when Fossen discusses how important various forms of contestations are for disputing entitlement to authority, and points to the many forms they may take in politics—political ridicule, marching in protest, desecration of public symbols, and so on (pp. 438–41)—he is making explicit how all competent linguistic practitioners learn and develop their skill with political terms. And since this is what all of us already do in practice, in what way does pointing it out change our (normative) account of what makes an order legitimate?

Para rescatar la fértil idea de Fossen es necesario acudir a la concepción que de legitimidad tiene Bernard Williams (2012). Para este autor, un estado es legítimo si satisface una demanda de legitimación básica (DLB): “Satisfacer la DLB puede ser igualado con que haya una solución «aceptable» al primer asunto político”<sup>5</sup> (28). Simplemente, los estados deben justificar, ante cada sujeto, su autoridad para ejercer coerción. No es un asunto moral, sino, los

5 El primer asunto político, para Williams (2012), es, en términos hobbesianos, la salida del estado de naturaleza (27).

aspectos cognitivos de la autoridad (Entzauberung en términos weberianos): “A coacciona a B y sostiene que B se equivocaría si se desquitara [...]. Al hacer esto, A sostiene que sus acciones trascienden las condiciones de guerra, y esto da lugar a una exigencia de justificación de lo que A hace. Cuando A es el estado, estas pretensiones constituyen su deseo de autoridad sobre B” (Williams, 2012, p. 31).

En esta medida, la DLB depende de condiciones cognitivas particulares de una comunidad que encuentra sentido en las justificaciones de sus autoridades. Y, en la medida en que la DLB se satisface si ciertas justificaciones tienen sentido (TS) (Williams, 2012, p. 37), se ata al marco de creencias que se hacen explícitas por medio del juego de dar y pedir razones.

De ahí se sigue que los diferentes tipos de legitimidad que puedan surgir en diferentes comunidades, son posibles gracias a las prácticas discursivas de dar y pedir razones. Esto permite que la legitimidad misma sea un asunto evaluable en términos de control de puntuación bajo la estructura doble-perspectíca desarrollada anteriormente. Por eso, una organización política puede ser legítima en virtud de una comunidad particular, pero no vista desde fuera.

Otra consecuencia importante de este enfoque es que permite establecer un itinerario normativo para la legitimidad de una comunidad que renueva su DLB<sup>6</sup>. Esto ayuda a ver cómo puede superarse “el carácter mítico de las legitimaciones” de “arreglos jerárquicos tradicionales” (Williams, 2012, p. 40). Pero también cómo pueden surgir incompatibilidades dentro de un mismo estado, donde hay discrepancias sobre el sentido de las justificaciones de la DLB y, en último término, de la legitimidad de una (o de la) autoridad y así establecer una ruta normativa sobre qué se debe hacer para solucionar el primer asunto político (en la medida en que la discrepancia dentro de un mismo estado pone en duda la resolución de este).

6 Habría que resaltar que el primer asunto político no se resuelve y ya. Siempre está en constante renovación y puede verse afectado por factores diversos. Esto obliga a concebir la DLB de manera dinámica tal como concibió Fossen el carácter agonista de la democracia.

## Conclusiones

¿Por qué debo obedecer? Que puede ser reformulada como ¿por qué debería encontrar vinculante una autoridad? Y en último término ¿por qué una acción, e incluso una organización es legítima? La respuesta que se ha propuesto con Williams es porque tiene sentido que lo sea. Esta demanda de sentido es la que traza el itinerario de la acción política. No solo en términos de qué se sigue de que las cosas sean así (de que tal o cual cosa sea legítima) sino también por qué una autoridad debería seguir siendo legítima o no — por ejemplo, cuando se hace explícito algún carácter mitológico del sentido que una comunidad le da a tal autoridad—.

La propuesta que se ha presentado se enmarca dentro del pragmatismo social. Tiene la ventaja de priorizar las prácticas como base de lo que hacemos. Pero priorizarlas no quiere decir establecerlas como fundamento último. Simplemente es, se espera, más conveniente, en tanto que es más fácil encontrar las consecuencias aplicables de la teoría. Por eso queda abierta la posibilidad de estudios de caso que prueben o desapruében la pertinencia de la elaboración que se ha realizado.

Mientras no se desapruébe, puede seguir considerándose la práctica de dar y pedir razones como una herramienta válida y fructífera para dilucidar la democracia y su itinerario.

## Referencias

- Brandom, R. B. (2005). *Hacerlo explícito: razonamiento, representación y compromiso discursivo* (Ackermann & Roselló, trad.). Barcelona: Herder.
- Davidson, D. (1992). The Second Person. *Midwest Studies in Philosophy*, 17(1), 255-267.
- Ervan, E., & Möller, N. (2014). Debate: Brandom and Political Philosophy. *Journal of Political Philosophy*, 22, 486-498. DOI: 10.1111/jopp.12039
- Fossen, T. (2011). Politicizing Brandom's Pragmatism: Normativity and the Agonal Character of Social Practice. *European Journal of Philosophy*, 22, 371-395.

- Fossen, T. (2013), Taking Stances, Contesting Commitments. *Journal of Political Philosophy*, 21 (4), 426-450.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131-193.
- Ruiz, S. (2017). *Dar y pedir razones: fundamento de la estructura conceptual humana*. (Tesis de pregrado). Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
- Searle, J. R. (2015). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. (V. Valdés, trad.). Madrid: Cátedra.
- Sellars, W. (1954, July). Some reflections on language games. *Philosophy of Science*, 21(3), 204-228.
- Williams, B. (2012). *En el principio era la acción: realismo y moralismo en el argumento político* (A. García, trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

## Una ontología política en la biopolítica de Giorgio Agamben. Marcos comprensivos

STEVEN SILVA SALAZAR  
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Si logramos comprender la filosofía agambeniana como una *fábrica de paradigmas*, es porque su genialidad, creatividad y novedad se juega y se encuentra en la manera en que estos emergen, se articulan y hacen inteligible una situación, que no es nueva ni exclusiva, sino que a manera de ejemplo, hace que desde un elemento particular se puedan comprender toda una serie de particulares que pertenecen al mismo género. Por ejemplo, la *sacralidad del homo sacer* (Agamben, 1998) que pertenece concreta y particularmente a esa figura oscura del derecho romano arcaico, que a su vez, es una figura límite y en tanto tal un ejemplo paradigmático; no se limita a una mera aplicación unívoca, sino que reaparece de modo distinto en diferentes situaciones, por ejemplo: en los derechos humanos y la comprensión de la vida como sagrada (Agamben, 2009). Esta situación —que nos indica por qué un paradigma puede ser a la vez un *arcano*; eso que reaparece de modo diferente en la contemporaneidad— tendremos oportunidad de explicarla más adelante, por ahora, es de interés mostrar como la filosofía del italiano ha articulado diferentes paradigmas, los cuales, si los logramos comprender en su contenido y en su estructura funcional dentro del andamiaje conceptual, nos harán clara la biopolítica de este autor, y sobre todo, la superación de esta que es *la política que viene*.

Los paradigmas centrales de este proyecto se pueden identificar y modular en relación al *Homo Sacer*, la sacralidad de la vida, el cuerpo soberano y el bando, el estado de excepción —cuyo origen se articula con la

institución del derecho romano arcaico *Iustitium*—y terminan con el campo de concentración como el *paradigma biopolítico de nuestro tiempo*. En este orden de ideas, podemos iniciar una interpretación del *homo sacer*, bajo la óptica de su ambivalencia constitutiva, es decir, en el carácter sagrado de su vida. Lo podemos volver a decir en estos términos: el hombre sagrado es aquel a quien se puede matar, sin cometer homicidio, pero no se puede sacrificar (Agamben, 1998). Algunos estudiosos han querido evidenciar en esta figura el origen —o por lo menos la más antigua— de las penas del derecho criminal romano, pues aquel hombre sagrado que ha sido juzgado por el pueblo se reconoce como un hombre malo e impuro. La sacralidad, al parecer, tiene su origen en el haber sido consagrado a los dioses infernales; lo que equivale a decir dos cosas: que es impuro pero está consagrado. La pregunta ¿qué tipo de vida es esta?, es ahora absolutamente válida, pues la *sacratio* de este nuevo hombre, producto del influjo de una ley sobre su vida, nos hace pensar que nos encontramos ante un concepto límite que evidencia el vínculo inseparable entre derecho y religión, que funda la estructura política originaria en su indistinción entre lo sagrado y lo profano.

La *sacratio* tiene en su estructura constitutiva la conjunción de dos elementos: la impunidad (de matar) y la exclusión (del sacrificio); lo que nos hace pensar en una verdadera excepción en sentido técnico. El *homo sacer* es producto de una ‘condena’ que tiene la apariencia de una pena capital, lo que en el derecho romano arcaico no es una pena de muerte en el sentido estricto, sino un ritual de purificación. Si el *homo sacer* fuera sacrificado, se purificaría, por eso su impedimento. De esta premisa se sigue entonces que en él se da una doble excepción: del derecho romano y del derecho divino. Como tendremos oportunidad de ver más adelante, en la excepción soberana una ley se excluye solo a condición de ser una exclusión-inclusiva, el *homo sacer* pertenece a los dioses pero, de forma insacrificable, y al mismo tiempo está incluido en la comunidad, en la constante exposición a muerte. Esta *vida* que ha sido atravesada por dispositivos jurídicos y religiosos es aquella insacrificable y sin embargo, puede dársele muerte sin cometer delito.

La *vida* que ahora se ha convertido en sagrada, tiene dos firmas que permitirían comprenderla mejor, a saber: 1) que es un paradigma de la excepción, y 2) que se encuentra en medio del *bando* soberano. Lo primero, está sujeto a que el carácter de sacralidad solo se puede imponer

por una decisión soberana, aquella en donde radica la potestad de esta; y lo segundo, porque la sacralidad es también una pura potencia negativa, o sea, esa potencia que fortuitamente tiene la ley de mantenerse en su propia privación, es decir, de aplicarse solo a condición de desaplicarse (Agamben, 2003 a, b). Esta vida que ha sido puesta en *bando* no es que quede por fuera de la ley, sino, que es *abandonada* por ella, lo que implica que ha quedado expuesta en aquel umbral en donde constantemente la vida y el derecho, interior y exterior, se confunden y se hacen indiscernibles. El *homo sacer* está *abandonado* toda vez que es ahora *nuda vida*, es decir, una vida de la que no se puede decir si está o no está dentro de los marcos del orden jurídico y está expuesta a merced de cualquier sujeto externo.

La *sacratio* es el resultado de una decisión soberana, toda vez que pone al individuo en esa doble excepción que constituye su nuevo carácter *vital*. En consecuencia, ese *homo sacer* es una figura apresada en el bando soberano, en la medida en que es una exclusión originaria a través de la cual se ha constituido una nueva dimensión *biopolítica*. Ese espacio que constituye lo político, se ha conformado en la doble excepción y en la indistinción de lo profano y de lo religioso, es decir, la indiferencia entre el sacrificio y el homicidio. Lo soberano a este respecto es aquella esfera en donde se puede matar sin que sea un crimen y la imposibilidad del sacrificio, lo que quiere decir que esta vida ha quedado presa del bando soberano (*abandonada*) en una exposición y un abandono. Esa vida es ahora *nuda vida*, que es producto fundamental de la soberanía en tanto que la relación del soberano y del *homo sacer* es paradigmática, toda vez que soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son *homo sacer* (o nuda vida), y *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos los hombres son soberanos (porque cualquiera le puede quitar la vida). El bando soberano expone a la *nuda vida* a la muerte irrestricta e insacrificable, y el *homo sacer* puede ser asesinado sin ninguna implicación jurídica. La *sacralidad* de esta vida es la inscripción originaria de la *nuda vida* en el orden jurídico-político, que surge precisamente en la escisión radical entre las esferas públicas y sagradas (Bios/Zoé) que encuentra su bisagra en el umbral que hace indiscernible la vida expuesta a recibir muerte, pero no sacrificable: excluyéndose entre sí, ambas se constituyen (Lemke, 2011). La vida humana se politiza a condición de su *abandono* a un poder de muerte, por eso, lo originario de todo ejercicio de poder es el lazo que vincula al hombre con la soberanía (o el *bando* soberano), el cual, no es otra cosa que una *déliasion* que implica y produce a la *nuda vida*.

Podemos esbozar entonces, que es la soberanía el elemento político originario solo a condición de producir *vidas sagradas*, y así “la sacralidad es una línea de fuga que sigue presente en la política contemporánea que, como tal, se desplaza hacia regiones cada vez más vastas y oscuras, hasta llegar a coincidir con la misma vida biológica de los ciudadanos” (Agamben, 1998, p. 147). Se siguen entonces la (im)posibilidad de determinar el criterio de quién es o no es un hombre sagrado, pues, todos somos virtualmente *homines sacri*.

La expresión de una vida como *vida sagrada (o nuda vida)*, es posible por la separación que se hace del espacio privado y del espacio público, y sobre todo, por la *máquina del derecho*, que ha fundado para occidente una figura límite, que hace indiscernible el *nomos* y la anomia, la vida y el derecho; produciendo así una forma de vida biopolítica que gira en torno al vacío y hace posible que emerja un nuevo orden en la política occidental, que en realidad, es un *arcanum imperii* de nuestra política contemporánea: el *estado de excepción* (Agamben, 2003).

Siguiendo las teorías político-jurídicas de W. Benjamin (Merchán, 2016) y C. Schmitt (2006), Agamben (1998, 2003a, 2003b, 2012) establece que el estado de excepción ha devenido la regla de la organización jurídico-política de nuestro tiempo, lo que implica que es esto un *paradigma* en tanto tiene su propia conformación genealógica y, desde la particularidad específica del caso de su aplicación, se puede explicar la generalidad de una *guerra civil legal*, que es la situación predominante de nuestro tiempo. No obstante, debemos hacer la salvedad de que al utilizar el concepto *estado de excepción*, de antemano ya se está haciendo una elección teórica. El término, de entrada, pretende dejar claro un conjunto de fenómenos de naturaleza jurídica y política que tienen raigambre en la tradición alemana. El concepto *Ausnahmezustand*, es desconocido en las tradiciones francesas, italianas y norteamericanas; los conceptos que podrían asemejarse son los de *ley marcial* o *poderes de emergencia*, que no son calcos idénticos en la composición formal de cada uno.

En consecuencia, al hablar del estado de excepción, necesariamente se está haciendo una clara y orientada elección teórica en la estrategia del italiano, pues, es de antemano una exposición de la postura filosófica con

respecto al fenómeno tratado, como quedará más claro con el siguiente ejemplo: *estado de sitio* o *ley marcial* expresan una relación insoslayable con la guerra, pues es el origen inmediato de la instauración de cada una de estas instituciones.

Por el contrario, el *estado de excepción* no representa un orden jurídico especial (como una ley marcial que responde a una urgencia específica), sino que es una suspensión de todo ordenamiento jurídico que marca los límites y el umbral del orden jurídico, de donde podemos empezar a concluir que “el estado de excepción no es un derecho especial (como el derecho de guerra [o como la ley marcial]) sino que, en cuanto suspensión del propio orden jurídico, define el umbral o el concepto límite” (Agamben, 2003, p. 28), de ahí su estrecha relación con la soberanía.

Ha sido C. Schmitt quien ha definido al soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción, y aunque esta tesis ha sido ampliamente discutida, no se puede desconocer la proximidad entre estos dos conceptos (Agamben, 2002). El jurista alemán trata a este fenómeno como una cuestión de hecho más que como un problema jurídico, toda vez que el estado de excepción es un punto de desequilibrio entre las esferas del derecho público y de la política, que del mismo modo que la guerra civil, la insurrección y la resistencia, se encuentra en una zona ambigua entre las fronteras de lo jurídico y lo político.

En este orden de ideas, se debe entender que las medidas excepcionales son el resultado de una crisis política, la cual no debe ser solamente entendida dentro del contexto de las esferas constitucionales, jurídicas y hasta políticas, sino que se miden en la relación paradójica de dichas esferas con la ley. Así, la excepción es el dispositivo a través del cual la ley establece sus relaciones con la vida, que está unida y *abandona* al mismo tiempo al orden jurídico, y es precisamente esa relación la que nos hace explícito el significado biopolítico de dicho dispositivo, entendido como la estructura originaria en la cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su propia suspensión.

A la luz de la relación entre la soberanía y la instauración del estado de excepción, surge, en esa lógica de inclusión-exclusión —que es propia de su naturaleza en tanto *arcano*— un tercer término que rompe las

dicotomías que simplifican su comprensión, para ampliar aún más la aporía del establecimiento de este dispositivo biopolítico: la guerra civil. Si nos movemos en la relación dicotómica entre guerra/Estado, y las oponemos de forma categórica, se generaría entonces una zona de inestabilidad con respecto al estado de excepción, que se consideraría la respuesta normal de la autoridad estatal para el estado de guerra. Para hacer inteligible este problema conceptual, pensemos en el siglo xx y su fenómeno paradójico más genuino: la guerra civil legal. Cuando Hitler llegó al poder en 1930, decretó para la protección del Estado y de los ciudadanos, los artículos de la Constitución de Weimar en relación a la libertades civiles, lo cual, solo fue posible invocando el artículo 48 de dicha constitución, que le permitía instaurar el estado de excepción ante una situación de amenaza a la seguridad pública (Agamben, 2003). Dicho decreto nunca fue revocado, lo que quiere decir que todo el régimen nazi fue un estado de excepción que duró doce años, lo que permite entender el totalitarismo como una *guerra civil legal* que posibilita la eliminación física tanto de los enemigos políticos, hasta los ciudadanos civiles, por las razones que se quisieran invocar o la simple imposibilidad de integrarlos al sistema político. Es así, como desde la situación particular de la creación de un estado de excepción permanente, que en algunos casos no tiene que ser declarado de forma oficial, se puede ver cómo la tesis de W. Benjamin (Merchán, 2016), según la cual el estado de excepción ha devenido la norma, incluye, tanto a los Estados totalitarios y a las democracias en el mismo estado de excepción, el cual aplicado de diversos modos, tiende hoy a presentarse como el paradigma de gobierno que domina la política contemporánea<sup>1</sup>.

1 Al respecto, pueden verse los trabajos de Judith Butler, particularmente: *Vida precaria*, en el capítulo 3 *Detención indefinida*. En este trabajo, tras una justa lectura de Agamben, la filósofa norteamericana explica cómo Guantánamo es un estado de excepción permanente, porque a los sujetos ahí recluidos le son suspendidos sus derechos de modo tal que no pueden apelar a un marco jurídico, lo que implica que no tienen derecho a juicio, no hay condena. No quiere decir esto que Auschwitz (el paradigma del estado de excepción) se repita como fenómeno histórico, sino, que su análisis se centra en el carácter arqueológico que entiende al estado de excepción, tanto en Auschwitz como en Guantánamo, como, “paradigmas que tienen como función construir y hacer inteligible en su totalidad un contexto histórico-problemático mucho más amplio” (Agamben, 2009, 9). A este respecto, y como complemento, es interesante la justa defensa que hace Didi-Huberman (Cft. Didi-Huberman, 2012, p 51, 52, 81). sobre la operación de los paradigmas. Desde esta perspectiva, se puede leer la tesis de Benjamin de la que hemos

Siguiendo entonces esta discusión sobre las consecuencias que conlleva el hecho de entender al estado de excepción como el paradigma de gobierno de la política contemporánea, el cual, crea esa zona de indistinción entre la norma y su aplicación efectiva a través de la decisión soberana; nos es posible además ampliar su comprensión llevando la discusión al concepto de *fuerza de ley*, el cual, fue discutido por J. Derrida en 1989 en su conferencia *force de loi, le fondement mystique de l'atorité*. Este concepto, de naturaleza jurídica y de amplia raigambre en el derecho romano, parece implicar que la ley es eficaz y tiene un poder de obligatoriedad insoslayable, el cual, representa además la intangibilidad de la misma ley, tanto ante el soberano como ante el aparato jurídico, pues ninguno puede suspenderla ni modificarla, sino a condición de que la misma ley lo permita. Así entonces, la doctrina moderna de la *ley* tiene como componentes conceptuales la *eficacia* y la *fuerza*. El primer concepto hace relación a todo acto legislativo que produce unos efectos jurídicos; el segundo, es un concepto relativo, pues no se refiere a la ley misma, sino a algunos decretos específicos que tiene potestad de emanar del ejecutivo en algunas situaciones específicas o particulares, por ejemplo, en un estado de excepción.

Para comprender mejor lo anterior, lo podemos leer en los términos que lo pone Derrida e interpreta Agamben:

El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, instrumento dócil, servil y por tanto exterior, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia (Derrida, 1992, p. 139).

Si observamos los análisis de la ley, como “*fuerza de ley*”, debemos atender a su condición de posibilidad: estos son realizables solo si se hace explícito que el elemento fundacional de la ley, entendida como derecho, no es su vigencia en sí misma (por ser ley), ni tampoco su poder de “obligatoriedad”, sino que es *fuerza de ley* en tanto tiene una violencia fundante y fundadora de su autoridad,

hablado lo suficiente en este texto. Claramente es adoptada por Agamben, desarrollada por él mismo y por algunos de sus lectores más atentos.



que escapa a cualquier análisis que se pueda enmarcar en la búsqueda de una respuesta o a una estrategia, sino que es una performatividad que funda la ley en sí misma: eso es el elemento místico de la “fuerza de la ley” (lo que buscaba Derrida). Ahora bien, en la relación entre derecho, ley y derecho como ley, escapa un tercer elemento: la justicia. Esta es precisamente la condición de posibilidad de deconstrucción de la “ley”, toda vez, que en virtud de ella podemos decir que la violencia fundacional es justa o injusta, no por estar observando la ley, sino por su performatividad, operancia y fundación (emergencia).

Así las cosas, a la luz de esta conceptualización de Derrida, es posible re-pensar de una forma novedosa y re-interpretativa el caso límite del paradigma político de nuestro tiempo: el régimen nazi. Cuando en el juicio de Núremberg, Eichmann no cesaba de repetir que ‘las palabras de Führer tienen fuerza-de-ley’, lo que quiere decir es que él mismo es la ley, y sus palabras tienen esa potestad ejecutiva de ser de obligatoriedad inmediata (violencia). Así entonces, desde el punto de vista técnico, lo interesante es la distinción entre la ley y la ‘fuerza-de-ley’. El estado de excepción permite la creación de un espacio en donde la ley está vigente, pero no se aplica, es decir, no tiene fuerza. No obstante, la fuerza de ley está fluctuando entre la autoridad estatal y los nuevos poderes emergentes, donde el nuevo espacio anómico pone en juego la *fuerza-de-ley* que más bien debería ser *fuerza-de-ley*, en tanto la potencia misma de la ley queda desactivada, sin obra. Este elemento, que es una ficción constitutiva de la propia ley, es el operador a través del cual el derecho busca articularse con su propia anomia. El estado de excepción es entonces, una plena apertura a la posibilidad de la indistinción entre la norma y la aplicación de la ley, en donde se exhiben como pura *fuerza-de-ley* (es decir, una ley que se aplica desaplicándose); de donde se sigue que la condición de posibilidad de aplicación de la norma es su propia suspensión, su excepción.

La singularización paradigmática de ese general que es el estado de excepción encuentra su forma ejemplar en el Campo de Concentración.

*The camps in this sense are not only Nazi concentration camps or contemporary deportation centers but rather any space in which “bare life” is systematically produced: “the camp is the space that is opened when the state of exception begins to become the rule” (Lemke, 2011, p. 56). (Énfasis en la cita original).*

Entramos así al paradigma que cerrará esta breve comprensión de lo que hemos denominado —siguiendo al mismo Agamben— la paradigmología: *el campo de concentración*. Parece ser que este se recubre de una importancia capital frente a todos los *otros paradigmas* que pueden encontrarse en el mismo devenir de la política occidental, pues, además de ser el ‘espacio’ donde el estado de excepción se concretiza<sup>2</sup> como la norma de la política de nuestros días, además, *El campo* es paradigma en tanto pone a prueba a todas las éticas contemporáneas que han intentado establecerse como la explicación del *ethos* humano, por lo menos en la modernidad; y no simplificándolo a ello, se le agrega la peculiaridad de ser la fase más elaborada de una etapa de la *máquina antropológica* en donde se produce de forma serial, efectiva y en masa lo in-humano, o en todo caso, lo que podría estar más-allá-de-lo-humano. En consecuencia, nos desplazaremos ahora al texto *Lo que queda de Auschwitz* (Agamben, 2000) para desde ahí, comprender el porqué de la importancia de este paradigma.

El origen de esa práctica de *campos de concentración* tiene diversas maneras y expresiones, como para determinarles un origen unívoco. Lo realmente distintivo es el dispositivo de base que funcionaba como ‘justificación’ o pretexto, ya sea jurídico o político, para su creación y mantenimiento. Podemos, por lo menos, citar dos de estas prácticas de reclusión que fueron previas a los *Lager* nazis: los campos de reclusiones españoles en Cuba; y los ‘concentrations camps’ de los ingleses en la guerra de Sudáfrica, aquellos donde concentraron a los *böers*. En consecuencia, lo distintivo de estos ‘espacios’ artificiales y los *Lager*, es que los primeros tenían claramente una intención colonial, y en tanto tal, se podría pensar —sin ahondar demasiado en el tema— que respondían a prácticas de guerra orientadas a contralar cualquier tipo de insurrección civil. Los campos nazis, por el contrario, permiten ver con mayor claridad que el origen de esos ‘espacios’ son la expresión de algún tipo de anomia que no es producida por el derecho ordinario, ni tampoco es el desarrollo de algún tipo de derecho

<sup>2</sup> Esta es una opinión bastante común y además compartida por muchos de sus estudiosos, hasta algunos de sus críticos. Así lo describe T. Lemke: “In other words, Agamben proposes a significantly new definition of the ‘camp’, one that displaces the traditional definition. The camp, once the epitome and manifestation of the difference between friend and enemy, is turned by Agamben into the “materialization of the state of exception” (Lemke, 2011. 56).

carcelario especial; más bien son la concretización de una ley que se establece en un estado de excepción.

Siguiendo en la argumentación de este trabajo, ya hemos visto que el Régimen Nazi sucedió gracias a la invocación de un decreto de la constitución de Weimar, pero además, la posibilidad de recluir a los no-ciudadanos en estos campos fue la *Schutzhaft*:

Literalmente: custodia protectora, una institución jurídica de derivación prusiana, que los juristas nazis clasifican a veces como una mezcla de policía preventiva, en tanto permitía `poner bajo custodia´ a los individuos independientemente de cualquier contenido relevante en lo penal, únicamente a fines de evitar un peligro para la seguridad del Estado. (Agamben, 1998, p. 66).

Sobre esta base, vemos entonces que tanto el estado de excepción como el campo de concentración, en la Alemania nazi, tuvieron el mismo origen, pues esa *Schutz der persönlichen Freiheit* (protección de la libertad personal) es, irónicamente una protección de la “libertad” que está en cuestión en la *Schutzhaft*. Lo más característico es que esa institución se desprende de forma secuencial del estado de excepción y deviene la regla.

[Así] el campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla. En ese momento, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere un orden especial permanente que, como tal, permanece, sin embargo, constantemente fuera del ordenamiento normal (Agamben, 1998, p. 79).

Para hacer inteligible esta situación, podemos citar el caso de la coincidencia de la elección de Hitler como el canciller del Reich y la creación en Dachau del primer campo de concentración para prisioneros políticos por parte de Heinrich Himmler. Una vez creado es puesto bajo la administración de las SS mediante la *Schutzhaft*, lejos del derecho penal y carcelario, pues nunca tuvo nada que ver con estos. Esto quiere decir que en la Alemania nazi, el campo devenía una realidad permanente, que pese a ser una dislocación de un espacio por fuera la ley, nunca fue ilegal.

## Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-texto.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Madrid: Pre-texto.
- Agamben, G. (2009). *Signatura Rerum*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2003a). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2003b). *The state of Exception - Der Ausnahmezustand*. *The European Graduate School*. Retrieved from <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/the-state-of-exception/>
- Agamben, G. (2012). What is a Paradigm? *The European Graduate School*. Retrieved from <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>
- Derrida J. (1992). Fuerza de Ley. *Doxa: Cuaderno de Filosofía Del Derecho*, (11), 129-191.
- Derrida J. (2010). *La bestia y el soberano* (Vol. 1). Buenos Aires: Manantial.
- Didi-Huberman, G. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada.
- Lemke, T. (2011). *Bio-politics. An Advanced introduction*: New York University Press.
- Merchán, L. (2016). *Walter Benjamin: ¿pesimismo o utopía?* Bogotá: Ediciones USTA
- Schmitt, C. (2006). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza Editorial.

## 6. Memorias, territorios e identidades

**COORDINADOR:**

**DRA. ADRIANA RUIZ GUTIÉRREZ**

*UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA*

¿Cómo podemos rememorar el pasado para crear un tiempo futuro que reconcilie nuestras trágicas diferencias? Las memorias del pasado (lealtad) y el presente (decisión), y el futuro (promesa), se convierten en fuerzas cargadas de porvenir, capaces de afirmar la vida y provocar acciones que permitan imaginar y crear una “historia nueva”. Porque la fuerza de la memoria atraviesa el corazón de la vida ética, mostrando sus profundas contradicciones —aparentemente irresolubles—, y, además, los caminos de reconciliación. Esta es la primera y más auténtica manifestación de la memoria que reconoce las diferencias de un mundo compartido, y, al mismo tiempo, advierte que toda acción de la memoria está destinada a ser resolutive en el espacio común, aunque no definitiva.

A través de la acción, la memoria se introduce subvirtiendo las normalidades y plausibilidades vigentes, haciendo que quien actúe en su nombre recree y construya otro trazo de lo común. La memoria opera, pues, como un movimiento complementario entre la tensión y la reconciliación, esto es, entre lo sabido y lo no-sabido (pasado, presente y futuro) que nos pone de frente ante la realidad exterior y extraña, y ante la inderogabilidad del esfuerzo común por un suelo en común. Este imperativo ético nos permite

generar otras experiencias de alteridad, o mejor aún, de mundo común capaces de evitar el abismo de la repetición. Porque la memoria, no solo conserva vivos los recuerdos del pasado, sino también, la potencia de una vida futura capaz de asimilar y resignificar las interrupciones que amenazan el colapso de lo común.

El logro de este proyecto que podríamos denominar “comunidad” hace parte de toda experiencia de memoria real, concreta y actual que se introduce en la vida común como una potencia y acción política que aumenta nuestro saber, siempre plural e inacabado, de aquello que hemos sido, somos y seremos colectivamente. Ahora: ¿qué podemos hacer para saber y actuar en busca de un tiempo futuro? La memoria se hace narrativa política, a partir de los fragmentos de vida comunitaria que, sin pretender lograr una totalidad acabada y definitiva; absoluta y resolutive de las diferencias, mezclan hechos, personajes, significados y propuestas de conocimiento y acción donde pueda trazarse el tiempo de lo común. Las consecuencias de este desplazamiento a campos más concretos del saber y la realidad son claras: debemos subrayar la voz de aquellos a quienes concierne hablar, y servirnos de ella para extender y multiplicar su funcionamiento. Y porque las experiencias y narrativas son concebidas de manera más cotidianas y próximas, y menos centralizadas y jerarquizadas, más inmediatas y materiales, y menos universales, abstractas y atemporales, es que intentamos saber, vivir y resignificar la experiencia de la memoria, a partir de sus construcciones (narrativas y experiencias) más actuales.

### Ponencias:

- **Proceso de colonización en el sur de Colombia, aproximación interpretativa sobre la resistencia del pueblo pastuso frente a los libertadores de la patria.**  
*Omar Frederikson Tulcán. Universitaria Agustiniense*
- **El papel del deseo en la búsqueda del desaparecido en los relatos de las víctimas de desaparición forzada.**  
*Paula Andrea Pérez Reyes. Universidad de Antioquia*
- **Espaço e Memória: a cidade através da experiência na Literatura.**  
*Ninalcira de Lemos Sampaio. Universidade Federal de Goiás*

## Proceso de colonización en el sur de Colombia. Aproximación interpretativa sobre la resistencia del pueblo pastuso frente a los libertadores de la patria

OMAR FREDERIKSON TULCÁN  
UNIVERSITARIA AGUSTINIANA, BOGOTÁ

### Introducción

Tomando las palabras de Aníbal Quijano en su texto *Poder y derechos humanos*

Lo que sucede es que las medidas y las formas en las cuales está presente cada uno de los tres ingredientes de toda relación de poder —la dominación, explotación y el conflicto— son muy diferentes en cada esfera, en cada nivel y en cada tipo de relación social (2008, p.8).

Es menester hacer un análisis del proceso de colonización en el sur de Colombia, específicamente en la ciudad de Pasto para comprender la resistencia de sus ciudadanos frente al movimiento independentista que buscaba la liberación de la esclavitud española. Para muchos colombianos la actitud de los pastusos no parece lógica. Sin embargo, el pueblo pastuso defiende su postura en la Historia y aún se encuentran artículos en el periódico de la ciudad *Diario del Sur* que evidencian su defensa “Nariño y Pasto no necesitaban independizarse de nadie porque habían logrado una cierta independencia que les permitía vivir tranquilos. Tranquilidad que se terminó con la llegada del movimiento independentista” (Córdoba, 2016).

La ponencia presenta las características del proceso de colonización en Pasto, analiza las relaciones de poder que se generaron en la ciudad para comprender la resistencia que el pueblo pastuso presentó a los próceres de la patria. Resistencia observada con hechos históricos y significativos como el apresamiento del General Antonio Nariño, la batalla de Bomboná, y otros.

### Pasto en tiempos de la Colonia

La palabra Pasto tiene origen indígena y es traducida como la tierra del pueblo, por la constitución silábica pas: familia, grupo o tribu y yo: tierra (Mejía, 1934). Aunque existen controversias frente a su fecha de fundación, al igual que a su fundador<sup>1</sup>, las autoridades colombianas toman la decisión de concebir el 24 de junio de 1537, como la fecha de fundación de La Villa de Pasto. Cabe anotar, que el nombre de San Juan de Pasto y su constitución como ciudad leal se debe al servicio que los habitantes de La Villa de Pasto prestaron al gobierno de España, cuando el militar Álvaro de Oyón<sup>2</sup> se dispuso a atacar a la ciudad de Popayán en el año de 1553.

1 Algunos investigadores evidencian la controversia sobre las fechas y fundadores de la Villa de Pasto, así lo expone Vicente Pérez en la Revista Credencial Historia sobre la ciudad San Juan de Pasto (ed. 226 de 2008), en la que se cita por un lado a Felipe Guaman Poma de Ayala, con las siguientes palabras: “Esta dicha ciudad de Atres (Atris) se fundó en el mismo año y mes y día del papa Paulo y del emperador don Carlos, fue fundado esta dicha ciudad; todos los caballeros y vecinos y soldados son gentes de paz, cristianísimos, gran servidor de Dios y de Su Majestad, son caritativos con los prójimos [...] Estas dichas tres ciudades (Santafé de Bogotá, Popayán y Pasto) lo fundó el dicho capitán Alvarado y Sebastián de Balcázar. Por otro lado, Vicente Pérez, cita a Pedro Cieza de León: “ La Villaviciosa de Pasto, fundó y pobló el capitán Lorenzo de Aldana en nombre de su majestad, siendo el adelantado don Francisco Pizarro su gobernador y capitán de todas estas provincias y reinos del Perú” las dos concepciones sobre la historia de la fundación de Pasto lleva a considerar las fechas de fundación en 1537 por Belalcazar y 1539 por Aldana.

2 Alvaro de Oyón, de nacionalidad española fue un militar que se rebeló contra la autoridad y es descrito por José Rafael Sañudo, en su libro Apuntes sobre la Historia de Pasto de 1984, como un hombre de malas costumbres que acabó con la vida de compañeros de la milicia y que había atacado a Neiva y Timaná.

Este acto de solidaridad por parte del pueblo de Pasto evidencia la fidelidad que tenían hacia el gobierno de España, y es así como el 17 de Junio de 1559 el Rey Felipe II da el título de leal ciudad:

[...] de aquí en adelante perpetuamente la dicha Villa de San Juan de Pasto se llame y titule [...] la muy leal ciudad de San Juan de Pasto y que goce de las preeminencias, prerrogativas e inmunidades que gozan y deben gozar las otras ciudades de las mismas Indias [...] (Sañudo, 1984, p. 43).

En el momento de la Conquista española, la comunidad de Pasto estaba constituida, de forma fragmentada por diferentes tribus, Cieza León describe a Pasto como una provincia compuesta por numerosos indígenas, población de indios naturales significativamente mayor que la de Popayán y Quito. Sin embargo, Cieza León (1984) subvalora a los indios de Pasto y los caracteriza de la siguiente manera:

Las armas que tienen son piedras en las manos y palos a manera de cayados y algunos tienen lanzas mal hechas y pocas [...] Los indios de lustre y principales se tratan algo bien; la demás gente son de ruines cataduras y peores gestos, así ellos como sus mujeres, y muy sucios todos, gente simple y de poca malicia. [...] No tienen creencias ni se les ha visto ídolos [...] (p. 385).

La historia muestra que los pueblos andinos fueron obligados a civilizarse y que sus prácticas y costumbres fueron cambiadas y modificadas de acuerdo a los intereses de los colonizadores, en este sentido los indios de Pasto, como lo expone Gutiérrez (2007, p. 65) fueron obligados a “vincularse a los circuitos mercantiles impuestos por los conquistadores”. La dominación como primer ingrediente de las relaciones de poder, establecida por Quijano, se puede observar en la comunidad de los Pastos, en tanto que, el gobierno Español modifica las costumbres y estructuras dadas en los indígenas, hasta el punto de convertirlos en campesinos indios al servicio de España.

Con la presencia de los extranjeros españoles, el territorio indígena se modifica, tanto en el uso del suelo, como en su territorialidad y pensamiento, debido a factores que tienen que ver con la diferencia de estructura y pensamiento entre la Sociedad Española y la Sociedad India que se manifiesta en: el carácter de la conquista, la legislación Indiana, la Iglesia

que aparece como propietaria, e instrumento mediador entre indígenas, españoles, y africanos (Chamorro, 1996, p. 144).

Aunque la dominación, por lo general, está marcada de violencia y resistencia, en el tiempo de la conquista, la historia no da cuenta de una fuerte resistencia de los habitantes de Pasto frente a las tropas españolas, incluso Gutiérrez (2000) da cuenta de que fueron sometidos con suma facilidad por los conquistadores. La dominación, trae consigo el ingrediente de la explotación, Quijano expone que la lógica de la dominación lleva a la explotación y no puede ser al contrario. En este aspecto, se observan hechos característicos de explotación con los indígenas, por un lado está el cobro del tributo, que consistía en pagar una cuota fija, por parte de los indios a la corona española, la cuota era fijada en oro o en productos mercantiles. Y por otra parte, están los turnos de mita, un servicio obligatorio que ejercían los indígenas relacionados al trabajo de la agricultura, minería, y comercio, en servicio de los intereses conquistadores y que también era considerado como pago al tributo. Sin embargo, pese a la dominación y explotación que se da con la comunidad de Pasto, Gutiérrez expresa:

[...] aún en el momento de la Conquista gozaban de un relativo bienestar, garantizado por la explotación colectiva de unas tierras caracterizadas por su notable productividad, debida a un clima muy propicio y a la fertilidad del suelo, cíclicamente enriquecido por las cenizas de sus abundantes volcanes. A pesar de su primitivismo, la agricultura pastusa se había intensificado y hecho más productiva a la llegada de los invasores, hasta el punto de abastecer con suficiencia a los más de cien mil indígenas que constituían su población originaria. [...] (2000, p. 72).

Con lo anterior, puede evidenciarse que las dinámicas de poder entre los conquistadores y los conquistados dependen del contexto y las particularidades de la región, siendo así que el conflicto (tercer ingrediente de la relación de poder expuesto por Quijano), se presenta en Pasto, con sus propias características. La mayoría de los problemas de los indios de Pasto, se concentraban en las invasiones y despojos de las tierras por parte de extranjeros y propios. De aquí, que las demandas por parte de los indios a la real audiencia de Quito aumentarían, de forma considerable, logrando con ello fallos a su favor. Este hecho es una muestra de la lucha incansable

de los indios de Pasto, quienes buscaban sobrevivir de la mejor manera y tratar de alcanzar la autonomía, exigiendo la protección de las tierras, los cultivos y la disminución en el cobro de tributos.

La posición geográfica de Pasto es uno de los factores principales que posibilitan las diferencias de las dinámicas de poder entre los conquistados y conquistadores, respecto a otras zonas del país. La historia la ubica como una región separada del teatro de los acontecimientos. “La ciudad de Pasto, [...] separada por muchas leguas del teatro de los acontecimientos y por lo mismo ajena a todo peligro [...]” (Ortiz, 1927; 1929, p. 117). Hasta el mismo General Antonio Nariño, vivió en carne propia la aventura de arribar a las tierras de Pasto y en unas cuantas líneas manifiesta:

De Popayán a Pasto hay una distancia de más de cincuenta leguas, y para recorrerlas es preciso atravesar terrenos tan poco gratos que parece que la naturaleza hubiera reunido en esta vasta extensión todo lo antitético que cabe hallar en topografía. Valles profundos y fértiles; sierras altísimas y heladas; ríos caudalosos: horribles despeñaderos; apacibles vegas; variados frutos; climas insalubres; reptiles venenosos; todo parece una amenaza y un halago para el infeliz viajero que se aventura en aquellas soledades (Nariño, 1927; 1929, p. 157).

El difícil acceso y la distancia geográfica lleva a que los habitantes de Pasto busquen su autonomía y autodeterminación, de esta manera se elegían y se designaban funcionarios pertenecientes a la propia región, en cierta forma eran independientes, como se demuestra en el Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto (2014, p. 16) en el que se sostiene que Pasto en la segunda mitad del siglo XVI posee una aristocracia compuesta por pocos encomenderos y citando a Chavez (1983, p. 155) “sin sede episcopal ni asiento de gobernador serían estos encomenderos quienes tomarían en sus manos todos los privilegios, sin oidores que los fiscalicen, sin obispos que intriguen, sin chapetones venidos a más que los miren por encima del hombro”. El Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto (2014, p. 16) concluye diciendo que la comunidad pastusa en tiempos de la independencia “protegía su autonomía y autodeterminación, incomprendida por muchos incluso hoy en día”.

## La resistencia del pueblo pastuso a los próceres de la patria

Pasto, como se observa en el anterior apartado, había logrado un bienestar en su estructura de gobierno, bienestar que puede verse afectado con el movimiento independentista. Las razones de la comunidad de Pasto para resistirse a la independencia, proclamada por los republicanos, no son más ni tampoco menos que las razones que tienen los republicanos para alcanzar la independencia. Razón por la cual, en la ponencia no se trata de hacer un señalamiento al actuar de los pastusos, ni mucho menos criticar la forma como los republicanos asediaron y abatieron a la comunidad de Pasto. Sino más bien, comprender desde la historia las circunstancias y razones que llevan a Pasto a resistirse a la independencia.

Para comprender el actuar de la comunidad de Pasto es oportuno observar que los habitantes tenían unos ideales propios, entre los que se destacan hacer de Pasto una ciudad autónoma e independiente de Quito, a la que estaba subordinada tanto a nivel jurídico como eclesiástico, de aquí que rechace las propuestas de la Junta Gubernativa quiteña, pues consideraba que las propuestas eran falaces y buscaban atentar la autonomía y a integridad territorial. Este hecho, llevó al primer enfrentamiento del ejército republicano y el ejército realista, saliendo este último victorioso en el año de 1809 (Gutiérrez, 2010, p. 148)

La resistencia de Pasto se evidencia entre los años de 1809 hasta 1824, años en los cuales la ciudad se ganó el odio de los republicanos, sin embargo los pastusos defendían sus intereses y no estarían dispuestos a ceder ante las pretensiones independentistas:

La defensa de la autonomía regional y de la autodeterminación de un pueblo que tenía un proyecto de vida en el contexto de la monarquía, no estuvo de acuerdo en el proyecto liberal-republicano al cual combatió con obsesión porque consideraba que el nuevo modelo basado en el nuevo liberalismo trastocaba sus usos y costumbres, su economía, sus posiciones y heredades, sus maneras de ser, y alteraba su organización social, su manera de ver el mundo, su educación, en fin, la tranquilidad y la paz tradicionales (Guerrero & Guerrero, 2011, p. 11).

En lo que respecta a la resistencia del pueblo de Pasto, se evidencia el apresamiento del General Antonio Nariño, en el año de 1814. Para ese entonces Pasto ya había vencido a los ejércitos insurgentes de Quito y Popayán. Sin embargo, el General Nariño preparaba la toma de Pasto, la cual le resultó imposible ya que los habitantes de Pasto, con ayuda de los indios que habitaban los pueblos que circundaban la ciudad, logran derrotar a Nariño, quien fue capturado y deportado a España. Después de la captura de Nariño, en el año de 1815 y 1819 los pastusos tienen una vida tranquila, puesto que la reconquista española toma su lugar y vuelve a tener el control, situación que favoreció a Pasto hasta el punto de volver a retomar los intereses que anhelaban y solicitar a la corona:

- Un colegio real y seminario, siquiera con dos cátedras de filosofía y teología moral.
- La exención del impuesto de alcabala.
- La extinción de los estancos de tabaco y aguardiente.
- El mantenimiento, por cuenta de la Real Hacienda, de las guarniciones militares establecidas para defensa de la ciudad.
- La rebaja del monto del tributo a los indios, en premio a su fidelidad.
- Los honores y condecoraciones que la ciudad y sus vecinos ilustres Merecieran (Gutiérrez, 2000, p. 185). (Representación del Cabildo de Pasto a Don Pablo Morillo, Pasto, 13 de octubre de 1816).

La cita expuesta evidencia una vez más los intereses que pretendían alcanzar los ciudadanos de Pasto, sin embargo la ciudad no lograría dichas aspiraciones y más tarde entre los años de 1819 a 1824 se presentan duras batallas que obligarían a Pasto a ceder ante los republicanos, la Batalla de Bomboná en 1822 y la muerte de su máximo representante: Agustín Agualongo en 1824, son muestras de la incesante lucha de los pastos por lograr sus intereses y de no renunciar a sus ideales.

Para concluir, es oportuno observar que los pastusos tenían sus propios intereses, y que aunque estaban al mando de los españoles habían alcanzado cierto grado de libertad y tranquilidad en su gobierno. De aquí, que el temor de los ciudadanos por perder su autonomía y lo que habían alcanzado hasta antes de la independencia fue una prognosis de lo que sucedería durante y después de la independencia como se evidencia en la siguiente cita:

Durante el proceso republicano, la estructura de propiedad se modifica por la división de la tenencia, las tierras comunales son sometidas a constantes presiones para que se constituyan en propiedad individual. En 1821 se dictó la primera ley que buscaba acabar con los resguardos indígenas, en 1832 y 1834 aparecieron nuevas disposiciones, acaso con buena intención, convertir a los indígenas en ciudadanos con iguales derechos. En la realidad eso llevó a que los indígenas vendieran sus tierras, mal vendidas, y de propietarios que fueron se convirtieron en peones asalariados (Alcaldía de Pasto, Plan de Ordenamiento Territorial, 2014, p. 51).

## Conclusiones

La resistencia de la comunidad de Pasto frente al movimiento independentista no es algo caprichoso y tampoco puede ser visto como algo ingenuo o producto del fanatismo y la religiosidad que caracterizaba a la ciudad. Es importante comprender que había unos intereses de orden comunitario que los ciudadanos pretendían salvaguardar y que con la independencia se estaban amenazando, razón por la cual la resistencia que presenta Pasto se justifica y es entendible, so pena que este hecho marcaría la historia de la ciudad y de sus habitantes quienes fueron señalados como traidores y demás constructos sociales que todavía están presentes en diversas discusiones.

## Referencias

- Alcaldía de Pasto. (2014). *Plan de ordenamiento territorial*. Pasto: Alcaldía de Pasto.
- Córdoba, J. E. (2016). *Pasto y el llamado grito de independencia*. *El Diario del Sur*. Recuperado de <http://diariodelsur.com.co/noticias/opinion/pasto-y-el-llamado-grito-de-independencia-223715>
- Cieza de León, P. (1984). *Crónicas del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chamorro, D. M. (1996). Reflexiones sobre la formación del espacio colonial en Pasto – Siglo XVI. En *Manual de Historia de Pasto, Academia Nariñense de Historia*. Pasto: Graficolor.
- Guerrero, C., & Guerrero, G. L. (2011). *El Honor en Pasto Durante la Independencia, La Defensa de la Santa Causa, Serie: Pensamiento Latinoamericano*. (7). Pasto: Centro de Estudios Latinoamericanos, CEILAT, Universidad de Nariño.

- Gutiérrez, J. (2010). Las guerras de la independencia en Pasto. En T. Juan, *El gran libro del bicentenario*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Gutiérrez, J. (2000). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Mejía y Mejía, J. (1934). *Prehistoria Nariñense*. Pasto: Imprenta de la diosecis.
- Nariño, A. (1927-1929). *Obstáculos para continuar la marcha. Nariño llega al Juanambú*. Boletín de Estudios Históricos
- Ortiz, S. E. (1927-1929). *Participación de Pasto en la dominación de los indios Pijaos*. Boletín de Estudios Históricos.
- Quijano, A. (2008). *Poder y derechos humanos: Instituto pensamiento y cultura en América Latina A.C.*

## El papel del deseo en la búsqueda del desaparecido en los relatos de las víctimas de desaparición forzada

PAULA ANDREA PÉREZ REYES<sup>1</sup>  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

### Introducción

“Quien contempla el exilio es absorbido por él. Podrá hablar del exilio, pero nunca de sí. Quien se limita a contemplar no tiene hambre, no se acuerda de sí, de sus raíces, se ha olvidado de su madre, se limita a buscar información. Le pasó lo más terrible: no desea. El deseo es necesidad de cambiar lo contemplado, para mezclarse, darse. Es solamente así que te conozco, te reconozco, exilio y vos me conocés”  
20-06-1980  
Juan Gelman

Para comenzar, surge como primera inquietud la pregunta por el nacimiento de este poema de Juan Gelman, el cual no solo es parte de su obra literaria, es la narrativa de su experiencia trágica: la desaparición de su hijo y de su nuera embarazada a manos de la dictadura argentina en el año 1976 y el nacimiento

<sup>1</sup> Abogada de la Universidad de Antioquia, Mediadora del Centro de Mediación de la Universidad de Antioquia. Asesora del Consultorio Jurídico Guillermo Peña Alzate. Conciliadora en derecho y asesora del Centro de Conciliación Luis Fernando Vélez Vélez. Estudiante de la Maestría en Filosofía en la línea de Ética de la Universidad Pontificia Bolivariana. con Formación en Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia vinculada al área MARC. Medellín-Colombia. Correo electrónico: paula.perezr@udea.edu.co.



de su nieta en cautiverio. Años después, días de exilio le esperaban y solo le quedaba la posibilidad de denunciar a través de la literatura. Su obra narra los años de incertidumbre en la búsqueda incesante más que de la verdad, de los cuerpos de sus seres queridos cuyo drama sirvió de fuente de creación y de instrumento catalizador para expresar su dolor a través de sus creaciones.

El ejemplo anterior, es una nota introductoria que permite mostrar que de detrás de cada víctima indirecta de desaparición forzada existe un relato que contar, el cual es la historia de su pérdida, de dicha ausencia de aquel que nunca llegó. De aquellas experiencias nace el relato, ya sea a modo de crónica, poema, novela, o sin clasificación: sin importar el género existe una historia; la cual sin duda alguna se suma a la lista de todos aquellos casos sin resolver. La construcción de los relatos de las víctimas es posible a partir del reconocimiento de sus emociones, de la necesidad de recrear lugares, imágenes y rostros con los que se construye el recuerdo, cuyas imágenes hacen parte una experiencia vital que va más allá de una formación literaria y rostros que constituyen el objeto de deseo de cada víctima.

En la travesía de buscar lo invisible, en este caso el rostro de ese desaparecido y darle forma a través de lo narrado, de contar lo sucedido, de denunciar; el sujeto suele encontrarse con una fuerza vital que lo motiva a buscar de forma incesante los caminos que lo lleven a encontrar aquello que solo a través de la palabra pueden conducirlo hacia la construcción de la memoria.

En este caso se considera el concepto de deseo como aquella fuerza vital que lleva a la víctima en busca de aquel que nunca regresó, en aras de encontrar la palabra y poder contar lo que pasó.

## El deseo en la víctima de desaparición forzada

El deseo puede entenderse inicialmente como carencia. Esta pérdida de ese objeto que no se posee, hace de aquellos que lo buscan: seres deseantes. Se acude inicialmente a esta perspectiva del concepto de deseo, pues, este es el deseo incansable de la víctima de desaparición forzada: una ausencia que

lleva a desear al otro, a recrear su rostro pese a su ausencia. Dicha carencia que le deja al que padece esta pérdida una pena, cuyas huellas imborrables se convierten en un sufrimiento que deja marcas imborrables en las vidas de quien lo padece. En los rostros quedan los sentimientos y emociones que se viven y se convierten en recuerdo.

Preguntemonos por un instante qué es una huella. No es otra cosa que un hueco, un surco. De esto podríamos derivar dos consecuencias: la primera es que algo del objeto perdido queda en nosotros como una huella, bajo la forma de las zanjas que hace un punzón en una piedra; la segunda es, precisamente, que para que algo suscite nuestro deseo debe provocarnos una herida en cierto sentido (Carmona Parra, 2002, p. 58).

El objeto de estudio central gira en torno al concepto filosófico de deseo, el cual se concreta en la odisea que emprenden los dolientes de un desaparecido en esa búsqueda de su ser querido. Desde esta perspectiva, este concepto de deseo se identifica con la idea de carencia, ya que el problema en sí se mira en este caso más allá de la ausencia desde la cual aparece el deseo; se concibe aquí como un motivo incesante para no parar de buscar y como una razón para la existencia de la víctima indirecta, quien busca sin cesar y de quien conoce el relato.

Se define el *conatus* como el esfuerzo mediante el cual cada cosa persevera en su ser. A este esfuerzo Spinoza lo llama voluntad, apetito o deseo. Y a éstos los considera como la esencia del hombre. El *conatus* es, entonces, el deseo del hombre de perseverar en su ser, es decir, de afirmar y aumentar su potencia o, lo que es lo mismo, perfeccionar su naturaleza (Rodríguez, 1992, p. 53).

El juego del deseo en la conciencia va más allá de la cosa deseada, en este caso la persona deseosa por encontrar a ese ser querido, tanto así que aquel que desea se esfuerza por alcanzarla, por encontrarla, y es así como se manifiesta el deseo con todos sus matices emocionales. Es entonces el deseo una motivación para la existencia como lo afirma Spinoza en su obra *La Ética* parte III, según el cual el deseo es *conatus*, es decir, potencia o fuerza de existir.

El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos (Spinoza, 2001, p. 206).

En esa definición el deseo se establece como la esencia misma del hombre, es su todo. Sin embargo, la dinámica del deseo tiene en sí mismo una trampa, la historia oculta, un todo inmerso en unas emociones, recuerdos y situaciones, cuya inquietud resulta detrás de su realización. En el encuentro del sujeto consigo mismo y con el otro surge una relación, esta acción dialéctica se constituye como deseo. Lo cual para Hegel (2006) también es un movimiento, este lo realiza la conciencia en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, sobre *La verdad de la certeza de sí mismo*, referente a la *autoconciencia duplicada*:

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia es su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia (Hegel, 2006, p. 113).

En pocas palabras esto significa que la autoconciencia es propiamente el fundamento de la percepción y el entendimiento, los cuales son a su vez actividades de la conciencia, que luego del tránsito de la certeza sensible la elevan al plano de la autoconciencia, donde ella se reconoce a sí misma, dinámica e imparabile, su dinámica dialéctica hace que para la conciencia haya un movimiento imparabile y constante. La percepción y el entendimiento son expresiones de la certeza del ser, que habían sido superados en su saber, en su objeto en cuanto certeza sensible.

La conciencia de sí que es deseo no podrá descubrir la verdad más que en otra conciencia, que sea tan viviente como ella. Sólo cuando encuentra en otra conciencia un eco de su propio deseo puede encontrar en ella su verdad (Palmer, 1977, p. 43).

Este momento de la fenomenología se presenta en el capítulo de la autoconciencia, se menciona con el adjetivo de desventurada porque no encuentra satisfacción en el objeto que conoce y que es de su apetencia,

busca descubrir más allá de lo que conoce elevándose de conciencia a autoconciencia; se habla de deseo, porque este deseo que se refiere a la autoconciencia: es un deseo humano que difiere con el deseo animal, arriesga la vida por la libertad, está dispuesto a todo por ella.

“La autoconciencia aparece tan solo como movimiento hacia sí misma. Su propia esencia —debe devenirle esencialmente—. Dicha movilidad caracteriza lo que podemos denominar como deseo” (Hüni, 2002, p. 90). Este movimiento y acción que se denomina deseo, el cual está presente en la vida de los individuos, pero también encuentra su realización en la medida en que el individuo se encuentra con el otro. Este doble movimiento dividido y dialéctico del deseo cobra fuerza en la medida en la que el sujeto es sometido a ese deseo por el otro, así en *la dialéctica del amo y del esclavo*: “se caracteriza por un doble movimiento: de negatividad porque el deseo se organiza resistente; y movimiento de positividad; porque el deseo, como potencia de la subjetividad, nos ofrece su proyecto de renovación” (Salgado, 1998, p. 198.) Este deseo, en términos hegelianos, se entiende como deseo de reconocimiento; cuya necesidad está presente en las víctimas en la medida que a sus relatos de búsqueda les subyace un deseo de reconocimiento en un doble sentido, por un lado por la memoria de sus seres queridos y por otro lado como sujetos de reparación.

## Los relatos y el deseo de las víctimas

Ahora bien, el deseo de las víctimas, no solo de hallar a sus seres queridos, sino también, de ser reconocidas y reparadas, se concreta en narrativas de la esperanza, la búsqueda y la persistencia. Al respecto, Martha Nussbaum en el texto *Paisajes del pensamiento*, señala el papel de las obras de arte narrativas en el marco de interpretación del deseo, de las emociones, del encuentro con el otro, lo cual permite descubrir los diferentes matices de los relatos, los cuales conducen al lector a explorar más allá de la aparente historia y lo invitan a emprender un viaje hacia el centro del deseo de los personajes, comprendiendo así sus dramas y el sentido de sus anhelos y exigencias. Esta es la inquietante historia no revelada en lo más profundo del inconsciente del sujeto, tal y como lo afirma Carmona Parra a propósito de Lacan: “La verdad del inconsciente del sujeto está estructurada como una obra literaria” (Carmona, 2003, p. 30).

A partir de allí, resulta indispensable tener presente el papel de la filosofía en su quehacer reflexivo y en la búsqueda de respuestas que tienen origen en un problema que ha padecido Colombia durante décadas. Esta mirada social no solo implica un análisis ético, ya que desde el deseo de encontrar al otro se estructura una realidad humana: los relatos que cuentan el drama existencial y subjetivo de no alcanzar la realización de su deseo, el cual radica en la necesidad de la víctima indirecta de desaparición forzada por encontrar a ese ser querido desaparecido.

En cada relato manifiesta un deseo, una utopía que parece irrealizable, cuya fuerza emerge desde el interior del sujeto deseante por alcanzar aquello que se desea, pero que finalmente constituye una falta o una ausencia que lo lesiona dejándole unas huellas, un vacío cuyos síntomas se manifiestan y a pesar de todo se manifiestan a través de la esperanza por buscar y tener, así sea por un momento, a ese ser querido, que constituye su objeto de apetencia.

Este deseo cuenta una historia, el relato de vida de las víctimas que en la odisea por buscar eso que tanto se desea, el sujeto deseante que padece una serie de vivencias, experiencias que tejen en su ser un carácter y sello propio, todo esto se constituye como formación, pues el deseo esconde en sí mismo un relato de vida, una narrativa que da cuenta de los esfuerzos de este sujeto por alcanzar aquello que se desea, finalmente este encuentro es una experiencia viva con la palabra, un relato y una posibilidad del lenguaje.

Más que llenarse de historias, el papel de la memoria busca primero responder la pregunta por los quiénes, para luego preguntarse qué pasó, y así, devolverle la identidad a las víctimas a través de la verdad, para finalmente reconstruir la historia y avanzar. Este es el deseo de todos aquellos que han perdido un ser querido por el drama de la desaparición forzada y un deseo que va más allá de los recuerdos. Es decir, es la cruda realidad de un deseo que teme no llegar nunca a su realización y bajo la desgracia de vivir siempre de nostalgia, de vivir siempre en el ayer, esperando un ser que tal vez nunca llegará.

La desaparición forzada va más allá de ser un simple tema de coyuntura, no es suficiente con echar un vistazo a las normas y ubicar a las víctimas desde lo normativo. Cada gobierno asume una política pública diferente, desde la *Ley de Justicia y paz*, hasta la famosa *Ley de víctimas*

(Ley 1448 del 2011), el mundo jurídico está lleno de vacíos toda vez que los medios que los gobiernos han destinado a la reparación son mínimos para restaurar el drama humano de las desapariciones. Cada víctima lo asume desde su visión del mundo, pero todas llegan al mismo punto, están dispuestas a renunciar a la justicia incluso a cambio de la verdad.

Atrás quedan las almas de los desaparecidos vagando sin descanso hasta ser encontradas y el alma de los vivos enterrada en vida por la incertidumbre. “Ni los procesos de paz, ni las reinserciones, ni la creación de un partido político para canalizar el debate sirvieron para apagar el fuego en los ochenta, en los noventa, en el 2000” (Nieto, 2015, p. 38).

El deseo le permite al pensamiento a través de la memoria devolverle la vida a ese ser querido. Aquí la memoria traza aquellas líneas borradas por el dolor, ese rostro que quiso ser arrancado de la faz de la tierra, pero que nunca podrá ser arrancando del alma y del deseo de quienes todavía lo siguen esperando.

En la memoria de las víctimas de desaparición forzada se cuenta la historia de un deseo que no siempre llegará a su realización; un deseo que para la filosofía es un asunto pendiente y que sigue siendo objeto de discusión. Este concepto cobra gran importancia para la filosofía, pues en el diálogo entre la narrativa y la filosofía, entre el concepto y el relato, es necesario construir un puente: la palabra es el elemento mediador entre lo teórico y lo real; la palabra tiene su fuerza en poder nombrar lo indecible; filosofar por su parte, permite cuestionar la realidad y el mundo dado a través de sus conceptos y el de las víctimas de esta experiencia.

Las obras de arte narrativas son importantes en la medida en que muestran a la persona deseosa de comprender las emociones; pero también son importantes por lo que hacen en la vida emocional. No se limitan a representar esta historia, sino que se introducen en ella. En el cultivo de la propia soledad y del mundo interior, contar cuentos y relatos ocupa un lugar crucial (Nussbaum, 2008, p. 272).

El elemento restaurador de la narrativa le permite al sujeto encontrarse con las versiones de los hechos y poder narrar lo indecible, para otorgarle voz

a esos elementos emocionales que emergen del interior de los sujetos. Aquí cobra valor el papel del arte como una práctica liberadora, como una forma de resistencia a la amnesia social, y a la indiferencia colectiva para darle lugar a la construcción de nuevos escenarios donde deambulan distintas realidades.

Es lo que quiere decir Proust cuando sostiene que ciertas verdades sobre las emociones humanas se transmiten mejor, de un modo verbal y textual, mediante una obra de arte narrativa: solo este tipo de obra mostrará de manera completa y precisa la estructura temporal interrelacionada de los 'pensamientos' emocionales, incluyendo de forma especial las intermitencias del corazón entre reconocimiento y negación de la propia naturaleza necesitada (Nussbaum, 2008, p. 272).

Cada cuerpo sin identificar viene con un pasado a cuestas, y, en su camino, un largo y tormentoso recorrido: carga un pasado, una familia, unos amigos, unos enemigos, un sin fin de historias: la propia, la de los suyos y la de los que lo encontraron. Un sin rostro, un sin vida, no se sabe quién es, ni de dónde viene. Se pueden presumir muchas cosas de él, pensar que se trata de alguien o que se trata de muchas personas al mismo tiempo.

## Conclusiones

Para concluir, se habla de un deseo por encontrar al otro, por reconocer finalmente a los inenunciados, los fantasmas sin rostro, las ánimas benditas, los muertos sin tumba. Ellos reclaman contar la historia, pero lo único que queda es la memoria; un relato del drama humano de no tener rostro, de ser borrado de la tierra de tal modo que nadie le reconoce, pero alguien le busca. Y sus víctimas desean sin cesar encontrar ese cuerpo, pero tal vez nunca lo encontrarán, esa será la sentencia y la incesante desgracia de ser nadie, de ser solo un cuerpo despreciable, con el deseo de ser encontrado, de volver a casa, o al barro o a la tierra de donde fue formado.

Finalmente pensar en el concepto de deseo en este sentido resulta pertinente, toda vez que se hace en el contexto colombiano, teniendo como sustento las narrativas de las víctimas del conflicto armado. De ahí que esta

reflexión, responde a una necesidad que va más allá de la academia en un panorama de postconflicto, en el cual, quedan sin resolver las demandas de las víctimas de desaparición forzada, un panorama en el cual el perdón que se erige a los victimarios no implica el fin y la pérdida del deseo incesante de las víctimas por la búsqueda de sus desaparecidos.

## Referencias

- Carmona, J. A. (2002). *Psicoanálisis y vida cotidiana*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De la Garza, E. (2012). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: Perspectivas actuales*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Gelman, Juan. (2012). *Poesía Reunida*. Barcelona: Seix Barral.
- Hegel, F. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. (M. Jimenez, ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Hüni, H. (2002). La consciencia es deseo (Hegel). *Praxis Filosófica*, 15, 87-95.
- Nieto, P. (2015). *Los escogidos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.
- Rendón, C. E. (2003). *Los clásicos de la filosofía política "Sobre la fundamentación ética del Estado en la filosofía política de Hegel"*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Rodríguez, A. (Octubre de 1992). Cuerpo y deseo en Spinoza. *Praxis filosófica* (03), 183-213.
- Salgado, S. (1998). La definición del deseo como imposibilidad ontológica del sujeto. *Revista de filosofía*, XI (19), 183-213.
- Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Valls, R. (1994). *Del yo a nosotros "Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel"*. Barcelona: PPU.

## 7. Universidad, cultura y fe

### COORDINADORES:

**DR. CARLOS ARBOLEDA MORA**

*UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA*

**DR. DIEGO ALONSO MARULANDA DÍAZ**

*UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA*

Esta mesa temática tiene como enfoque de análisis la relación entre universidad, cultura y democracia a partir de la deconstrucción de los discursos neoliberales a la luz de los valores de formación integral cristiana. Se busca reflexionar sobre los desafíos académicos y profesionales que las universidades iberoamericanas del siglo XX ofrecen a sus nuevas generaciones en un contexto de globalización divergente.

En su tarea educativa y transformadora de la cultura, la universidad se presenta como guía de la formación de las personas, los ciudadanos y los profesionales. Cabe preguntarse si la función educativa de la universidad a la que está llamada, no se encuentra inmersa entre las contradicciones de una sociedad cosmopolita y a su vez de afirmación de las identidades.

Educar para la democracia en un contexto de valores cristianos implica ofrecer alternativas a un mundo dividido por los efectos del mercado, los procesos de subjetivación y racionalización en los que se pone en cuestión la dignidad humana y su modo de relación con lo trascendente.

Avanzar en el diálogo fe-cultura obliga poner en consideración los sufrimientos del hombre contemporáneo a la luz del Evangelio y los derechos humanos. Dicho diálogo supone una actitud de escucha a las ciencias, disciplinas y saberes, así como una apertura a la pluralidad de culturas y sociedades en la que está inmersa la universidad.

### Ponencias:

- **La armonía de la cuaternidad como ética ecológica integral.**  
*Carlos Arboleda Mora. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **¿Hay lugar para la fe en la universidad de hoy? Reflexiones desde la evangelii gaudium.**  
*Hernán Darío Correa González. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **La educación liberal y el modelo de competencias en la universidad. Una mirada a partir de algunas ideas de Benedicto XVI.**  
*Juan Guillermo Delgado Martínez. Universidad Católica de Manizales*
- **¿Qué es el humanismo cristiano?**  
*Catherine Jaillier Castrillón. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **Identidad y sentido de lo humano en la universidad católica.**  
*Diego Marulanda Díaz. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **Avances en inteligencia artificial y su impacto en la sociedad.**  
*Pedro Enrique Ruiz Baquero. Universidad Pontificia Bolivariana*

## La armonía de la cuaternidad como ética ecológica integral

CARLOS ARBOLEDA MORA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

El objetivo de esta ponencia es analizar desde la armonía de la cuaternidad (Dios, hombre, sociedad, naturaleza), la posibilidad de superar la fragmentación de la reflexión y de la acción, propiciando una nueva forma de acción social integral, ecuménica y dialogante.

La propuesta de la ecología integral es una recuperación de un deseo histórico de lograr la armonía de la cuaternidad: hombre, sociedad, ambiente y sentido. La propuesta del Papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'* (2015), recoge ese deseo, expresado por demás en varios autores y culturas, de que si no hay armonía entre la naturaleza, el hombre, la sociedad y el sentido, no habrá paz en el mundo. Esa armonía de la cuaternidad queda en palabras poéticas si no hay los medios, acciones y mecanismos de justicia, participación ciudadana, colaboración interreligiosa, políticas globales y locales, que hagan realidad el paso de la poesía a la realidad.

Las religiones aportan creando una red de culturas y actitudes al servicio de la armonía de la cuaternidad si son capaces de tener una actitud receptiva y no proselitista o institucional, frente a las otras religiones, a la cultura democrática y al reconocimiento de la diversidad. Los integrismos y fundamentalismos religiosos buscando la seguridad conceptual, producen nuevos conflictos. La educación contemporánea es parte esencial de esa cultura de la armonía de la cuaternidad formando personas abiertas, críticas, constructivas y solidarias. Mirando la realidad actual del problema

ecológico se va percibiendo que el mundo se va dividiendo en dos grupos, los liberales y los fundamentalistas. Los primeros asumen el canon capitalista, individualista, de libre mercado y de consumo, con la confianza puesta en el desarrollo científico y técnico, sin importar los costos ecológicos. Estos serían los depredadores ecológicos. Los segundos buscan seguridad en comportamientos y actitudes de cierta época pasada a la que miran como edad de oro, defendiendo una defensa a ultranza del orden de la naturaleza. Acá se reúnen los eco-fundamentalistas que opinan que nada natural se debe cambiar o destruir, o la llamada Nueva Derecha norteamericana que critica con fiereza la encíclica.

### La Encíclica *Laudato Si'*

La *Encíclica Laudato Si'* del Papa Francisco hace una propuesta que no es nueva pero tampoco fundamentalista en la relación con la naturaleza. No es nueva pues sus bases ancestrales se encuentran en la historia de la humanidad y la teología del cristianismo, y también en las propuestas de autores del siglo xx tales como Chardin, Guattari, Thomas Berry, Leonardo Boff, Sean Esbjorn-Hargens y Michael Zimmerman, y hay lejanas relaciones con la ecología integral de Ken Wilber. Tampoco es fundamentalista la Encíclica, pues se habla del desarrollo pero con sentido humano, transformar sin destruir.

La Encíclica bajo la clave de la armonía de la cuaternidad realizada por una ética integral es la única forma de salvar la donación de Dios, la vida con sentido de cada sujeto, la solidaridad de la comunidad y la integridad de la naturaleza. La armonía de Dios, hombre, comunidad y naturaleza garantiza la supervivencia de los cuatro y el futuro de la misma humanidad en su integralidad. El papa está proponiendo una ecología que supone una persona que siempre necesita de los demás y de la naturaleza. Hay que reconocer que si bien es cierto que la naturaleza fue creada y puesta al servicio del hombre, sin embargo, hay que tratarla con respeto y responsabilidad; la comunidad no es un invento premoderno sino un ambiente ontológico del ser humano, para reproducirse, vivir, perdurar y darle sentido a la vida; Dios no es un invento sino que responde a la dimensión trascendente de la persona y es quien le da sentido al actuar de cada individuo. Si se separan estos cuatro elementos que

están íntimamente unidos, no entenderemos nuestra humanidad y que somos seres en relación incluso con la naturaleza, es decir, el equilibrio entre estos cuatro elementos es el que nos hace más humanos que vivimos en armonía con Dios, con los otros, consigo mismos y con la naturaleza. La concepción teológica que está a la base del documento es: el universo ha sido creado por un Dios trinitario y el hombre fue creado comunitario-político para habitar ese universo como casa común de toda la humanidad.

Cuando se habla de ecología integral se está entendiendo no solo una ética ecológica sino una ética integral que abarca lo que tradicionalmente se entendía como moral personal, moral social y moral familiar, se une lo que había sido fraccionado y separado en la vida de los hombres. Por eso al hablar de ecología integral se supone que habrá compromisos de cambio en todos los órdenes: política, economía, educación, espiritualidad, cultura y comportamientos de cada ser humano en forma relacionada, de tal modo que no se puede ser ético en la vida personal si no se es también en la vida social y ecológica.

## Clave de la Encíclica

El documento tiene como clave lo que llamamos la armonía de la cuaternidad. La cuaternidad (Dios, hombre, mundo y comunidad) está en relación de complementariedad y eso hace posible que exista una ecología integral (Turkson, 2015):

En el corazón del proceso de la conversión y de la esperanza en un futuro renovado, el Papa Francisco pone el concepto de ecología integral en el centro de la encíclica como un paradigma capaz de articular las relaciones fundamentales de la persona con Dios, con él / ella, con otros seres humanos, con la creación.

El concepto de ecología integral como tal no es nuevo pues ya se había usado para referirse a una ecología con trabajo interdisciplinar y colaboración interprofesional para buscar sostenibilidad, preservar la biodiversidad y favorecer la calidad de vida de las personas, basada en la teoría de los sistemas

complejos. Es la propuesta de un pensamiento y una acción integrales con miras a capacitar a la comunidad de profesionales diversos para colaborar e incrementar su efectividad generando respuestas innovadoras a desafíos complejos (Gutiérrez, 2004). Por ejemplo, el Instituto Interamericano de Ecología Integral (INECI) es una institución que promueve la solución de los problemas ambientales complejos del presente a través de la filosofía y metodología de la ecología integral:

El método de la ecología integral se basa en la convicción que tenemos que tomar en cuenta las dimensiones individuales y colectivas externas e internas inherentes de los asuntos planetarios actuales para poder resolver los desafíos locales y globales. Hay numerosos métodos para resolver problemas ambientales y crear desarrollo sostenible: perspectivas filosóficas, espirituales, religiosas, sociales, políticas, culturales, de comportamientos, científicos y psicológicos. Cada uno se enfoca en un componente esencial de la solución, pero sin embargo cada uno actuando aisladamente solo refleja una pieza del conjunto (INECI)

Leonardo Boff viene insistiendo en la ecología integral siendo conscientes de que estamos religados a todo el universo y la naturaleza no marcha por un lado y el hombre por otro. La crisis ecológica no es otra cosa que la pérdida de la religación y la solución es volver a una espiritualidad de sentir, amar y pensar como tierra a ejemplo de San Francisco de Asís. (Boff, 1996, p. 235).. La Encíclica recoge muchos de estos aportes, pero sus ideas no se sitúan en el campo de la ciencia solamente, sino en el de la fenomenología del mundo vivido, la filosofía y la teología, acogiendo los esfuerzos científicos en este campo de la conservación del mundo.

Este concepto es también la declaración de una ética ecológica completa dirigida a todos los seres humanos (el Papa no se dirige solamente a los católicos). Se complementa con otros términos como: ecología ambiental, económica y social, ecología cultural, ecología de la vida cotidiana, la educación y la espiritualidad ecológica, conversión ecológica, ecología humana, ecología social, una ética de la ecología, el bien común, “el movimiento ecológico”, deuda ecológica, valor intrínseco de la naturaleza. Todo el texto supone una descripción de los problemas, una visión cristiana del Evangelio de la creación, unas propuestas de acción y una mística de la

creación. Lo interesante es que la Encíclica coloca la cuaternidad en el centro de la ecología integral como relación de la persona con Dios, con él / ella, con otros seres humanos, con la creación y afirmar que todo está interconectado.

No es difícil averiguar las influencias recibidas por el Papa en esta encíclica. Como se verá hay autores que claramente inciden y son citados. Hay otros que convergen en ideas y que ayudan a la comprensión del texto pero seguramente no fueron considerados explícitamente por el Papa. En el caso de la ecología integral no se puede negar la semejanza del razonamiento con Félix Guattari y su libro *Las tres ecologías* (1996) –mental, medioambiental y social–, y con el texto citado de Leonardo Boff.

Pero también, en la consideración de la armonía de la cuaternidad es indispensable referirse a la construcción y al simbolismo de las catedrales góticas donde, leyéndolas a la luz de Heidegger (Vycinas, 1989, p. 224), se admira la concretización de la cuaternidad hace ya once siglos. Más que una función pedagógica (el templo con pinturas es la Biblia para el pueblo rudo), tiene el templo una función anagógica que conduce a la experiencia de Dios. Cuando una persona se arrodilla en el transepto de una catedral gótica, tiene al frente el santuario que está situado al oriente por donde nace el sol, a sus espaldas la nave por donde entró y donde están las otras personas que comparten el lugar, a su derecha la parte sur que durante el año siempre está recibiendo los rayos del sol, y a su izquierda el norte del transepto que recibe poco sol durante el año.

Esto es lo que ha expresado Heidegger en su planteamiento del cuarteto (*foursome, Geviert* cuadrante, cuaternidad...). El mundo, como dinamismo donde se expresa el verdadero ser del hombre (Ser en el mundo). El *Dasein*, en su último sentido, se muestra como la carrera impetuosa hacia la posibilidad de la imposibilidad. Es posible lo imposible pues la muerte es una posibilidad que se puede superar si se asume como la posibilidad de encontrar al Ser. La vida es un fenómeno dinámico y es el mismo dinamismo. Este dinamismo es el venir del ocultamiento a la revelación, un evento de la verdad. El evento es un acontecimiento en el tiempo pero al mismo tiempo, la conciencia de lo que se es, el ser ahí del Dios que se revela. En ese momento del evento, se entra en uno mismo reuniéndose en la unidad de su autoposición. El hombre, en el evento de la iluminación, de rodillas ante Dios, unifica en sí,

cielo, tierra, Dios y hombres. Los cuatro se unen en un momento revelatorio, donde se supera la división y el hombre vuelve a sí mismo, o el mundo vuelve a sí mismo, el mundo del hombre. El cuarteto tiene el dinamismo de la unificación. No es solo Dios, no es solo tierra, no es solo cielo, no es solo mortales. En la unificación de los cuatro se da un instante de revelación del Dios, revelación que vuelve al ocultamiento y a la dispersión, pero que la eventualidad de otra revelación mantiene en la unidad.

Estar en el mundo es estar en la apertura de Dios. Estar en esta apertura significa vivir en la tierra como mortal, vivir bajo el cielo como esperanza, vivir con los hombres en caridad pero siempre atentos a la revelación de Dios como donación. Los medievales tenían ese sentido de la armonía de la cuaternidad en la vida de cada día. Ese cuarteto es uno o los cuatro son uno. No se trata de dejarlos separados: Dios por un lado y en algunos momentos; la tierra por otro lado y en algunos tiempos; el cielo por encima y en ciertos espacios; mortales al lado pero solo en ciertos casos. Vivir, habitar, residir, es vivir en la unidad del cuarteto. Olvidar uno de los miembros del cuarteto es dejar de ser hombre y perder el mundo. No es una consideración científica de la cuaternidad, que los separa y analiza desde las ciencias exactas actuales, sino ético-poética y, por lo tanto, humana (Heidegger, 1989). De alguna manera, es lo que recuerda la *Laudato si'*: vivir, habitar, recordar, agradecer en la armonía de todo.

## La armonía de la cuaternidad

Esa visión integral de la ecología tiene cuatro exigencias fundamentales, según el Cardenal Turkson: a) un llamado a todos los pueblos a ser protectores del medio ambiente y a comprometerse con el tema; b) el cuidado de la creación es una virtud de derecho propio; c) es necesario cuidar lo que apreciamos y reverenciamos; y d) una nueva solidaridad global que busque el bien común. Se puede considerar que construir la armonía de esa cuaternidad es una de las finalidades del Papa: se vinculan ecológicamente las tres relaciones fundamentales del hombre: con Dios, con el prójimo y con la tierra. Un análisis de las expresiones más utilizadas muestra que la palabra “humano” está 187 veces, la palabra “mundo” 147 veces, la palabra “vida” 137 veces y la palabra “ambiente” 89 veces (Sbardelotto, 2015).



La armonía es la base de la felicidad de la humanidad. Cuando ella se rompe, aparecen los fundamentalismos pues la absolutización de un elemento desequilibra la creación. Esta ecología armónica supone en el fondo que:

- El individuo no es una mónada o una esfera aislada que libremente dispone de su vida y de la de los demás o de la naturaleza, sino que él mismo es interdependiente y necesitado.
- La naturaleza no es un depósito de donde el hombre extrae cosas para disfrutar sin ninguna responsabilidad.
- La comunidad no es un invento premoderno sino un ambiente ontológico del ser humano para reproducirse, vivir feliz, perdurar, y darle sentido a la vida.
- Dios no es un ídolo o una superstición de ciertos grupos sino que responde a una dimensión ontológica del ser humano como sentido del actuar del mismo.

Los números 115 a 136 de la Laudato Si' son básicos para comprender la interconexión y armonía que debe reinar entre todos los elementos y las consecuencias fatales de su separación. Del reconocimiento de la interdependencia, nace el reconocimiento de la humanidad como un don, ser humano es reconocer el don y el don hace a la humanidad más humana. La ruptura de la unidad de los cuatro elementos produce las distorsiones de humanidad pues conduce a fundamentalismos, cuyas formas históricas han sido catastróficas para el mundo. Estos fundamentalismos son:

- Absolutización del individuo, que lleva a los extremos del individualismo tal como se ve en el capitalismo financiero actual que niega la justicia social (fundamentalismo capitalista o de mercado).
- Absolutización de la naturaleza, que lleva al fundamentalismo ecológico y al rechazo de la creatividad humana (fundamentalismo bioecológico).
- Absolutización de la comunidad, que conduce a los colectivismos que niegan la libertad del sujeto (fundamentalismo totalitario).
- Absolutización de lo sagrado de un momento histórico, que produce las teocracias fundamentalistas que suprimen la pluralidad del sentido o los integrismos que se congelan en un determinado momento de la historia (fundamentalismo teocrático).

El remedio para evitar el debacle de sentido humano es precisamente la armonía de los cuatro en forma bella, equitativa y verdadera.

## La mística como lenguaje de la belleza de la creación

La mística vuelve a recuperar su importancia y esto se dice, no solo por la referencia al Cántico de las criaturas de San Francisco de Asís, sino porque en la tradición del cristianismo, se encuentran figuras, por citar solo algunos, como San Basilio, el cual introdujo la idea de una belleza profundamente cristiana que conjuga los conceptos de belleza y bondad en el pensamiento del creador; sus homilías sobre la creación son un auténtico libro de la naturaleza que alaba a la creación dada por Dios y en el cual el hombre tiene como tarea prioritaria, ayudarlo a buscar la perfección (San Basilio, 1796). Para S. Basilio todo el universo parte de Dios. La creación es fundamento del pensamiento ecológico de la Iglesia. Dios impulsa a las criaturas a la vida. Esa creación es armónica: todos los seres se complementan entre ellos formando un cosmos organizado y estructurado. El conjunto del mundo, compuesto de partes disímiles, Dios lo ligó con una ley indestructible en una comunión y armonía, de forma que los seres más distantes unos de otros parecen estar unidos por la simpatía. Contemplando ese orden y armonía en nuestro mundo, San Basilio no cesa de exaltar su belleza por la que se comunica con Dios: ¡Qué hermoso es este orden!

Las criaturas cantan la alabanza de su creador, y enseñan a los hombres el camino y misión a seguir. De esa manera los animales, las plantas, el agua y todo el universo creado busca educar al hombre acerca de quién es su Creador. Para San Basilio como para los padres de la iglesia, la belleza es una cualidad de la creación. En la creación nada sobra y nada falta y dada su finalidad, el mundo es bello. El mundo se manifiesta como una profunda teofanía y de esa manera nos admiramos en su contemplación para encontrar a Dios. Esta visión religiosa de lo creado que nos transmite cualidades divinas a través de los sentidos del alma nos hacen indudablemente encontrar a Dios en la naturaleza. Con intuición profunda, los Padres de la Iglesia han calificado este camino espiritual como *filocalia*, amor a la belleza divina, que es irradiación de la divina bondad. La persona que por el poder del Espíritu

Santo, es conducida progresivamente a la plena configuración con Cristo, refleja en sí misma un rayo de luz inaccesible y en su peregrinar terreno camina hacia la fuente inagotable de luz (Tatarkiewicz, 1990. p. 20).

Aquí se vislumbra esta auténtica ciencia del lugar que habitamos, a través de la cual el hombre de corazón puro puede vislumbrar el “plan divino” y encontrarlo hecho sabiduría. Es entonces cuando la naturaleza se manifiesta como el libro abierto, del que nos habla S. Basilio y que nos permite entender parte de su visión (Venero, 2013). La figura de este San Francisco de Asís fundamenta su mensaje verde en el amor a Dios y en la apreciación de todo lo creado para ver y contemplar lo divino en cada Creatura (LS 1).

Pero son muchos otros los personajes que han encontrado en la naturaleza y su belleza el camino para la contemplación como Dionisio Areopagita, Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura, Teresa de Jesús (Venero, 2013). Este mismo autor, recuerda que la pérdida del interés por lo bello llevó a la decadencia de las vías contemplativas y la teología se fue racionalizando y dualizando.

De esa manera, el Cristianismo se fue enfocando sobre todo en la fe, en las leyes morales y en la vida eterna, prescindiendo cada vez más de la filosofía, la ciencia y la trascendencia para llegar a Dios. Si seguimos en esta línea de pensamiento constatamos apenados que se marcó una línea bien separada entre lo natural y lo sobrenatural, entre la gracia y la naturaleza creada... Se dejó así de lado, aunque no de manera explícita, el sentido de naturaleza como parte de la vida religiosa. Esta distinción implicaría una devaluación del orden natural, al enfocar la salvación en la fuga y desprecio del mundo (*contemptus mundi* – desprecio del mundo) (Venero, 2013, p. 46)

## Conclusiones

Va siendo común hoy entre pensadores, escritores y científicos que hay un orden y una interdependencia entre los cuatro elementos de sentido, sujeto, comunidad y naturaleza. La ruptura de esa armonía es la causa de problemas no solo ecológicos sino también culturales, sociales, económicos. Volver a la armonía es lo que hace posible vivir humanamente.

Frente al daño ya realizado se hace urgente vivir éticamente en la armonía de los cuatro con la garantía de que así se logra la vida feliz: construir, habitar, pensar, recordar y agradecer, sin atender a los llamados frenéticos del consumo, la destrucción, el lujo y, por tanto, la exclusión de muchos seres humanos. Una ética ecológica integral puede ser la respuesta salvadora.

## Referencias

- Berry, T. y Clarke, T. (1997). *Reconciliación con la Tierra. La nueva teología ecológica*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid: Trotta.
- Chardin, T. (2001). *Escritos esenciales* Bilbao: Sal Terrae.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. (LS). Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- Gutiérrez Yurrita, P. J. (2004). El paradigma de la ecología integral en la gestión de los recursos naturales. *Sapere. Universidad Autónoma de Querétaro*. 1(1), 4-13.
- Heidegger, M. (1989). *Construir, habitar, pensar*. Recuperado de [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Heidegger/Heidegger\\_ConstruirHabitarePensar.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Heidegger/Heidegger_ConstruirHabitarePensar.htm)
- San Basilio. (1796). *Homilias de San Basilio Magno*. Madrid: Oficina de D. Plácido Barco. Recuperado de <http://books.google.com.br/books?id=yoGQkHlj68IC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- Tatarkiewicz, W. (1990). *Historia de la estética II. La estética medieval*. Madrid: Akal.
- Turkson, P. (2015). *Laudato Si*. Roma. 18 June 2015. Recuperado de [http://en.radiovaticana.va/news/2015/06/18/cardinal\\_turkson\\_\\_laudato\\_si%E2%80%99\\_inspired\\_by\\_st\\_francis\\_/1152338](http://en.radiovaticana.va/news/2015/06/18/cardinal_turkson__laudato_si%E2%80%99_inspired_by_st_francis_/1152338)
- Venero Sananes, J. (2013). *La ecología en la teología de la Iglesia a partir de la admiración y entendimiento de la belleza en la creación*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín: UPB.
- Vycinas, V. (1989). *Earth and Gods: an introduction to the philosophy of Martin Heidegger*. La Haya: Martinus-Nijhoff.

## ¿Hay lugar para la fe en la universidad de hoy? Reflexiones desde la *evangelii gaudium*

HERNÁN DARÍO CORREA GONZÁLEZ  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

Como marco de nuestra reflexión nos reúne la pregunta por el lugar y misión de las humanidades en la sociedad de los años venideros. Académicamente se debate el estatuto epistemológico de las mismas: ¿son ciencia?, ¿brindan un conocimiento científico de la realidad?, ¿en qué sentido?, ¿cuáles son sus logros?, ¿cuál es su función en relación con los demás saberes?, ¿son realmente necesarias?

Esto mientras asistimos a un triunfo de las ciencias exactas, de la mentalidad y logros del paradigma tecnológico. Un triunfo en gran medida hipotecado ideológicamente al capitalismo neoliberal, hegemónico, que patrocina y a veces fuerza la academia para que gire en torno a los intereses del mercado. Es el momento del saber factible, cuantificable en términos monetarios, bajo la premisa que es el tipo de conocimiento que realmente contribuye al progreso y desarrollo de las sociedades. Así lo sintetiza Ratzinger (2011):

Vivimos en un tiempo de grandes y rápidas transformaciones, que se reflejan también en la vida universitaria: la cultura humanista parece afectada por un deterioro progresivo, mientras se pone el acento en las disciplinas llamadas «productivas», de ámbito tecnológico y económico; hay una tendencia a reducir el horizonte humano al nivel de lo que es mensurable, a eliminar del

saber sistemático y crítico la cuestión fundamental del sentido. (Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la comunidad de la universidad católica del Sagrado Corazón).

Es así como se multiplica el fenómeno de las universidades profesionalizantes, cada vez más centradas en los saberes técnicos, administrativos y contables, con estándares y metodologías propios de las ciencias matemático-científicas. Los alumnos abocados masivamente a este tipo de carreras, las humanidades debilitadas: por un lado, obligadas a presentarse bajo el ropaje de las ciencias exactas (en su lenguaje, metodología, objetivos...) en una suerte de alienación de su naturaleza. Por otro lado, —y a pesar del esfuerzo por encajar en el molde—, cada vez más consideradas como superfluas, sin un propósito real, ya que no ofrecen un producto medible, visible y sobre todo rentable.

Ni qué decir de las apuestas educativas por parte de los estados, y los presupuestos destinados a la investigación, que en la práctica también son influenciados por las exigencias del mercado y la industria, bajo la tutela del sistema económico reinante.

Se trata de un auténtico suicidio por parte de las pretendidas sociedades democráticas. Así lo considera Nussbaum (2011):

Sedientos de dinero, los Estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones del mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitaristas, en lugar de ciudadanos cabales con capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos (p. 20).

Si este es el panorama de las humanidades en la academia, más dramática todavía resulta ser la situación de la teología, —y por ende de la fe—, que, incluso dentro de las humanidades es vista con recelo. Precisamente en el momento en que éstas últimas realizan su mayor esfuerzo por alcanzar los estándares de las ciencias exactas, para lograr ser aceptadas

como conocimiento válido y no terminar relegadas, más incómoda se hace la presencia de la teología entre ellas, como un saber que se ocupa de un objeto mucho más improductivo para el tipo de realidad dictaminado por la razón técnico-científica.

Por lo tanto, a la teología se le impondría un doble esfuerzo: justificar la fe ante las humanidades y también ante las ciencias exactas.

Con lo dicho hemos tratado de poner en contexto nuestra reflexión, que se pregunta particularmente por la fe en la universidad de hoy, tomando como punto de llegada la propuesta del Papa Francisco en la *Evangelii Gaudium*, en tanto que reúne mucho de las reflexiones y propuestas previas; y como punto de partida, en cuanto que invita la Iglesia a una nueva etapa evangelizadora, proceso totalmente pertinente y aplicable para repensar el lugar de la fe en la universidad, sea confesional o no.

Sobre la cuestión general: el porvenir de las humanidades, —que además implica un intento de lectura de la nueva época emergente—, tenemos que admitir que el resultado es difícil de predecir. Se trata de un futuro que depende de tantos factores, que ni siquiera la universidad como gran termómetro y centro cultural, puede vislumbrar con claridad. Sin embargo, fiel a su naturaleza e historia, la universidad en cuanto buscadora de la verdad recurre a un método que le es propio: el diálogo.

## Repensando la razón y la fe

Para que el diálogo sea posible y se propicien las condiciones de las que surja una nueva síntesis cultural en favor del hombre, es indispensable salir de las posiciones cerradas y absolutas, tanto en el campo de la razón como de la fe. Para la universidad católica implica “una nueva manera de pensar que abandone los moldes prefabricados que nos hacen permanecer en el fundamentalismo tradicionalista encerrado en sí mismo, así como los que nos abocan al fundamentalismo secularista, cientificista y laicista” (Ceballos, 2013, p. 9).

Es así como se impone una necesaria autocrítica de parte y parte. La propuesta viene siendo rescatar la razón reducida a saber-factible, a las humanidades alienadas en su naturaleza, y a la fe de tendencias fundamentalistas. Para Arboleda (2013):

El problema hoy no es la crisis fe-razón, sino más bien la crisis que hay, por una parte, entre la razón y la actual concepción de ella, y por otra parte, entre la fe y el conceptualismo de la fe. La relación fe-razón es mutuamente constructiva porque se puede ver cómo la fe no es absurda ni la razón es única (p. 224).

Una de las propuestas en el campo teológico ha sido la de Ratzinger-Benedicto XVI, ya visible desde su *Introducción al Cristianismo* (1968), quien ha sugerido en diversos textos que, desde la universidad, y desde las mismas ciencias, se cuestione la pretensión de la razón como saber-factible definidor y delimitador de la realidad. Hace una constante llamada a una racionalidad amplia, que busca la verdad completa, que está abierta a la pregunta por el sentido. En el caso de la justificación epistemológica de la fe, —y válido en general para las humanidades—, evidenciar que la razón reducida saber-factible no responde (ni puede responder) al campo de los problemas fundamentales humanos, entre los cuales destaca el del sentido, sin el cual, no sería posible labor de ciencia alguna, ni la vida y el propósito de los mismos hombres de ciencia. Por el contrario: “La fe no está subordinada a lo factible ni a lo hecho, aunque con ambos tenga algo que ver, sino al campo de las grandes decisiones a cuya responsabilidad no puede sustraerse el hombre” (Ratzinger, 1994, p. 50).

Este camino ha sido retomado desde diversos ámbitos académicos. Así, por ejemplo, la Universidad Francisco de Vitoria (2016) se plantea como uno de los puntos de su metodología para realizar su idea de universidad:

Ensanchar la razón supone superar el esquema racionalista donde la razón solo habla a la razón desde la razón. Es necesario apelar de manera integradora también a la voluntad, a la libertad, a la afectividad, a la corporeidad del hombre, a su dimensión comunitaria, cultural, histórica, a su apertura a la trascendencia. Porque las preguntas últimas no son solo de la razón sino del hombre todo, hay que hablar a la inteligencia sentiente

—en términos zubirianos— pero también —y quizás cada vez más, por el momento en el que estamos— a la afectividad inteligente. Hay que hablar a la persona acerca de la comunidad y a la comunidad acerca de la persona. Solo así nuestra formación podrá ser integral e integradora. Sólo así el aprendizaje será experiencia integral e integradora.

En nuestro ámbito local, ahondado sobre esta misma línea, Castrillón y Arboleda (2013) han planteado como nuevas perspectivas para la universidad de hoy el post-humanismo del amor, lo uno-diverso formador de comunidad, y el carácter emancipador-liberador. Y particularmente para la universidad católica han hablado de dos características que son irrenunciables: la experiencia del acontecimiento de Dios y la ética que surge de dicha experiencia. Pero precisamente la propuesta busca salir del encasillamiento y dar un paso más allá.

Por otro lado, a la fe también le corresponde dejar de lado la actitud defensiva y pesimista con respecto a la secularización, modernidad o postmodernidad, y todo lo que se le atribuye real o imaginariamente. López Quintas (1988) señala: “La nueva época, si ha de ser tal, debe asumir creadoramente los mejores logros de la anterior —la Edad Moderna— y orientar las energías humanas por vías todavía más fecundas”. Esto ayudará a evitar una iglesia-teología-fe apocalíptica, cerrada sobre sí misma y obsesionada con su auto preservación. Más bien apostar por lo más vital de la fe, lo esencial en cuanto propuesta de sentido y trascendencia. Algo más acorde con lo que el mundo espera y más auténtico con respecto al Dios como revelación y acontecimiento. Es precisamente el espíritu de la *Evangelii Gaudium*:

Nuestra fe es desafiada a vislumbrar el vino en que puede convertirse el agua y a descubrir el trigo que crece en medio de la cizaña. A cincuenta años del Concilio Vaticano II, aunque nos duelan las miserias de nuestra época y estemos lejos de optimismos ingenuos, el mayor realismo no debe significar menor confianza en el Espíritu ni menor generosidad (p. 84).

De lado y lado el gran temor parece ser el perder el poder y el control sobre la realidad (eterna utopía). La razón técnico-científica parece disfrutar sin preocupaciones de su triunfo cultural, cada vez más institucionalizado y

omnipresente, sin tener en cuenta la gran factura que en términos humanos viene pagando. Las terribles contradicciones y consecuencias en términos sociales, políticos, económicos, en la pérdida concreta de vidas humanas y de humanidad por parte de los vivos, se van incrementando. La humanidad comienza a padecer una profunda experiencia de vacío y sin sentido que ni los más sofisticados artificios tecnológicos logran colmar.

También a la fe-teología-iglesia, —y análogamente a las humanidades—, les duele haber perdido la autoridad y el prestigio del que gozaban en otro momento histórico. En el caso de la institución eclesial, parece ser que el no ser escuchada y obedecida como antes le afecta especialmente. En muchos sectores se observa una reacción apologética y defensiva, aferrándose a espacios, modos y estilos, más que una disposición para el diálogo y la renovación.

## Tiempos de cambio

Consideremos ahora que ambas realidades: la de la razón y la de la fe, se circunscriben al contexto del gran cambio de paradigma cultural que estamos viviendo. El fin de una era y el comienzo de otra. Al respecto Marko I. Rupnik (2016), usando una simbología cósmica, señala que el preciso momento que vivimos es de especial inestabilidad: “El crepúsculo es el momento más difícil. Una cultura se hace débil, la otra todavía no ha surgido, la vieja no quiere morir y la nueva quiere espacio”. Esto explicaría las grandes tentaciones de desviación que hemos descrito, tanto desde la óptica de razón como desde la fe. Mientras no surja una nueva síntesis, una nueva cultura, una nueva era, la lucha y la confusión se prolongarán.

Desde Lyotard (1979) *La condición posmoderna*, se popularizó el término de postmodernidad para describir este periodo histórico en el que nos encontramos. Sin embargo, dicho concepto ha sido criticado por su carácter de negación y vacío de sentido, por ello Lipotvesky (2006) propone ahora el uso de hipermodernidad, en cuanto una sociedad que extrema muchos de los rasgos ya presentes en la modernidad, pero sin establecer una total ruptura: “Hipercapitalismo, hiperclase, hiperpotencia, hiperterrorismo,

hiperindividualismo, hipermercado, hiper texto, ¿habrá algo que no sea “hiper”? ¿Habrá algo que no revele una modernidad elevada a la enésima potencia?” (p. 55).

En todo caso, los diversos diagnósticos concuerdan en una nueva sociedad, en un nuevo contexto cultural al que, —en cierto sentido—, es necesario adelantarse, superando visiones catastróficas, y más bien intentando captar dentro de su complejidad sus posibilidades y las posibilidades de realización de un nuevo humanismo desde el repensar razón y fe como en las propuestas que antes hemos mencionado.

Ciertamente, pensando en futuro, se trata de un fenómeno tan inabarcable como irreversible. No dependerá de un solo factor, no se realizará ni siquiera por el triunfo de una posición sobre la otra. Por lo tanto: ¿cuál será el papel de la universidad, de las humanidades y de la fe, ante esta cultura emergente? Con este cuestionamiento de fondo: ¿Cuál será el lugar y función para la fe en la universidad de hoy? La *Evangelii Gaudium* nos puede iluminar al respecto.

## El papa Francisco

Ante nuestros ojos aparece una figura concreta, “una voz que clama en el desierto”<sup>1</sup>, y que tiene mucho que decir acerca de lo que venimos reflexionando. Se trata del Papa Francisco y su *Evangelii Gaudium*. Una propuesta suficientemente amplia y flexible, que no pretende definir, delimitar, controlar. Por el contrario, llama a la alegría, a la experiencia del encuentro, al salir de sí mismos, a recorrer los caminos del sentido y del amor, a ir al corazón del evangelio.

Para muy buena parte de la eclesialidad y del mundo es una propuesta difícil de asimilar. No solo tal o cual escrito, sino el papado y la figura misma de Francisco, con sus gestos, dichos, lo que hace y lo que no hace, y sobre

todo la actitud que invita a vivir. Su posición lo ha colocado en el centro de la atención. De allí la alusión a la figura del último profeta y la terrible conmoción que provocó su aparición.

El punto que nos parece importante destacar, que tiene que ver con el futuro de las humanidades y el lugar de la fe en la universidad de hoy, y que trataremos de evidenciar en la *Evangelii Gaudium*, es la capacidad de la propuesta de Francisco para captar la “sensibilidad cultural” de nuestro tiempo en algunos de sus aspectos, y sobre todo del “tiempo por venir”, de la nueva cultura emergente. Es una especie de adelanto y propuesta al nuevo paradigma que está surgiendo, lo cual no rompe con varias de las propuestas e intuiciones que se vienen teniendo desde el ámbito filosófico y teológico. En cierto sentido las reúne y les da una plataforma de realización práctica, pastoral desde el punto de vista eclesial, cultural desde el punto de vista académico. Es así como se abre una nueva posibilidad para comprender y vivir la fe en el ámbito universitario que es el tema que nos atañe.

Los límites de la exposición nos impiden hacer un análisis sistemático o exhaustivo del documento. Presentaremos algunos de sus puntos en la medida en que iluminan la presencia y posibilidad de la fe en el contexto universitario que hemos descrito antes. De esta manera queremos evidenciar la validez y oportunidad de la propuesta.

## La alegría de la fe en la universidad

### Fe existencial

Lo primero que hace Francisco es introducir la experiencia de fe apelando a una serie de categorías que dan sentido a la vida del creyente. La principal es la que da el título al documento: la alegría. Pero junto a ella están el encuentro, la donación, la novedad y la memoria (EG., pp. 1-13). Más que conceptos o ideas se trata de experiencias existenciales que surgen de la fe y que le otorgan validez.

La misma predicación ha de poseer la sensibilidad para captar estas experiencias: “la alegría de un reencuentro, las desilusiones, el miedo a la

1 Cf. Jn 1, 23.

soledad, la compasión por el dolor ajeno, la inseguridad ante el futuro, la preocupación por un ser querido, etc.” y no terminar en “responder preguntas que nadie se hace” (EG., p. 155).

También el *kerygma* o primer anuncio de la fe, en su sencillez, busca responder al anhelo de infinito de todo corazón humano, y por ello para Francisco debe tener ciertas características:

Que exprese el amor salvífico de Dios previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad, y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas. Esto exige al evangelizador ciertas actitudes que ayudan a acoger mejor el anuncio: cercanía, apertura al diálogo, paciencia, acogida cordial que no condena (EG., p. 165).

Esta presentación existencial de la fe se hace cada vez más necesaria para la universidad. Por un lado, le recuerda a la academia aquellas experiencias fundamentales del hombre, que no pueden ser reducidas, anuladas u olvidadas por ninguna de las áreas del saber, so riesgo de perder el rumbo sobre su propia razón de ser. Por otro lado, es una oportunidad para que la misma fe se desmarque de las etiquetas con que a veces es vista en la universidad, ya sea como mera doctrina, ritualismo o como moralismo.

No me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (EG., p. 7).

### Comunicación de la fe

El lugar de la fe en la universidad también es un asunto de comunicación. El Papa Francisco insiste en repensar “el modo de comunicar el mensaje” para que este no quede reducido “a algunos de sus aspectos secundarios” (EG., p. 34). “Se trata del encuentro entre la fe, la razón y las ciencias, que procura desarrollar un nuevo discurso de la credibilidad, una original apologética” (EG., p. 132).

Esta renovación es especialmente importante para la universidad en el ámbito de las distintas ciencias, donde, —como mencionamos anteriormente—, la fe muchas veces ha sido etiquetada y reducida a tal postulado doctrinal o moral, sin tener en cuenta la integralidad o coherencia de su mensaje. Dice Francisco que “conviene ser realistas y no dar por supuesto que nuestros interlocutores conocen el trasfondo completo de lo que decimos o que pueden conectar nuestro discurso con el núcleo esencial del Evangelio que le otorga sentido, hermosura y atractivo” (EG., p. 34).

Es verdad que también en la universidad la fe tiene una mayor posibilidad de presentarse en su integralidad y coherencia interna, precisamente por la mayor exigencia intelectual que tiene de dar razón de sí.

Esta comunicación de la fe se circunscribe a los límites del lenguaje y de las circunstancias. Por ello el documento invita a tener una “constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad (y a la vez) reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio” (EG., p. 41) no teniendo miedo a revisarlas y cambiarlas.

En este sentido también la universidad le presta un servicio a la fe, ya que “Cuando algunas categorías de la razón y de las ciencias son acogidas en el anuncio del mensaje, esas mismas categorías se convierten en instrumentos de evangelización; es el agua convertida en vino” (EG., p. 132).

### Fe que promueve una cultura del encuentro

En su análisis sobre la realidad presente, una de principales amenazas o peligros que señala el documento es la crisis del compromiso comunitario, que se evidencia en muchos campos de la vida social: una economía de la exclusión, una nueva idolatría del dinero, un dinero que gobierna en lugar de servir, una inequidad que genera violencia; y en diversos desafíos culturales: ataques a la libertad religiosa, una difusa indiferencia relativista, alienación a causa del proceso de globalización, surgimiento de movimientos religiosos fundamentalistas, reducción de la fe al ámbito privado, etc.

Estas situaciones no son ajenas a la universidad, sino que le atañen directamente. Las ciencias sociales, políticas, económicas, administrativas, etc., no pueden cerrar los ojos ante las evidentes contradicciones de un sistema muchas veces sustentado desde las aulas. En este sentido la fe se torna profética y recuerda a la ciencia la irrenunciable dimensión ética y moral de su labor.

Sin embargo, para Francisco, la propuesta positiva de la fe ante la crisis del compromiso comunitario es crear nuevamente una cultura del encuentro: “La propuesta es vivir en un nivel superior, pero no con menor intensidad: “La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho, los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás” (EG., p. 10).

La fe y la universidad pueden ser perfectas aliadas para buscar generar esta nueva cultura del encuentro: “los cristianos insistimos en nuestra propuesta de reconocer al otro, de sanar las heridas, de construir puentes, de estrechar lazos y de ayudarnos mutuamente a llevar las cargas” (EG., p. 67), “El Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo” (EG., p. 88).

Ante los inmensos desarrollos de los instrumentos de comunicación y las redes sociales, el reto está en “descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad” (EG., p. 87).

Allí está la verdadera sanación, ya que el modo de relacionarnos con los demás que realmente nos sana en lugar de enfermarnos es una fraternidad *mística*, contemplativa, que sabe mirar la grandeza sagrada del prójimo, que sabe descubrir a Dios en cada ser humano, que sabe tolerar las molestias de la convivencia aferrándose al amor de Dios, que sabe abrir el corazón al amor divino para buscar la felicidad de los demás como la busca su Padre bueno (EG., p. 92).

La universidad es campo propicio para la realización de este ideal. Por su propia naturaleza ella es universal, pluricultural, lugar del diálogo y del encuentro, centro cultural, comunidad. Es además una oportunidad enorme para ir superando la fragmentación del saber, y esto de forma muy artesanal, en esa convivencia del día a día, en el encuentro cara a cara.

### Fe y compromiso social

La universidad y la fe comparten el compromiso social sin el cual mutilarían un aspecto fundamental de su misión y razón de ser. El Papa Francisco invita a explicitar esta dimensión social de la evangelización (cf. EG., p. 176), que no siempre es asumida dentro de una visión integral del anuncio. Algo similar ocurre con la universidad, que por momentos parece desentenderse de algunas problemáticas sociales, como si no fueran de su incumbencia: “Nadie debería decir que se mantiene lejos de los pobres porque sus opciones de vida implican prestar más atención a otros asuntos. Esta es una excusa frecuente en ambientes académicos, empresariales o profesionales, e incluso eclesiales” (EG., p. 201).

El Papa se centra en dos grandes cuestiones que le parecen fundamentales en este momento de la historia (EG., p. 185): La inclusión social de los pobres, y la paz y el diálogo social.

La fe le cuestiona a la sociedad, a la universidad, y a la misma iglesia por la impostergable atención a los pobres: “los sin techo, los toxicodependientes, los refugiados, los pueblos indígenas, los ancianos cada vez más solos y abandonados, etc.” (EG., p. 210). Particularmente la universidad tiene la responsabilidad de indagar por las causas estructurales de dicha inequidad, incluyendo una autocrítica al mismo sistema académico, ya que no pocas veces pierde su carácter emancipador y se convierte en herramienta para mantener el *statu quo* de la inequidad:

Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La inequidad es raíz de los males sociales (EG., p. 202).



La propuesta que hace la fe a la universidad hoy es “crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos” (EG., p. 188).

Una pregunta importante que debe hacerse la universidad es cómo entran los pobres en su proyecto y misión. De la universidad como escuela de humanidad tienen que surgir las iniciativas y darse los pasos para la inclusión social de los más necesitados y marginados.

### Fe y diálogo

El Papa Francisco le da al diálogo un contexto desde la dimensión social de la misión de la Iglesia. Particularmente habla del diálogo social como contribución a la paz. Y presenta como especialmente relevantes en este tiempo tres campos: diálogo con el Estado, diálogo con la sociedad (que se realiza a través del diálogo con la cultura y la ciencia) y diálogo con otros creyentes o no creyentes. Por lo tanto, el camino del diálogo para Francisco no es solo una opción metodológica entre otras adquiere un carácter de responsabilidad social muy importante. Esto vale para la universidad y para la fe.

Por ello la fe en la universidad debe ser constante invitación a este diálogo. Francisco sabe que lo que aporta la fe: “va más allá de la razón humana, pero también tiene un significado que puede enriquecer a los que no creen e invita a la razón a ampliar sus perspectivas” (EG., p. 238). En este sentido, también denuncia: “el cientismo y el positivismo se rehúsan a «admitir como válidas las formas de conocimiento diversas de las propias de las ciencias positivas»” (EG., p. 242), invitando a que la apertura sea de parte y parte: “La fe no tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque «la luz de la razón y la de la fe provienen ambas de Dios», y no pueden contradecirse entre sí” (EG., p. 242).

### Conclusiones

Tanto las humanidades como la teología y la perspectiva de la fe tienen plena validez en la sociedad y en la universidad no solo de hoy sino sobre todo del mañana.

Sin embargo, es importante un proceso de auto crítica para reconocer aquellos aspectos que de parte de las humanidades o de la fe, no han estado en conexión o no han sabido corresponder a las características de la nueva cultura emergente.

Esto sin dejar de considerar que también las ciencias “exactas” están invitadas a no pretender el monopolio sobre la realidad y abrirse a la experiencia del sentido de lo humano sin el cual su propia labor se queda sin sustento.

La renovación de la fe en la universidad recibe de la *Evangelii Gaudium* una luz particular. Es invitación a una fe existencial, en conexión con las grandes decisiones humanas; es una fe comunicada integralmente desde el corazón del evangelio y renovada en su lenguaje para favorecer su comprensión; es una fe que propone a la universidad construir una nueva cultura de encuentro, que de primacía a las relaciones que enriquecen y engrandecen al ser humano; Es una fe de fuerte compromiso social, alentando constantemente a la inclusión de los más necesitados y a trabajar por el desarrollo y la paz social; Es una fe siempre en clave de diálogo, dando ejemplo de apertura e invitando a una razón abierta.

La propuesta de Francisco sin ser pretenciosa, sistemática o marcadamente teórica capta las exigencias prácticas y pastorales de la época cultural que se viene gestando, y ofrece algunas claves y caminos para la renovación de lo humano y por lo mismo de la fe, en el contexto de las nuevas sociedades y de la misma universidad.

### Referencias

- Arboleda, C. (2013). Universidad católica y mundo secularizado. En Castrillón (ed.), *La universidad por hacer* (pp. 220-228). Medellín: Editorial UPB.
- Castrillón, L., & Arboleda, C. (2013). Universidad, poshumanismo y sentido. Perspectivas de la universidad católica. En Castrillón (ed.), *La universidad por hacer* (pp. 163-182). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

- Ceballos, J. (2013). Prólogo: Universidad, persona y cultura. En Castrillón (ed.), *La universidad por hacer* (pp. 7-12). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Francisco, P. (2013): *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Lima: Paulinas.
- Lipotvesky, G. & Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- López Quintas, A. (1988). *Romano Guardini y la auténtica postmodernidad*. Recuperado de <http://www.racmyp.es/R/racmyp//docs/anales/A66/A66-7.pdf>
- Nussbaum, M. (2011). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz.
- Ratzinger / Benedicto XVI. (2011). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la comunidad de la universidad católica del Sagrado Corazón*. Recuperado de [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110521\\_sacro-cuore.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110521_sacro-cuore.html)
- Ratzinger, J. (1994): *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Rupnik, M. (2016). *Nuevas formas de vida y pensamiento para una renovación cultural. Conferencia en el Instituto John Henry Newman – Universidad Francisco de Vitoria*. Recuperado de [http://web.elsentidobuscaal hombre.com/v\\_portal/informacion/informacionver.asp?cod=1601&te=14&idage=2982&vap=0](http://web.elsentidobuscaal hombre.com/v_portal/informacion/informacionver.asp?cod=1601&te=14&idage=2982&vap=0)
- Universidad Francisco de Vitoria. (2016). *Nuestra Misión Hoy*. Recuperado de [http://www.premiosrazonabierta.org/premios-razon-abierta/visor-ficheros/nuestra-mision\\_130\\_45\\_139\\_0\\_1\\_in.html](http://www.premiosrazonabierta.org/premios-razon-abierta/visor-ficheros/nuestra-mision_130_45_139_0_1_in.html)

## La educación liberal y el modelo de competencias en la universidad. Una mirada a partir de algunas ideas de Benedicto XVI

JUAN GUILLERMO DELGADO MARTÍNEZ  
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MANIZALES

### Introducción

El tema que quisiera plantear es el de la teoría de las competencias en el contexto de la universidad contemporánea y su relación con la llamada educación liberal a partir de algún pensamiento del Papa emérito Benedicto XVI. En un primer momento, y dada la naturaleza de este ejercicio, presentaré *grosso modo* la teoría de las competencias, extrayendo algunas de sus implicaciones en relación con la naturaleza y fin de la institución universitaria. En un segundo momento, a partir principalmente de un discurso pronunciado por Benedicto XVI a jóvenes profesores universitarios en El Escorial, y a modo de comentarista de este, procuraré mostrar las dificultades para conciliar este modelo con el de la llamada educación liberal<sup>1</sup>.

En el ámbito de la educación superior, la teoría de las competencias quiere favorecer el desarrollo de aquellas habilidades laborales que se requerirán a los futuros egresados. El peligro se encontraría en que las humanidades, entendidas como *Liberal Education*, no tienen mucho sentido

<sup>1</sup> Son muchos los discursos donde el Papa emérito Benedicto XVI se refiere a la cuestión de la universidad y su relación con las humanidades, pero dada la naturaleza de este ejercicio, solo podremos citar una par de ideas. Para un desarrollo más amplio consultar Cantos Aparicio, M. 2015.

en una concepción que sitúa lo productivo y el rendimiento económico como criterio último de la acción, incluso allí donde es posible constatar los beneficios de la formación humanística para algunas dinámicas del mercado. En el caso de que se entiendan también las mismas humanidades de manera instrumental en función de este objetivo, para muchos defensores de las humanidades resultaría algo inaceptable ya que consideran a la educación liberal como fin en sí mismo<sup>2</sup>.

### Modelo de competencias: algunas implicaciones en la concepción de la universidad

Según Jesús Martín Cepeda Dovala:

El proceso de la enseñanza por competencias implica una propuesta pedagógica del docente, en la que se pasa del modelo de enseñanza-aprendizaje tradicional hacia la enseñanza orientada al desarrollo de aprendizajes por competencias, fortaleciendo el trabajo del estudiante y el establecimiento de las condiciones idóneas que se puedan conseguir y dominar con éxito los objetivos propuestos (2013, p. 6).

Este modelo implica un desplazamiento de varias categorías. Mientras que la escuela tradicional concede una importancia fundamental al aprendizaje, reconoce un papel fundamental a los educadores y considera que el educando es fundamentalmente pasivo, la nueva escuela cede el protagonismo al alumno, a su espontaneidad y su praxis, y el papel del educador resulta secundario.

Este modelo está hoy muy difundido en la manera de concebir y dirigir la universidad contemporánea. Proveniente del ámbito de los

<sup>2</sup> En las páginas que siguen usaré indistintamente las palabras *humanidades* por un lado, y por otro, *educación liberal*. Para un mayor desarrollo del concepto de educación liberal, consultar Torralba, José María; "la idea de educación liberal como misión de la universidad. Introducción bibliográfica al debate sobre la identidad de la universidad" en *Acta Philosophica*, 22(2) (2013), pp. 257-276

negocios y de la economía, pretende llevar la eficiencia de la empresa a un campo, el educativo, que durante décadas pareció impermeable a las lógicas del mercado y la productividad. Hoy, por el contrario, estos modos de concebir la educación no solo se encuentran por doquier sino que parecen muy necesarios para posibilitar la misma sostenibilidad de instituciones educativas en un contexto tan cambiante como competitivo y se presenta como la condición irrenunciable para el desarrollo económico de las naciones (Nussbaum, 2010). Sería necesario ser un profesional de la administración y el mercadeo o un economista, y en todo caso un gestor, capaz de lograr un máximo rendimiento con recursos escasos, mucho antes que un humanista, un científico o pedagogo, quien está llamado y capacitado para dirigir adecuadamente una institución educativa y afrontar los retos a los que esta organización se enfrenta, *ad intra*: la sostenibilidad, el cumplimiento de la propia misión, el logro de beneficios; *ad extra*, los largos y con frecuencia penosos procesos de acreditación, certificación de cara a sistemas y órganos de control externos.

En esta nueva comprensión de la educación ya no importa, y con razón, la cantidad de conocimientos adquiridos, si a fin de cuentas esta información estaría destinada a perderse en la niebla de la memoria al cabo de unas semanas o unos cuantos meses. El énfasis está puesto en el estudiante y en su aprendizaje práctico. De allí la revalorización, no solo de las horas de asistencia a clase, sino del trabajo personal del estudiante, el *workload* (Amilburu, 2005). Lo que cuenta entonces es formar la capacidad de resolver problemas, el desarrollo de habilidades para hacer frente a situaciones reales del mundo laboral.

Este modelo no se basa únicamente en el hecho de conocer más sobre un dominio concreto, sino en la capacidad que tiene la persona de manejar de tal forma los conocimientos, habilidades y actitudes, con el fin de aplicarlos de manera activa y eficiente sobre tareas específicas, siendo que los procesos de evaluación se centran en la evidencia de lo que se conoce como el desarrollo de una competencia (Cepeda, 2013, pp. 6-7).

Es un modelo que aspira, sobre todo, a ser altamente eficiente: pretende alcanzar de manera segura y efectiva todas, y solamente, las habilidades que les serán requeridas al ingeniero, médico, abogado, licenciado... en el

ejercicio de su profesión. Modelo que pretende replantear los fines educativos a partir de una pregunta base: ¿Cuáles son las habilidades que requerirá el futuro arquitecto / médico / economista/ ingeniero, etcétera, etcétera, para desempeñarse logradamente en el mundo laboral? A partir de allí se derivaría un *curriculum*, un plan de carrera, y seguidamente un plan de asignatura, que a su vez se enfoca de forma estratégica a alcanzar dichas competencias. A su vez, la evaluación, la metodología de clase se alinea con la consecución de las competencias indicadas por el mundo del trabajo. Así, el mundo laboral, los empleadores y contratantes serían quienes determinan qué se debe y qué no, enseñar en las aulas universitarias. Es un razonamiento económico: lo demás, lo que no encaja en este modelo debería ser simplemente desechado, por ineficiente. Resulta así que es el mundo laboral, con sus necesidades imperiosas de producción y eficacia, el que determina no solo los contenidos, sino el cómo y cuándo, las estrategias, metodologías y tipos de evaluación que se deben aplicar en la formación universitaria.

El contexto tiene aquí una palabra decisiva dado que “el desarrollo de las capacidades se realiza en relación a los contextos de la realidad donde se tendrán que aplicar” (Cepeda, 2013, p. 6). La teoría de las competencias quiere hacer frente al peligro de concebir la formación universitaria de espaldas al mundo, evadirse de la realidad profesional y social que deben afrontar los miles de universitarios que egresan cada año de las facultades y que luchan por hacerse un hueco en un mercado laboral marcado, con frecuencia, por altos índices de desempleo. Hoy en día, es posible escuchar a un joven profesional decir algo como: “Durante los años de carrera jamás me prepararon para esto. En cambio, para una asignatura a la que dediqué tantas horas y empeño no encuentro ahora ninguna utilidad”. No es extraño que un estudiante que cursó una licenciatura cualquiera durante cuatro o cinco años deba constatar al iniciar su práctica, muy a su pesar y del de sus púberes estudiantes, que la academia no le preparó para ese momento. No tiene idea de cómo controlar sus nervios y ansiedad al pararse frente a un grupo, de cómo organizar la información en el tablero, cómo mantener el orden y disciplina en el aula, y lo –poco– que ha aprendido sobre pedagogía y didáctica, le sabe a poco. Sus detallados apuntes del curso de *filosofía de educación* y del de *Historia de la pedagogía* no le ofrecen herramienta alguna para captar y mantener la atención y la disciplina de su auditorio. En cambio, mira con envidia a quienes se formaron como normalistas. Ellos, aunque no

conocen el área disciplinar, parecen estar mucho más dotados para encarar un grupo de 45 niños de 12 años que acaban de regresar del “recreo”, todos sudorosos y agitados por haber jugado, que él, que ha pasado los últimos 4 o 5 años en las aulas de una universidad entre libros y cuadernos. Todo parece una broma de pésimo gusto. Es el primer día de clases y quedan por delante los largos meses del año académico.

Hay entonces una brecha que salvar entre algunas aulas de clase, con conocimientos y estrategias aparentemente anticuados e inútiles, y las competencias realmente requeridas por las empresas y sus nóveles empleados. Por otra parte, se daría una especial demanda y promoción de aquellos perfiles profesionales que “se consideran necesarios para el desarrollo económico y social del país”. (Amilburu, 2005, p. 2). Sin duda, también es posible plantear la importancia de las humanidades por su capacidad para formar “ciudadanos del mundo” (Nussbaum, 2001) o para la adquisición de lo que se ha llamado “competencias blandas”. En ese sentido, una investigación reciente de Corpoeducación y de la Universidad de Antioquia mostraría doce “competencias esenciales para trabajar en todas las carreras profesionales, la gran mayoría socioemocionales y comunicativas tales como el trabajo en equipo, autodisciplina, inteligencia emocional, planeación, escucha, lectura y escritura”. ¿Cuál es la conclusión del estudio? Que:

A juicio de los empresarios, lo que se enseña en las universidades no es esencial para desempeñarse en el mundo laboral y, en cambio, lo que sí requieren las empresas de sus trabajadores, las instituciones de educación superior no lo abordan (Zubiría, 2017).

### Benedicto XVI y la lógica de dominio del mercado sobre la universidad

Señala Marcos Cantos Aparicio, autor de un libro sobre la idea de universidad en Benedicto XVI, que el Papa emérito “ha reflexionado profunda y repetidamente sobre los peligros actuales que amenazan de modo real y serio el mundo académico universitario. Ha sido precisamente en sus múltiples discursos dirigidos específicamente a dicho ámbito en donde más

ha alertado frente a ellos” (2015, p. 48). Para lo que nos compete, pronunció uno especialmente relevante durante su viaje apostólico a Madrid en agosto de 2011 con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud, y pocos días después del Congreso Mundial de Universidades Católicas celebrado en Ávila y que tenía por lema “*Identidad y Misión de la Universidad Católica*”. Allí decía a los jóvenes profesores universitarios reunidos en el monasterio de El Escorial:

A veces se piensa que la misión de un profesor universitario sea hoy exclusivamente la de formar profesionales competentes y eficaces que satisfagan la demanda laboral en cada preciso momento. También se dice que lo único que se debe privilegiar en la presente coyuntura es la mera capacitación técnica. Ciertamente, cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios. Sin embargo, vosotros que habéis vivido como yo la Universidad, y que la vivís ahora como docentes, sentís sin duda el anhelo de algo más elevado que corresponda a todas las dimensiones que constituyen al hombre. Sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano. (Benedicto, 2011b).

### La universidad al servicio de la utilidad

La voz del Papa Benedicto se eleva así frente a esta concepción utilitarista de la educación que supedita a la misma institución universitaria a las lógicas del mercado y el consumo.

Si la institución universitaria se convierte principalmente en un instituto técnico, de formación para el trabajo, descuidaría la formación integral de la persona quien, además de prepararse para el mundo laboral, requiere de habilidades para la vida, la vida entera: ello incluye la formación para una ciudadanía activa y participativa, la capacidad de crear vínculos afectivos sólidos, la vida familiar, etc. Así lo piensa, por ejemplo, la filósofa de

la educación María García Amilburu, crítica de la reforma de la universidad española:

El término “utilidad” posee, al menos, dos dimensiones o sentidos: algo puede considerarse útil tanto en relación con el individuo en sí mismo, como con la comunidad en su conjunto. El Estado debe velar por que no falten en la sociedad quienes desempeñen los trabajos necesarios –útiles– para alcanzar el bien común, la prosperidad económica, una mejor calidad de vida de sus ciudadanos, etc., y para que quienes los van a realizar reciban la preparación profesional necesaria. Pero la dimensión profesional no es la única que una persona que trabaja debe cultivar, porque no siempre está “de servicio”. Cada ser humano es, además de profesional, amigo, marido o mujer, padre o madre, hijo o hija, ciudadano, etc. y junto con el ejercicio profesional, desarrolla una vida doméstica y tiene tiempo libre. Por eso, es necesario que se le ofrezca un tipo de educación que le permita perfeccionarse –que le sea útil– en estas otras facetas de su existencia (Amilburu, 2005).

Esta mirada, por así decirlo, útil, pragmática, que mide la educación por su capacidad de alcanzar resultados inmediatos, y que encuadra estos mismos resultados en una comprensión del desarrollo que se centra en los beneficios económicos puede derivar, como ya se ve, en un olvido y ocultamiento más o menos intencional de lo que durante siglos se ha llamado la educación liberal (*Liberal Education*) y que para muchos constituye el corazón de la vida universitaria.

Un ejemplo de este modelo centrado en la eficiencia económica podría ser aquella carta dirigida a los directivos de 86 universidades de Japón, enviada por el ministro de educación Hakuban Shimomura, en la que solicitaba cerrar carreras de humanidades y ciencias sociales, y abrir “áreas que respondan mejor a las necesidades de la sociedad”. Entre los programas afectados estaban, por ejemplo, “lengua, literatura y bellas artes”. El ministro Hakuban explicaba en su carta, que “la estrategia responde a los cambios demográficos, la reducción de la cantidad de estudiantes en edad universitaria y el aumento de la demanda laboral, que necesitará durante los próximos años más trabajadores cualificados en puestos especializados” (El Espectador, 2015).

Por otra parte, reconocidos defensores de las humanidades, por ejemplo Martha Nussbaum, coinciden en esta mirada crítica a que sea un modelo de desarrollo centrado en el crecimiento económico el que marque el rumbo de la educación. Es probable que la filósofa considere las humanidades (en especial la capacidad de reflexión y el pensamiento crítico) una herramienta indispensable para lograr una ciudadanía democrática, más que como un fin en sí mismo. Aquí mismo en Medellín, pronunció estas palabras al recibir el doctorado *Honoris Causa* en la Universidad de Antioquia:

Mi preocupación es que otras habilidades, igualmente cruciales, están en riesgo de perderse en el frenesí competitivo, habilidades cruciales para la salud interna de cualquier democracia, y para la creación de una cultura mundial decente, capaz de abordar de manera constructiva los problemas más apremiantes del mundo. Estas habilidades están asociadas con las humanidades y las artes: la capacidad de pensar de manera crítica; la capacidad de trascender las lealtades locales y acercarse a los problemas mundiales como un “ciudadano del mundo”; y la capacidad de imaginar comprensivamente la situación del otro (Nussbaum, 2016, p. 15).

La misma Nussbaum, en el segundo capítulo de su obra *Sin fines de lucro* (2010), describe cómo el modelo de desarrollo actual, orientado principalmente al crecimiento económico, que se identifica con el aumento del PIB, resulta reductivo y peligroso al desconocer elementos muy importantes para una sociedad democrática como la igualdad de oportunidades, la atención a los más pobres y necesitados. Este modelo de desarrollo influye profundamente en la manera de entender la educación, privilegiando una formación técnica y administrativa al considerar que el progreso económico de la nación (probablemente en realidad de unos pocos), se “derramaría” como por arte de magia sobre el resto de la población, cosa que en realidad se habría demostrado falsa. Por otra parte, se relega la formación en las artes, literatura y filosofía porque no resultarían productivas.

Ciertamente es posible defender la presencia de las humanidades en la universidad con miras a la adquisición de estas competencias blandas, pero con ello se echaría por tierra un elemento basilar: las humanidades se resisten a que su importancia resida en ser útiles para el mercado laboral, se

resisten a lo que la teóloga Jutta Burggraf llamaba el “totalitarismo del mundo laboral” que no deja espacio para alguna de las dimensiones más nobles de la vida como podrían ser el asombro, la belleza, el amor. Para Burggraf el “mundo laboral” era aquel donde se debía correr, rendir y competir de modo que todo lo demás quedaba como reducido, absorbido y mecanizado bajo el paradigma de la utilidad. En nuestras sociedades de vértigo resulta muy fácil olvidar que el trabajo es ciertamente parte de la vida, pero no la vida misma<sup>3</sup>. Al respecto, dice Jutta Burggraf (2002).

Cuando una persona trasciende el mundo cotidiano, niega la “exigencia totalitaria” del mundo laboral: expresa que la profesión, por importante que sea, no debe absorber completamente las facultades humanas, ni puede satisfacer todos los deseos de su corazón; hay algo más a lo que uno quiere dedicarse. En esto estuvieron de acuerdo todos los filósofos, poetas y amantes de todos los tiempos.

### Las humanidades no sirven para nada

En ese sentido, afirma la filósofa de la educación María García Amilburu (2005):

Este modo de proceder propicia que las Universidades se conviertan en Escuelas Profesionales, perdiendo así una de las características más importantes que han definido su identidad desde su creación hace más de ocho siglos: la función humanizadora, el cultivo de toda la persona.

Refiriéndose a la mirada de John Henry Newman de la universidad, afirma allí mismo: es “un fin principal de la educación universitaria la formación de este “hábito filosófico” –que también denomina “expansión de la mente”–, que coincide con el fin propio de la Educación Liberal. Este tipo de educación es el proceso por el que el intelecto es educado para lograr su más alto cultivo gracias a la percepción de su objeto propio –la verdad–. El saber liberal constituye así un conocimiento que es fin de sí mismo:

<sup>3</sup> “El trabajo es parte de la vida, pero no es la vida en sí. Hay una diferencia importante. Hoy en día son muchos los que, en países desarrollados, parecen vivir solo para trabajar; el trabajo se convierte para ellos en algo así como una adicción, por ello se les llama “adictos al trabajo”. (AAVV, Docat, No. 138).

es digno de poseerse por lo que es y no por lo que se pueda hacer con él, persigue la excelencia intelectual, y constituye una mejora de toda la persona”. En ese sentido, la educación liberal, que sería el corazón de la institución universitaria, no tiene pretensión de “utilidad”, es decir, no pretende otro fin más que el bien mismo de la persona, considerado en sí mismo.

## Conclusiones

Tres meses antes del mencionado discurso en Madrid, dirigiéndose a la comunidad de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, Papa Benedicto advertía:

Vivimos en un tiempo de grandes y rápidas transformaciones, que se reflejan también en la vida universitaria: la cultura humanista parece afectada por un deterioro progresivo, mientras se pone el acento en las disciplinas llamadas “productivas”, de ámbito tecnológico y económico; hay una tendencia a reducir el horizonte humano al nivel de lo que es mensurable, a eliminar del saber sistemático y crítico la cuestión fundamental del sentido (Benedicto XVI, 2011a).

Como se pudo ver, el elemento que configura la teoría de las competencias es el requerimiento del mundo laboral, que determinaría las competencias que debe desarrollar un estudiante universitario. ¿Es un planteamiento reductivo el que propone el modelo por competencias? Pienso que, según lo que hemos intentado mostrar, para Benedicto XVI sí lo sería. Aunque es posible y necesario buscar una adecuada inserción del estudiante universitario en el contexto laboral y ofrecerle las herramientas que requerirá en su trabajo, lo preocupante sería que la universidad se orientara *solo* a la adquisición de estas competencias, lo que en la práctica equivale a una reducción de su misión originaria de formación y cultivo de las personas (Delgado, 2017). Por otra parte, dejar que sea el mercado y sus lógicas las que marquen las dinámicas de la vida universitaria representaría una grave pérdida para la universidad y para la misma sociedad, al olvidar que la persona y su desarrollo integral son un valor en sí mismo y no solo con vistas a la utilidad y progreso económico. Por otra parte, la universidad,

que por siglos se constituyó como foco crítico de la sociedad y debería contar con las herramientas para revisar con libertad y autonomía las implicaciones antropológicas, sociales, ambientales y éticas de un determinado modelo de desarrollo, queda como impedida para cuestionar el sistema mismo que la rige, y que corre el serio peligro de tornarse inhumano (Benedicto, 2009, pp. 34-45).

### Parafraseando la Encíclica *Laudato Si*,

La política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana (Ciudad del Vaticano, 2015, p. 189).

Lo que se dice de la política en general, es por supuesto aplicable a la vida de las universidades. Lo que debe primar es el servicio a la vida, el desarrollo de la vida humana en plenitud que va más allá de sostener un mercado que “mata” o el deseo individualista de consumo, como bellamente señala el Papa Francisco al dedicar el último capítulo de la encíclica a la Educación y espiritualidad ecológica, advirtiendo sobre los peligros de un “mecanismo consumista compulsivo” (p. 203) y haciendo guiños al llamado movimiento por el decrecimiento cuya bandera es la sobriedad y la frugalidad (Latouche, 2012).

Terminemos esta reflexión con aquella frase que cierra el párrafo citado del Papa Benedicto en el encuentro de Madrid:

La genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano. (...) En efecto, la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana (Benedicto XVI, 2011b).

## Referencias

- AAVV. D. (2016). *¿Qué hacer? La Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Benedicto XVI. (2009). Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)
- Benedicto XVI. (2011a). *Discurso a la comunidad de la Universidad Católica del Sagrado Corazón*, 21 de mayo 2011. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110521\\_sacro-cuore.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110521_sacro-cuore.html)
- Benedicto XVI. (2011b). *Encuentro con los jóvenes profesores universitarios. Basílica de San Lorenzo de El Escorial*, 19 de agosto de 2011. Recuperado de [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110819\\_docenti-el-escorial.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html)
- Benedicto XVI. (2012). *Discurso en la visita a la Universidad Católica del Sagrado Corazón, en el 50° Aniversario de Fundación de la Facultad de Medicina y Cirugía del Policlínico Agostino Gemelli*, 3 de mayo de 2012. Recuperado de [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120503\\_gemelli.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120503_gemelli.html)
- Burggraf, J. (2002). *Atrévete a pensar con libertad*. San José: Ediciones Promesa.
- Cantos Aparicio, M. (2015). *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI*. Madrid, España: Universidad Francisco de Vitoria, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cepeda Dovala, J. M. (2013). *Estrategias de enseñanza para el aprendizaje por competencias*. Saltillo: D.R.
- Delgado, J. G., y Barriga, L. F. (2017, 25 de junio). *Entrevista a María García Amilburu. La vida es Bella por Radio UCM*. Recuperado de <https://soundcloud.com/user-124284796-148905562/la-vida-es-bella-prog04-maria-garcia-amilburu>
- El Espectador. (2015, 23 de septiembre). *Japón quiere restringir las humanidades en su reforma educativa. El espectador*. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/educacion/japon-quiere-restringir-humanidades-su-reforma-educativ-articulo-588207>
- Fernández Ochoa, L. F. (2013). El compromiso del maestro como formador En: L. A. Castrillón López. (Ed.) *La Universidad por hacer. Perspectivas poshumanistas para tiempos de crisis*. Medellín: UPB.
- Ciudad del Vaticano (2015). *Carta Encíclica Laudato Si. El cuidado de la casa común*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

- García Amilburu, M. G. (2005). El ideal de educación de J. H. Newman y el futuro de la universidad. En AA.VV. *Bases para una pedagogía humanista*. Recuperado de [https://www.academia.edu/4966318/El\\_ideal\\_de\\_educaci%C3%B3n\\_de\\_J.H.Newman\\_y\\_el\\_futuro\\_de\\_la\\_Universidad](https://www.academia.edu/4966318/El_ideal_de_educaci%C3%B3n_de_J.H.Newman_y_el_futuro_de_la_Universidad)
- Latouche, S. (2012). *La sociedad de la abundancia frugal: contrasentidos y controversias del decrecimiento*. Barcelona: Icaria editorial.
- Nussbaum, M. C. (2001). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita las humanidades*. Madrid, España: Katz Editores.
- Nussbaum, M. C. (2016). Educación para el lucro, educación para la libertad. *Nómadas*, 44, 13-25.
- Torrallba, J. M. (2013). La educación liberal como misión de la universidad. Introducción bibliográfica al debate sobre la identidad de la universidad. *Acta Philosophica*, 22 (2), 257-276.
- Zubiría, J. (2017, 9 de septiembre). Las universidades no están formando mejores ciudadanos. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.semana.com/educacion/articulo/formacion-en-competencias-socioemocionales-en-universidades-colombianas/540281>



## ¿Qué es el humanismo cristiano?

CATHERINE JAILLIER CASTRILLÓN  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, MEDELLÍN

### Introducción

Este artículo es producto de un ejercicio de investigación y reflexión que se viene haciendo para la Universidad Pontificia Bolivariana con el fin de resaltar la identidad de la Universidad declarada en varios documentos institucionales y que marca la ruta para vivir las dinámicas propias del aula y del quehacer de la Universidad. Los 81 años de esta institución educativa la lanzan a revisar periódicamente su razón de ser, su misión y los retos que los diversos contextos le exigen. La universidad debe ser un centro de pensamiento, de continua pregunta frente a las dinámicas de la sociedad, debe ser crítica, propositiva y soñadora. Las utopías mantienen el motor encendido por alcanzar eso deseado. Formular esta pregunta: ¿qué es esto del humanismo cristiano? —expresión utilizada entre los docentes— es pertinente y fundamental. Cada año ingresan y egresan estudiantes de formación básica y secundaria, pregrado, posgrado y personal de formación continua que reciben no solo conocimiento sino un sello propio de una universidad católica y pontificia. Quienes pasen por estos claustros deberán salir mejores personas, con unos referentes que les permitan vivir con criterio, conciencia, coherencia y sin miedo, en el mundo. De ahí que la reflexión por el hombre esté iluminada por el humanismo cristiano.

El hombre, en cada momento de la historia se ha forjado una idea de hombre y sobre eso ha construido su propia realidad y sociedad. Maritain (1942) afirma:

Todo gran período de civilización está dominado por cierta idea peculiar que el hombre se forja del hombre. Nuestra conducta depende de esa imagen

tanto como de nuestra propia naturaleza; trátese de una imagen que se manifiesta con rasgos nítidos y brillantes en el espíritu de algunos pensadores particularmente representativos y que, más o menos inconsciente en la masa humana, es sin embargo lo suficientemente vigorosa como para moldear, de acuerdo con su propio arquetipo, las estructuras sociales y políticas características de una época cultural dada. Jacques Maritain.

El hombre de hoy se ha pensado como una pieza más del engranaje sistémico, en un exacerbado individualismo, también se ha reconocido como una especie dentro de la naturaleza, con una alta capacidad de destrucción de sí, de otros y del planeta. Para otras disciplinas es un conjunto de órganos y datos genéticos que puede conocerse desde lo más pequeño del material informativo para predecir el futuro de las siguientes generaciones. ¿Somos esto o somos más que esto?, ¿qué somos?

En febrero del presente año, se publicó en el diario *El Colombiano* una noticia sobre la situación del sistema carcelario en la ciudad de Medellín; allí se afirmaba que la cárcel de Bellavista había sido construida en el año 1976 para albergar 1.700 presos, pero hoy hay 4.705 reclusos, 40 guardias por cada 117 internos (Carvajal, 2017). En noticias como estas, o como las de la situación en Siria, los distintos atentados a la población civil en diferentes países, surge la pregunta por lo humano, por la condición humana, pero también por la barbarie y la bestialidad.

La reflexión sobre el humanismo se presenta como una permanente tensión entre el pesimismo y el optimismo; corrientes que resaltan al hombre y su belleza, y otras que por el contrario, encuentran que es portador de desastre para los otros y para la misma naturaleza. Según esta última postura, el hombre es una especie capaz de autodestrucción. Rémi Brague, en su obra titulada “Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada” hace un recorrido del ascenso y caída del humanismo en la que presenta diversas posturas a través de la historia. Brague hace mención de D.H. Lawrence quien pone en palabras de uno de sus personajes novelescos lo siguiente: “Si el hombre fuera borrado de la superficie de la tierra, la creación continuaría de una manera verdaderamente maravillosa, comenzando de nuevo, esta vez sin el hombre” (Brague, 2014, p. 18). De igual forma afirma que el hombre trae tanta tragedia que más le valdría desaparecer como los ictiosaurios.

Otras posturas no solo cuestionan el dominio del hombre sobre la naturaleza, sino que lo ridiculizan y terminan tergiversando lo humano y lo animal. Se ha invertido en investigación para encontrar la similitud del hombre con el chimpancé y otros homínidos; con los cerdos, los ratones y las moscas. Esto ha llevado a avances médicos importantes en el campo cardiovascular, molecular, en genética, etc.

Nuestra sociedad va mostrando en sus comportamientos estos cambios: coches para llevar las mascotas en los centros comerciales, ropa de marca para perros o gatos, psicólogos y acupunturistas, y guarderías para perros. ¿Cuál es el lugar del hombre frente a la creación y la naturaleza?, ¿cuáles son los límites que debería tener y respetar?, ¿por qué es necesario hablar de humanismo, si es un término tan polémico? Para Brague (2014), el humanismo no es en el fondo más que un antihumanismo (p.15).

En la medida en la que el conocimiento lleva a la excesiva especialización, lo humano queda también en riesgo de caer en esta disección y fragmentación en la que el misterio de la totalidad desaparece. Hay un deseo por alcanzar perfección pues el hombre es inacabado, pero le corresponde obrar en ese irse haciendo.

Este artículo por lo tanto va a estructurarse de la siguiente forma: la crisis cultural contemporánea, la universidad y sus apuestas ante el contexto, el humanismo cristiano: Cristo, rostro humano y comunidad viva; y algunas ideas de orden conclusivo de esta reflexión.

## La crisis cultural contemporánea

La amplia crisis cultural contemporánea influye directamente en el sistema educativo; la fragmentación de los saberes y la desvinculación de la vida práctica inciden en las dos finalidades de las instituciones universitarias:

El acceso riguroso y libre (en un ideal y fraterna comunidad de investigación) a la penetración y a la comunicación de la verdad en los diferentes ámbitos científicos; y una adecuada preparación de profesionales

para un servicio calificado a la sociedad en la concreta configuración que hoy viene adquiriendo (Zanghí, 2007 p. 5).

Leer los clásicos, volver a mirar las reflexiones y propuestas de los que han precedido a esta generación debe dar luces para vivir coherentemente. El profesor Dr. José Guillermo Anjel Rondó afirma con frecuencia que el hombre debe cultivarse para perder el miedo. El miedo a sí mismo y el miedo al otro. El hombre desea perder el miedo, quiere contestarse a preguntas tales como: ¿por qué ser es más que nada?, ¿para qué vivir si debemos morir?, ¿para qué la vida? ¿es el suicidio la mejor solución? Todo conduce a la búsqueda de sentido.

Maritain en su obra célebre *El humanismo integral* afirma:

Lo que hace falta, en otros términos es un humanismo completo, integral, que no olvide lo humano pero que se dé cuenta de que el hombre solo se realiza plenamente en Dios. En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, escribe, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios. El punto clave es que “la criatura sea verdaderamente respetada en su enlace con Dios y porque lo tiene todo de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación (Maritain, 1999, p. 13).

El hombre es un misterio hermoso, un misterio interior y exterior, que nos sorprende a diario. La vida es un proyecto que arrancó pero que debe orientarse todos los días, debe recorrerse como una gran aventura que nos conduce a mejorar, completar y tratar de embellecer esto que se nos ha dado. Las palabras del cardenal Ratzinger ayudan a reflexionar sobre la vida humana como una cuestión abierta. Joseph Ratzinger (1996) dice:

La vida humana no se realiza por sí misma. Nuestra vida es una cuestión abierta, un proyecto incompleto que ha de ser completado y realizado. La pregunta fundamental de todo hombre es: ¿cómo se realiza este llegar a ser hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir?, ¿cuál es el camino a la felicidad? Evangelizar quiere decir mostrar este camino, enseñar el arte de vivir. Jesús dice al inicio de su vida pública: «He venido para evangelizar

a los pobres» (Le 4, 18); esto quiere decir: yo tengo la respuesta a vuestra pregunta fundamental, yo os muestro el camino de la vida, el camino de la felicidad; más aún, yo soy este camino.

Este proyecto lo debe vivir cada uno, sin embargo, está influenciado y ayudado por la familia, la sociedad, la escuela, las instituciones, las creencias... y hoy en día, hasta los medios de comunicación tienen parte en este ejercicio de formación. Pero si todo esto, en lugar de lanzar a la búsqueda de sentido, conduce a un desasosiego interior, entonces el hombre de hoy pierde su rumbo, y va perdiendo no solo la capacidad de estar alegre sino de amar. Ratzinger (1996) dice:

La pobreza más honda es la incapacidad de alegría, el tedio de la vida considerada absurda y contradictoria. Esta pobreza esta hoy muy difusa en formas muy diversas, sea en las sociedades materialmente ricas, sea también en los países pobres. La incapacidad de alegría supone y produce incapacidad de amar, produce envidia, avaricia, todos los vicios que destruyen la vida de los individuos y del mundo. Por esto tenemos necesidad de una nueva evangelización; si el arte de vivir se desconoce, todo el resto no funciona. Este arte, sin embargo, no es objeto de ciencia, este arte lo puede comunicar solo quien tiene la vida, Aquel que es el Evangelio en persona (p. 351).

Además de esta pérdida de la alegría y de sentido, uno de los rasgos más característicos de la posmodernidad comprendida como fenómeno social y cultural, es el individualismo metodológico, que ubica al sujeto en una paradoja: por una parte, la exacerbación del individuo y por otra la anulación de este y de sus particularidades. Sólo en el reconocimiento del otro afianzo mi identidad. Por ello, el vaciamiento de las diferencias se puede llegar a destruir las bases mismas de la identidad individual. En palabras de Pietro Barcellona:

La conclusión a la que he llegado, a través del análisis del proceso de generalización de las relaciones monetarias y de la reciente revolución informática y telemática, es que este “vaciamiento” ha alcanzado su límite extremo; puede destruir las bases mismas de la identidad individual, como particularidad de los individuos vivos (1999, p. 124).

Este fenómeno viene en detrimento de los vínculos sociales; si se desea dar respuesta a los grandes problemas de nuestro tiempo, es fundamental mirar y examinar esta condición, tal como lo propone Pietro Barcellona:

Si hoy parece necesario criticar la forma histórica bajo la que se ha manifestado el individualismo, la misma en la que sigue manifestándose en el mundo contemporáneo y en nuestra vida cotidiana, no es ya en nombre de una nostalgia comunitaria o de una lamentación por un ethos perdido para siempre, sino sobre la base del “fracaso” de nuestra capacidad para dar respuestas a los problemas más agudos de nuestro tiempo (1999, p. 111).

Resulta para la academia una tarea urgente analizar las condiciones para generar nuevas racionalidades que puedan constatar sus efectos, en función de asegurar que las sociedades le permitan a la persona humana realizarse en todas sus capacidades. Lipovetsky dice:

Alrededor de este conflicto “estructural” del individualismo se juega el porvenir de las democracias: no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable, redefinir las condiciones políticas, sociales, empresariales, escolares, capaces de hacer progresar el individualismo responsable (2000, p. 16).

No se trata solo de un compromiso ético, aunque su base normativa es evidente; se trata fundamentalmente de la consolidación de vínculos sociales que permitan la inclusión de quienes estarían por defecto desvinculados de todo sistema, en este sentido continúa Lipovetsky diciendo:

El individuo contemporáneo no es más egoísta que el de otros tiempos, expresa sin vergüenza la prioridad individualista de sus elecciones. Lo nuevo, aquí está: ya no es verdaderamente inmoral pensar solo en uno mismo, el referente del yo ha ganado carta de ciudadanía, sea cual sea el entusiasmo suscitado por los shows de la bondad catódica (2000, p. 131).

El ser humano contemporáneo es entonces individualista y egoísta, pero su postura moral ni siquiera le exige un desacomodo o inconformidad por el otro. Es una actitud de indiferencia, desconocimiento de la alteridad, y algunas veces rechazo y desaparición. Es un mundo en el que lo países

que no alcanzan las dinámicas de mercado globalizadas, salen del mapa de las posibilidades de participación. De igual manera ocurre en las ciudades, pues en los momentos en los que es necesario mostrarlas a autoridades de otros países, recogen y ocultan a los habitantes de calle, intentan tapar el desequilibrio social y la pobreza.

La universidad, ante esta realidad individualista, está llamada a la tarea de sensibilizar a cada una de las personas que llegan a formarse, para abrirse al otro, en su diferencia y riqueza. A dejar a un lado los audífonos, el propio sonido y ruido para escuchar al que se tiene al lado.

Ante estas realidades se le presentan a las universidades unas tareas concretas para denunciar, formar y orientar el sentido de la vida y la existencia como seres en continua relación. La Universidad está invitada a salir al otro, a desacomodarse continuamente para no dedicarse solo a verse a sí misma, a contemplar los reconocimientos, las publicaciones y avances como grandes trofeos que alimentan los egos, sino al contrario, tienen la obligación de formar para transformar, desde las diversas profesiones como servicio para las sociedades, formando a los profesionales como consagrados a una causa con la trascendencia social y humana (García citado en Cortina, 2006, p. 58).

## La universidad y las apuestas ante este contexto

En palabras del Papa Benedicto XVI el fin antropológico último de las primeras universidades era “la formación de la persona a fin de capacitarla para vivir con plenitud y aportar su contribución al bien de la comunidad”. (Cantos, 2015, p. 43). Estos primeros claustros conocían claramente el asunto de la persona en relación con otros y con una tarea responsable de contribuir y aportar a la construcción de la sociedad, además de la búsqueda de la verdad y de su propia felicidad. Sin embargo, las dinámicas de la universidad hoy se han distanciado de estos fines y la han encerrado en una especie de endogamia nociva a la que es necesario atender urgentemente. La universidad hoy no puede quedarse en un mirarse a sí misma sino al contrario, lanzarse a un diálogo permanente y transformador de la sociedad; tampoco puede ser esclava fiel al vaivén de las dinámicas externas porque por su misma esencia está llamada

a ser profética en sus denuncias y anuncios. En los afanes de las dinámicas de mercado y de competitividad para intentar alcanzar estándares internacionales comparados con universidades cuyos contextos económicos y sociales son diferentes, se olvida la misión propia de la universidad y su compromiso de ser de cierta forma esa conciencia que revisa, pondera, critica y sueña otras formas de responderá a la humanidad para que no pierda el rostro humano.

Este rostro humano, para un cristiano está reflejado y manifestado en el mismo rostro de Jesucristo, pues en Él la condición humana se une en un proyecto mayor y trascendente.

El cristianismo ha donado a Occidente, como aporte cultural, el reconocimiento de la máxima dignidad en la condición humana y desde allí desarrolla la matriz cultural que da origen al humanismo cristiano, base y fundamento de la filosofía de la UPB.

Las reflexiones sobre humanismo cristiano son numerosas, y dependen también del contexto histórico en el que se conciben, de quien escribe y de sus propios encuentros o desencuentros en el camino de fe.

El filósofo italiano Giuseppe Zanghí (2004) identifica tres modos fundamentales del humanismo cristiano a lo largo de la historia. En primer lugar, lo que el autor denomina un *humanismo de la creación*: En esta se concentra en la creación como la gran obra de Dios, y dentro de esta la *encarnación*, no como un elemento de ruptura, sino como de apertura y de realización de la creación misma:

La creazione di Dio ha una sua struttura tale che, mentre le assicura un suo essere specifico (l'essere creaturale), una sua finalità che chiamo con Maritain, infravalente, nello stesso tempo la apre ad accogliere una chiamata di attuazione che infinitamente la trascende ma che risponde alle esigenze piú profonde della creaturalità stessa. (Zanghí, 2004, p. 127)

Exponente de esta línea de pensamiento es Tomás de Aquino, quien en el ser como acto, identifica la tensión de la creatura que se manifiesta en su inteligencia de hombre y que no puede saciarse en ninguna realidad finita

por grande que esta sea, por tal motivo “la creación, en la inteligencia del hombre, busca la comunión con el Dios trascendente, y no una comunión a través de formas creadas” (Zanghí, 2004, p. 127), es un humanismo de corte intelectual, porque es en la inteligencia donde se efectúa el paso del ser creado al ámbito del Ser increado; donde los autores encuentran un vínculo entre el “destino del mundo” y el evangelio como respuesta a ese “destino”.

En un segundo lugar Zanghí identifica un *humanismo de la cruz*, opuesto al precedente, focalizando la encarnación explicada por la cruz.

“Si el primer humanismo lee la encarnación dentro de advenimiento de la creación, el segundo humanismo lee la creación dentro del advenimiento de la encarnación, que es leída, a su vez, dentro de la cruz” (cf. p. 128); este es un humanismo de tipo ético, no comprendido como un compendio de normas, sino con la asimilación de la Palabra con la ruptura en relación con los falsos ídolos y comodidades que dan al hombre la tranquilidad de vivir solo para sí. Es posible plantear desde allí una lectura al contexto socio-cultural anteriormente enunciado:

En la actualidad son raros los lugares y momentos en que vibre la obligación de consagrar la vida al prójimo: mientras que las conminaciones categóricas a hacer el bien ha sido suplantadas por las normas del amor a sí mismo, los valores altruistas han dejado de ser evidencias morales a los ojos de los individuos y de las familias (Lipovetsky, 2000, p. 128).

Y el tercer humanismo enunciado por Zanghí es el *humanismo del espíritu*. Este tiene como clave de interpretación no tanto la cruz, sino la resurrección, en la cual la creación y la encarnación toman su verdadero sentido. Es fundamentalmente eurocéntrico, donde toda la creación está penetrada por el divino que está todo penetrado por la creación.

En este el acento no está puesto sobre la inteligencia (no es un humanismo de la razón), ni sobre la voluntad (no es un humanismo de la elección), sino sobre la persona misma en cuanto esa es icono creada de la Belleza, y entonces “capacidad” de contemplación, es un humanismo contemplativo (Zanghí, 2007, p. 130).

## El humanismo cristiano: Cristo, rostro humano y comunidad viva

En palabras del Papa Francisco en la Audiencia que tuvo en Medellín ante lo obispos, sacerdotes, religiosos y consagrados el 9 de septiembre de 2017, decía —repetiendo una expresión de una jovencita con capacidades especiales— que el único ser no vulnerable era Dios, pero que había decidido hacerse vulnerable al asumir la condición de hombre, con rostro humano y rodeado de otros: una familia, sus amigos y apóstoles, sus discípulos y la gente de cada lugar en el que llegaba a enseñar, curar enfermos, comer y dialogar. No vino al mundo solo y sin una historia, se buscó una familia donde nacer y crecer. El misterio que encierra la persona de Cristo es todavía más encantador al conocer la dimensión relacional.

Tal como lo expresa Galeano —citando a Von Baltasar—, el misterio de Jesucristo es mucho más profundo que toda la metafísica:

La Encarnación y la Cruz de Jesús, no son solo la obra de la salvación de Dios sino también la revelación de su íntimo ser trinitario, nos revelan que Dios no es principalmente poder absoluto, sino absoluto amor, nos revelan el misterio Trinitario: El despojamiento de Dios (en la humanación) tiene su posibilidad óptica en la eterna condición despojada de Dios, en su entrega tripersonal (Galeano, 2012, p. 385).

El Papa Francisco dice en la *Evangelii gaudium* N.º8: “llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismo para alcanzar nuestro ser más verdadero”. Y la forma más plena de donación enseñada por Dios trinitario es la Kénosis de Dios en su Hijo. Para el Pbro. Diego Marulanda:

La kénosis de Dios en su hijo es un camino abierto que conduce a la más profunda interpretación de la condición humana. Kénosis entendida como la forma más plena de donación. En el acto libre de recibir el darse de la donación, es donde aparece (se deja ver el don) la constitución del hombre, a partir del contenido de dicha donación llevada al exceso: el amor (2017, p. 140).

La condición del ser humano ante esta donación divina lo lanza a ese camino permanente de encuentro. Guardini dice:

El yo y el tú interrelacionados dan por resultado el nosotros. El nosotros no es la suma de los relacionados, sino la totalidad de la relación. Si se pone una piedra junto a otra, tenemos dos piedras; un hombre más otro, como meros individuos biológicos, son dos hombres. En cambio el yo del hombre que se encuentra con otro en una relación de respeto o de amor, al unirse con el yo de este, que para él se convierte en un tú, no son dos yos, o dos tus, sino el viviente nosotros de esa amistad, amor o comunidad de trabajo (Guardini, 1997, p. 316).

Las diferencias de razas, pueblos y naciones como lo expresa el Apocalipsis de Juan no es obstáculo para la vida fraterna, al contrario, es riqueza en donde me descubro y descubro a mi hermano. El gran regalo es saberse hijo en el Hijo, y por tanto hermano. Siguiendo las ideas de Guardini, para un cristiano no existe un hombre y otro hombre, sino un nosotros traspasado por la experiencia de la relación de respeto y de amor. Julián Marías dice:

La garantía del amor previo de Dios a todos como hijos es el fundamento de la hermandad entre ellos y de la exigencia de amor mutuo. El cristianismo establece un vínculo radical entre los hombres, sin desconocer su variedad, sus diferencias (Marías, 2010, p. 54).

Ese nosotros, en el que se une el Padre, el Hijo y a quien el Hijo se lo desee revelar, capacita la existencia para continuar con esas dinámicas de unidad; solamente con la gracia dada por el mismo Dios es posible ver en el otro el rostro del hombre, el rostro del Verbo encarnado, el rostro que nos recuerda un camino hacia la trascendencia del cual somos partícipes junto con otras personas. No hay experiencia humana que no pase por la relación, con la comunidad.

En palabras de Monseñor Darío Múnica (Exrector de la UPB), el humanismo tiene relación con la siguiente expresión: “Llegar a ser con el otro en el mundo”. No llegamos a ser lo que somos solos, en nuestra individualidad, somos lo que somos por lo compartido y vivido con los

demás. Nuestros padres, profesores, amigos y enemigos... todos han dejado de una u otra forma huella en nuestra vida.

## Conclusiones

Somos seres en relación y encontramos el espacio vital precisamente en la relación interpersonal, intrapersonal y social. La historia la cosemos entre todos, en compañía, pero a manos del mismo Dios trino. Por algo las genealogías dicen bastante sobre las raíces y lanzan hacia adelante con unos elementos previos. No es extraño identificar que los evangelios, para responder ampliamente a la pregunta por la identidad de Jesús, se extienden presentando la generalogía que lo acompaña. Lo interesante es que Jesús hace parte de nuestra genealogía humana, pues no se salió de la historia sino que la cargó de amor, de sentido, de divinidad, y la cargó en la cruz con la generosidad de su amor. El humanismo cristiano tiene que ver con ese “ser con” Cristo, que nos acompaña, “ser con” los hombres y mujeres que se cruzan en toda nuestra existencia, los cercanos y los lejanos, ser con la vulnerabilidad y perfección de criatura en cada uno. Para conocer más a Dios, es necesario conocer más al hombre, y para ello el encuentro con Jesucristo capacita e integra en el ser variadas dimensiones: física, psicológica, social, comunicativa, espiritual. EL hombre es frágil, es tierra o barro. Hay una relación fuerte de la palabra humano con “humus”, tierra. Esto que debemos arar y cultivar. De igual forma al hombre es necesario cultivarlo, regarlo, ararlo, botar lo que no sirve y dejar lo que permite que el proceso continúe hasta alcanzar el buen fruto. Cultivar en el hombre la verdad, la belleza, los sueños y utopías para vivir con otros, es parte de las humanidades; pero además procura ir más allá y reconocer la trascendencia y la donación de Dios...

¿Qué es el humanismo cristiano? No es una definición corta de diccionario o enciclopedia, es una pregunta abierta y dinámica, siempre nueva porque la vida cambia a diario y la presencia de la gracia y del Espíritu sopla donde quiera y cómo quiera.

Es un interrogante que debe seguir orientando la reflexión, el discernimiento y por qué no, los planes de desarrollo de esta institución

educativa si desea seguir fortaleciendo la identidad entre cada uno de los miembros que la componen.

## Referencias

- Barcellona, P. (1999). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brague, R. (2014). *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Cantos, M. (2015). *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cortina, A. (2006). *Universalizar la democracia: por una ética de las profesiones*. Recuperado de <https://www.uis.edu.co/webUIS/es/mediosComunicacion/revistaSantander/revista1/universalizarAristocracia.pdf>
- Carvajal, E. (2017, 06 de febrero). Las impresionantes cifras del hacinamiento en Bellavista. *El Colombiano*. Recuperado de <http://www.elcolombiano.com/antioquia/seguridad/hacinamiento-en-carcel-bellavista-de-medellin-GA5882091>
- Galeano, A. (2012). *Jesucristo: un viviente misterioso. Señor y meta de la historia*. Medellín: Universidad pontificia Bolivariana y Editorial. San Pablo.
- Guardini, R. (1997). *La existencia del cristiano*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lipovetsky, G. (2000). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Mariás, J. (2010). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza editorial.
- Maritain, J. (1999). *Humanismo integral*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Marulanda D. (2017). *Don y plenitud. Aportes a la antropología fundamental en clave fenomenológica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Ratzinger, J. (1996). *Ecclesia*. Recuperado de: [http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores\\_invitados/Ratzinger\\_La\\_nueva\\_evangelizacion.pdf](http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Ratzinger_La_nueva_evangelizacion.pdf)
- Zanghí, G. (2007). *Nocte della cultura Europea*. Roma: Città Nuova.

## Identidad y sentido de lo humano en la universidad católica<sup>1</sup>

DIEGO MARULANDA DÍAZ  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

“Paradójicamente, cuando hemos sido capaces de resolver casi todos los problemas técnicos, los problemas de la condición humana aún están sin resolver” (Wittgenstein)

### Introducción

La cuestión de lo humano ha sido el problema más relevante de nuestra historia. Por un lado, el avance de la cultura ha permitido una mayor conciencia de nuestra condición, pero por otro hemos sido testigos de grandes formas de deshumanización que nos han llevado a experimentar un hastío por la vida y a cuestionarnos por las formas de relación con el otro.

La comprensión de lo humano en nuestros días arrastra una huella heredada de la Modernidad, en la que el hombre decidió constituirse el centro de sí mismo y del mundo, sobre la base de conseguir seguridad a través del dominio de la naturaleza y del progreso por medio de la razón instrumental, con el propósito de conseguir beneficios para sí mismo, destruyendo la idea de comunidad y fraternidad.

<sup>1</sup> Esta ponencia hace parte del proyecto de investigación *Identidad de la UPB en el siglo XXI*, con radicado 723B-01/17-14, del Grupo de investigación: Teología, Religión y Cultura.

Hemos heredado de la razón instrumental y de la libertad a ultranza, una visión del mundo y de la vida reducida a la lógica mercantilista, en la que predomina la producción de riqueza material por encima de la espiritual, tan propia de la persona humana. Nos hemos salido del mundo de la vida para introducirnos en el mundo de las cosas y de la producción; transitamos hacia una sociedad en la que prevalece la voluntad de tener apoyada en la idea de un progreso sin fin<sup>2</sup>, a una sociedad en la que el mercado capitalista, los medios de comunicación y la democracia liberal han universalizado necesidades, arrasando así las particularidades de los pueblos y de las culturas.

En consecuencia, el sentido de lo humano queda extraviado o desorientado, perdiéndose el significado del don de la vida y dándose una crisis de identidad de todo orden, que es preciso revisar en este espacio en el que nos encontramos como Universidad, a fin de encontrar algunas pistas que nos permitan hacer una reflexión sobre lo que somos y hacemos como institución educativa católica. Estamos ante la pregunta por nuestra identidad y el quehacer mismo de nuestras prácticas de docencia, investigación y transferencia del conocimiento en el marco del humanismo cristiano. Pero, en este contexto es válido preguntarnos aquí y ahora desde una perspectiva epistemológica y fenomenológica para que avancemos en la discusión: cuando hablamos de humanismo cristiano ¿de qué es lo que estamos hablando realmente? Quizá sea en el uso del término “humanismo cristiano” en donde nos encontremos todos, pero no en su práctica y significado.

En la tarea de avanzar en la misión institucional, una lectura fenomenológica y teológica de la antropología, nos ayudará a recuperar y resignificar lo humano para evitar la confusión y la ideologización a la que están expuestas todas las formas de humanismo existentes. De ahí que sea necesario pasar de la cuestión del humanismo a la cuestión de lo humano y proponer la siguiente tesis: “*Del significado que tengamos de lo humano, depende la identidad humanista de la Universidad*”. Para sostener esta tesis, en primer lugar, analizaré los presupuestos antropológicos de la Modernidad

2 “El progreso es en sí admirable. Pero hay que reconocer que este progreso no se ha realizado sin una pérdida considerable en el plano humano. El hombre, enorgullecido de su ciencia y de sus técnicas, ha perdido algo de su simplicidad”. Cf. Eloí Leclerc, *Sabiduría de un pobre*. Editorial Encuentro, 2009, p. 13-14.

hasta hoy, a fin de establecer los marcos comprensivos de la idea de hombre. En segundo lugar, una vez se precise la idea de lo humano que ha dejado el recorrido anterior, comprender su significado en la universidad católica y, finalmente, unas conclusiones que nos permitan pensarnos desde nuestra identidad original.

## La idea de lo humano a partir de la Modernidad

Si “*del significado que tengamos de lo humano, depende la identidad humanista de la Universidad*”, dicho significado nos obliga a rescatar lo humano del humanismo como una vía para fortalecer nuestra identidad educativa y cristiana. Esta tesis la queremos defender desde una antropología en perspectiva fenomenológica y teológica, dado que esta casa académica, durante ochenta años ha sido heredera de una tradición humanista revelada por el Evangelio. Sin embargo, esta *alma mater*, también es heredera de unas visiones modernas de hombre y se ha desarrollado entre los avatares del proceso de secularización que van dejado marcas profundas en el significado de lo humano. Nos proponemos, entonces, colocar como telón de fondo las características de la antropología moderna que nos sirven para concluir críticamente sobre otra manera de “*decir*” lo humano a partir del don. Comencemos con algunas caracterizaciones de la antropología (Sanna, 2012), en la primera Modernidad:

- Una *antropología fundada sobre el primado del sujeto*: en la que el hombre ocupa el centro del universo y asume la responsabilidad de su destino y el de la humanidad.
- Una *antropología fundada sobre el primado de la razón*: con el Iluminismo la razón humana se ha constituido en la única y suprema norma de la verdad y del comportamiento humano.
- Una *antropología fundada sobre el primado de la ciencia*: aquella racionalidad científica que viene considerada como la única productora de verdad; sosteniendo que solo aquello que es científico y empíricamente verificable es verdadero y solo la realidad física es la verdadera realidad.



Y una *antropología fundada sobre los ideales de la libertad y la democracia*: la libertad es el signo distintivo de la Modernidad<sup>3</sup>. Se trata de una libertad inmanentista, dentro de la cual el hombre viene considerado como el centro absoluto de la realidad, haciendo que ocupe el puesto de Dios mismo.

La anterior caracterización de la antropología moderna se concentra en la descripción que Mujica hace sobre la Modernidad: esta,

(...) nace cuando el hombre centra su reflexión sobre su propia subjetividad, cuando su reflexión se vuelve su propio reflejo. Subjetividad identificada cada vez más aún con un yo consciente de sí mismo, un yo frente y enfrentado a todo lo que no sea él. Podríamos inscribir en la partida de nacimiento del hombre moderno, del Sujeto, la definición que Descartes, el padre de la nueva criatura, dio de sí mismo: ‘pienso, por lo tanto, soy’. Convicción, certeza o conocimiento de sí, la que llega después de haber dudado de todo, luego de haber hecho de esa duda la relación con todo lo que no es él. Luego de haber quedado con una única seguridad: él mismo. O, al menos, una parte de sí que en adelante será todo su ser: su yo pensante (Mujica, 2002, pp. 118-119).

De acuerdo con el principio cartesiano, la ‘mente’ será la sede de toda verdad<sup>4</sup>. El hombre de la Modernidad vive de la herencia cartesiana, reflejada en la omnipotencia del control de la ciencia<sup>5</sup>. Con el desarrollo de la ciencia

3 Marion en su obra *Prolegómenos a la caridad* hace una crítica al concepto de ‘libertad’ en ámbito de la Modernidad, afirmando que ella se instaura más allá de lo que la razón puede admitir o reducir de la voluntad, y eventualmente más allá de la voluntad misma. Así, la libertad no se funda en la razón, puesto que simplemente no se funda, ni tiene porqué fundarse. La libertad se hace sin fundarse (1993, pp. 63-64).

4 “El nuevo modelo del dominio racional que presenta Descartes plantea dicho dominio como como una cuestión de control instrumental” (Taylor, 2006, p. 211).

5 “Las ciencias levantan soberbias su vuelo por la satisfacción y le orgullo de sus descubrimientos y de sus haberes; su admiración oscila entre las previsiones de lo ya conquistado y las provisiones siempre presupuestas del orden todavía no comprobado en los entes existentes. Este sentimiento de soberbia no es amor. El amor ama el ser *a priori* porque sabe que ninguna ciencia podrá nunca llegar a la razón y al fundamento del ser. El amor lo recibe como un don libremente dado y responde con una gratuidad libremente ofrecida” (Balthasar, 1988, p. 596).

asistimos a la segunda Modernidad en la que el pensamiento viene desplazado por la técnica, de la cual se deriva el desencanto del mundo como consecuencia del uso *in extremis* de la técnica. Dicho desencanto del mundo ha dejado al hombre en el vacío incierto de la no-identidad y de la no-verdad. Heidegger, cuyo pensamiento se ubica dentro de la segunda Modernidad, afirma:

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que esta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual (1986, p. 295).

Para Heidegger, la mayor amenaza de este mundo técnico consiste en que al hombre se le cierre la posibilidad de un acceso a una verdad más profunda y originaria, en tanto que este hombre se contenta con el simple hecho de que todo ‘funciona’. En la entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger critica el hecho de que solo quedan puras relaciones técnicas que arrancan y desarraigan cada vez más al hombre de la tierra (Heidegger, 1989). El hombre ya no es solo una “cosa que piensa”, sino una “cosa pensada” como las otras cosas del mundo, porque perdió su dimensión mística.

Según Heidegger, el hombre actual debe alcanzar la capacidad de habitar en el ámbito de lo esencial. Se propone el pensamiento meditativo como aquel capaz de relativizar el mundo técnico, y como el lugar desde donde se puede pensar algo superior más profundo. Es así como la apertura al Misterio debe ser aquella característica inherente al hombre, por medio de la cual pueda mantenerse abierto al sentido, el mismo que permanece oculto al mundo técnico que lo circunda (Heidegger, 1994). Para el mismo autor, el hombre moderno difícilmente se encuentra en lo conforme a esencia, porque, en otro respecto, conoce demasiadas cosas e incluso cree que lo conoce todo (Heidegger, 2006, p. 44).

Llegados a este punto de las caracterizaciones de la antropología en la primera Modernidad, conviene también reunir ahora las de la segunda

Modernidad. Encontramos en esta la incomodidad de la inmanencia, cuyas expresiones son:

(1) El sentido de la fragilidad del significado, la búsqueda de un sentido abundante; (2) La sensación de fatalidad suscitada por nuestros tentativos de solemnizar los momentos de pasajes fundamentales en nuestras vidas; y (3) La pura y simple monotonía, mediocridad de lo cotidiano (Taylor, 2007, p. 309).

Hoy asistimos a “la pérdida de sentido, con el desvanecimiento de los horizontes morales; el eclipse de los fines frente al propagarse la razón instrumental; una pérdida de libertad” (Taylor, 2006, p. 14). Estas características dan cuenta de la afectación estructural de la antropología contemporánea por lo que, sin libertad y sin sentido, desaparece el hombre.

Con Jean Luc Marion podemos introducir una crítica a la antropología moderna. Para este fenomenólogo francés, “el hombre, en cuanto *ego cogito*, piensa pero no ama, al menos originalmente” (Marion, 2005, p. 13). Dicha crítica se ofrece como una oportunidad para establecer un diálogo que atienda sobre lo fundamental en el mundo de hoy: ¿qué es lo más humano de lo humano? Se abre, por supuesto, el camino a una reflexión que supone que lo más humano de lo humano se revela en la experiencia. Esta posibilidad de una nueva manera de ‘decir’ al hombre no ya como sujeto excesivamente racional sino como un ser humano constituido por el don.

Si de la Modernidad hemos heredado la forma de un mundo plano, que ve “el triunfo final de los hombres vacíos, que conociendo el precio de todo y el valor de nada, han perdido la capacidad de sentir y de pensar profundamente cualquier cosa” (Taylor, 2007, p. 64), y de paso, hemos perdido la capacidad de sentir el corazón y de escuchar a Dios<sup>6</sup>, entonces

6 En este sentido advierte Balthasar: “El hombre puede darse enteramente sólo a una vez. Su entrega es Respuesta a Aquel que es el fundamento de su poder ser; a Aquel que quiere de él no cosas y objetos, sino a él. *Fili preabe mihi cor tuum*. El hombre no podrá mejorar nunca su corazón con las cosas por muy perfectas que sean; sólo por las decisiones supremas del amor, el mundo llegará a ser ‘amoroso’, nunca por las facilidades de la técnica” (Balthasar, 1988, p. 602).

estos son los grandes asuntos sobre los que la Universidad debe investigar para formar integralmente.

Valoremos también la tradición del pensamiento cristiano. El teólogo Adolphe Gesché es un exponente de esta otra manera de pensar lo humano, y afirma:

El hombre es un ser que necesita saber que ni se ha hecho a sí mismo (creación), ni se ha revelado a sí mismo (revelación); además el hombre vislumbra que el significado de su vida reside en algo que ignora todavía (redención). En una palabra, el hombre, todo hombre, es un ser que no es solamente el ser inteligente (*loghikon*), el ser social (*polithikon*), el ser hablante (*logon echon*) de Aristóteles, sino –de cualquier modo que le entienda– un ser creado, revelado, un ser salvado (un ser en busca de su cumplimiento) (2002, p. 15).

Por su parte, Jean Luc Marion, arriba citado, representante de la fenomenología radical francesa, recupera el amor como constitutivo del *ego*, al pensarlo como *ego amans*, en la línea de la herencia cristiana, y con una fuerte influencia de Max Scheler<sup>7</sup> y de San Agustín, afirma:

El hombre se revela a sí mismo por la modalidad originaria y radical de lo erótico. El Hombre ama –lo que lo distingue además de todos los otros seres finitos, excepto los ángeles–. El hombre no se define ni por el logos, ni por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no. En este mundo, solamente el hombre ama, ya que a su manera los animales y los computadores igualmente piensan, e incluso mejor que él, pero no podemos afirmar que amen. El hombre sí: el animal amante (Marion, 2005, p. 14).

La antropología cristiana afirma que el hombre no solo piensa sino que es un ser llamado por el amor, y cuya responsabilidad es la de recibir el amor y no comprenderlo, de recibir la verdad y no de explicarla, porque la verdad se debe buscar dentro del amor, dado que a este no le falta nada. Y si al amor no le falta nada, entonces es lugar donde el hombre se encuentra

7 En su obra *Ordo amoris* declara: “El hombre antes que un *ens cogitans* o un *ens volens* es un *ens amans*” (Scheler, 2008 p. 45).

todo él. Para Benedicto XVI, es preciso tener en cuenta que el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe. No podemos avanzar en el conocimiento de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad: pues “no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor” (2005, p. 30).

El amor produce en el *ego* unicidad, radicalidad e integralidad: Yo soy radicalmente mí mismo como un a mí mismo. Yo soy un aumento sobre mí mismo, porque no soy un yo aislado sino amado: yo soy el amor en mí, que no me deja estar solo. La presencia del amor me excede, no hasta desindividualizarme, sino al contrario, hasta individuarme por su aumento sobre mí y en mí mismo con los otros, con el otro y con lo Otro. En esta línea de pensamiento cobra sentido la afirmación de Benedicto XVI:

La fe cristiana afirma que el hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe. Tiene que esperar el don del amor, y el amor solo puede recibirlo como don (...) El hombre deviene plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar (2013, p. 222).

Con Jean Luc Marion cambia radicalmente la pregunta antropológica: se pasa del “¿soy cierto?” al “¿soy amado?” (2005, p. 30). Por lo que la pregunta que ocupa toda la vida del hombre es esta: ¿alguien me ama? Se da salto del ‘por qué’ al ‘para quién’<sup>8</sup>.

Marion (2005) continúa defendiendo la tesis: el hombre es el animal que ama (*ego amans*), en tanto que “el hombre no se define ni por el logos, ni por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no” (p. 14). Para este fenomenólogo (2005), la certeza última está fundada en el *ego amans*, en tanto que “amar pone en juego mi identidad, mi Ipsidad, mi fondo más íntimo en mí que yo mismo” (p. 16).

<sup>8</sup> Sospecha de que proyectamos nuestra necesidad más vital: la de ser amados. Pero Dios puede ser antropomorfo (a imagen del hombre) porque el hombre es teomorfo (la imagen de Dios). El hombre se muestra a sí mismo más claramente como imagen de Dios en su auto presencia interior y amor a sí mismo (Taylor, 2006, p. 195).

Entonces, si el amor es fundamento y lugar donde el hombre se humaniza, nos atrevemos a resignificar de nuevo la pregunta: ¿quién soy? por la pregunta ¿dónde soy? Yo soy lo que amo, porque yo pongo en este lugar todo lo que yo soy; lo que yo amo me ofrece volver al lugar de mí mismo. El mismo Agustín de Hipona (1957) en sus *Confesiones*, afirma: “*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*” (“Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado” 13, 9, 10).

El amor así entendido como lugar para lo humano nos permite entrar en el campo teológico. El apóstol Juan afirma: “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Y, el amor es siempre *Don*. Veamos las consecuencias de esto para la antropología cristiana. Una cosa es el ser humano considerado desde un punto de vista abstracto, conceptualista, en su naturaleza común a todos, y otra cosa es el ser humano considerado desde un punto de vista concreto, particular, en su comportamiento existencial, en el drama de la opción por la cual, al abrirse (o al cerrarse) libremente al llamado de Dios, recibe (o se rehúsa) la plena realización de su ser para la cual ha sido creado. Desde el primer punto de vista el ser humano es cuerpo y alma; desde el segundo punto de vista, él es –o al menos está invitado a ser– infinitamente más (Falque, 2012, p. 276).

La búsqueda que realiza el hombre de su propio ser, surge de su condición de ser creado y ser dotado de una memoria que le dice que no se hizo a sí mismo. Por ello la búsqueda de su ser es de hecho la búsqueda de su origen, búsqueda del Creador. O dicho en otras palabras, merced a la búsqueda que el hombre emprende de su propio ser, inicio y fin de la vida se hacen intercambiables (Arendt, 2009, p. 84). El hombre es algo en tanto en cuanto se adhiere a Aquel que lo hizo hombre, pues si el hombre se retira de Dios, es nada; y tal adhesión no es cuestión de voluntad y decisión libre, sino que expresa una dependencia inherente al hecho de ser creado (San Agustín, citado por Arendt, 2009, p. 78), pues Dios se manifiesta en toda su creación, o mejor, todo es manifestación-donación de Él.

En esta misma línea de pensamiento se coloca Hanna Arendt, afirmando que el hombre se ama a sí mismo al vincularse a Dios como su Hacedor. De la misma forma que el significado del deseo, del afán de ‘vida feliz’, dimana de una memoria, llama al hombre desde una región trascendente, así el sentido de la criatura, en su condición de creada, dimana

de una fuente que precede a su creación, o sea, del Hacedor que la hizo (2009, p. 77), pero no como quien fabrica un objeto (una innovación dirían hoy algunos) sino como manifestación de Él mismo en su criatura.

Cobra sentido esta afirmación del Papa Francisco: “Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero” (2013, p. 8).

De la teología revelada que afirma a Dios Amor como don, se deriva el significado pleno de una antropología, también revelada, en la que el hombre depende del don del amor. Así lo afirma Ratzinger:

El hombre deviene plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar. Que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más honda necesidad, y que lo más necesario sea a la vez lo más libre, significa que el hombre, para salvarse, depende de un don (2013, p. 222).

¿Qué se desprende de esta primera parte en relación con la idea de lo humano? Frente a la antropología moderna, centrada en el ego racionalista, se precisa mostrar que el amor es el lugar por excelencia donde lo humano cobra el más profundo significado, en tanto lugar de plenitud, a partir de la lógica y la esencia del don. Esta lógica es la que nos permitirá reflexionar sobre la identidad humanista de la Universidad, como lo veremos a continuación.

## De lo humano a la identidad humanista de la Universidad

Nos proponemos ahora abordar este significado de lo humano en relación con la Universidad, así: del significado de lo humano a la Universidad humanista. Es preciso en esta reflexión honrar el pensamiento de san Juan Pablo II, quien nos dejó un valioso legado en la Carta Apostólica *Ex corde ecclesiae*. Para nuestro propósito, afirmó:

En el mundo de hoy, caracterizado por unos progresos tan rápidos en la ciencia y en la tecnología, las tareas de la Universidad Católica asumen una

importancia y una urgencia cada vez mayores. De hecho, los descubrimientos científicos y tecnológicos, si por una parte conllevan un enorme crecimiento económico e industrial, por otra imponen ineludiblemente la necesaria correspondiente búsqueda del significado, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana. Si es responsabilidad de toda Universidad buscar este significado, la Universidad Católica está llamada de modo especial a responder a esta exigencia; su inspiración cristiana le permite incluir en su búsqueda, la dimensión moral, espiritual y religiosa, y valorar las conquistas de la ciencia y de la tecnología en la perspectiva total de la persona humana (1985, p. 7).

Ante una educación que acentúa la razón instrumental, la competitividad, una concepción puramente funcional, y el servicio a la economía de mercado y la producción para el consumo, se debe valorar ante todo la dignidad de cada persona. Para una universidad como esta, la pregunta no es “¿cómo ha de funcionar la universidad católica, sino qué ha de ser?”, según Paul Poupard<sup>9</sup>. Ella no es un mero centro de alto rendimiento del conocimiento científico, sino que es depositaria de la verdad revelada sobre el hombre; verdad que de suyo es invisible a los ojos del mercado, de la eficiencia y de la economía porque lo humano se comprende solo dentro de la lógica de la creación.

La fuerza inspiradora del proyecto educativo y formativo de la UPB es el Evangelio. Evangelizar la cultura es nuestra tarea misional. Por cultura entendemos lo afirmado por Juan Pablo II: “No hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre” (1985, p. 3). De donde comprendemos que evangelizar es humanizar la persona hasta llevarla a su plenitud de sentido, al desarrollo auténtico de su libertad y de su bondad, a través del testimonio de lo humano más humano que aprendemos en Cristo. El ejercicio de la evangelización cualifica la tarea de la educación, a partir del testimonio. “Existe una manera especial de Educar: eso es lo que llamamos evangelizar; que no es otra cosa que la manera más alta de educar. Evangelizar

9 Paul Poupard, Cardenal. Lección magistral, “Santo Tomás de Aquino y la vocación de la Universidad católica”, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Buenos Aires, junio 13 de 2005.

es educar para lo superior<sup>10</sup>, que en todos los casos nos libra de vivir en un mundo dominado por expertos sin alma y a merced de especialistas que saben casi todo a cerca de muy poco y casi nada de todo lo demás, de las cosas que verdaderamente importan (Paul Poupard, 2005).

Según lo anterior, estamos obligados a mantener un vínculo profundo con el significado original de la universidad humanista en Occidente. Soto Posada nos lo recuerda de esta manera:

La *universitas* es, en su mediación simbólica como signo que hay que interpretar, *humanitas*: cuidado y cultivo de los saberes en función ético-estético: hacer de la vida una obra de arte”. Y, de nuevo, acudiendo a Isidoro, pone de presente el sentido de *humanus*, y de *humanitas*: “humano, que siente hacia los hombres amor y compasión. De aquí deriva *humanitas*, por la que nos ayudamos unos a otros (2007, p. 402).

La universidad humanista es ‘lugar’ donde acontece lo humano como don. Y, por cierto, el don parte del hecho de que es, en su esencia, incondicionado. En su incondicionalidad, y por ella, la universidad es: “Una ética de la hospitalidad (una ética como hospitalidad) y un derecho o política de la hospitalidad” (Derrida, 1998, p. 37) que funda “la razón en la enseñanza” (cf. p. 45) y, por ello, es fraternidad y humanidad (cf. p. 93).

Una Universidad como la nuestra, sabe que, si quiere sostenerse en la historia porvenir, debe saber sobreponer la vida, la ética y la belleza por encima de la economía, la política y el poder, para que la calidad de la producción académica, investigativa y de transferencia de nuestra Universidad esté inspirada siempre en el cuidado de lo humano como el mejor de los resultados.

Por lo tanto, las notas características de la identidad de Universidad católica se concretan en estos aspectos que resultan relevantes y decisivos en su naturaleza, sentido y misión:

1. La necesidad de un diálogo permanente entre lo sapiencial y lo epistemológico, es decir, un encuentro entre el don de la fe y los conocimientos científicos y técnicos, es decir, el mundo de la cultura.
2. La referencia inexcusable a la dimensión trascendente de la persona humana, que se expresa en su riqueza interior y en su capacidad espiritual de ahondar la realidad e ir hacia la verdad.
3. La condición ética y virtuosa del progreso científico y técnico. De nada sirve la formación de profesionales competentes y cualificados en capacidades específicas de su profesión, si no se confiere una dimensión ética y una formación virtuosa de sus valores y talentos humanos.
4. Una preocupación permanente y solícita por la atención integral de cada persona, en sus necesidades básicas y reales, de sentido, búsqueda de la verdad y proyección social.
5. La apuesta por la evangelización como la capacidad de “alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con el proyecto de Dios manifestado en Jesucristo” (Cf. Pablo VI, 1965).

Llegados a este punto de la reflexión recojamos en breve el camino recorrido. Nos hemos ocupado de plantear como tesis que “*Del significado que tengamos de lo humano, depende la identidad humanista de la Universidad*”. El diálogo con la antropología moderna donde el hombre se constituyó como centro del mundo, en cuanto *cogito*, llevó a que perdiéramos de vista la huella del sentido propio de lo humano y lo dejáramos en manos de la ciencia y la técnica. Fue necesario recurrir a la fenomenología y a la teología para resignificar lo humano en clave del amor como don. Esto permitió en un segundo momento avanzar sobre la idea de lo humano como fuente de la identidad humanista en la universidad. De tal manera que lo más propio de la universidad, y de la universidad católica, es esa capacidad para acoger, dialogar y trascender lo humano en clave de su dimensión sapiencial y espiritual, con el fin de formar personas con habilidades para la vida, no solo para la resolución de problemas de carácter técnico o científico, sino de enfrentarse a las decisiones, situaciones y relaciones que la vida misma impone con sus estructuras. La persona es el centro de todo lo que somos y hacemos.

10 Ídem.

## Reto y tarea

Superar lo humano en términos de su mera conceptualización e instrumentalización, para migrar hacia la vivencia de lo humano entendida como una práctica permanente por mejorar la vida en sus múltiples dimensiones. Esto implica necesariamente interiorizar todo lo que acontece de humano en las relaciones sencillas, fraternas, alegres, de respeto, de solidaridad, de amistad, del asombro por el otro, de lo lúdico, de lo que nos apasiona, de lo que permite soñar. En definitiva, el Evangelio ya nos ha señalado el camino cuando afirma que, para construir una nueva sociedad, tenemos que “ser como niños”<sup>11</sup>. Hay que volver a la inocencia<sup>12</sup>, a la misericordia, a la espontaneidad. Todo esto debe caracterizar nuestra identidad como Universidad humanista. Entendida ella como el espacio de encuentro con lo humano para que nuestras relaciones no sean cosificadas. Lo humano acontece cuando acogemos al que pasa por nuestro camino. La hospitalidad y el buen trato que nos ha caracterizado y reconocido evidencia nuestra grandeza como institución católica.

## Referencias

- Agustín de Hipona, S. (1957). *Confesiones*. Barcelona: Editorial Iberia, Col. Obras Maestras.
- Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.

- 11 “Al perder esta «ingenuidad», el hombre ha perdido también el secreto de la felicidad. Toda su ciencia y todas sus técnicas le dejan inquieto y solo. Solo ante la muerte. Solo ante sus infidelidades y las de los otros, en medio del gran rebaño humano. Solo en los encuentros con sus demonios, que no le han desertado. En algunas horas de lucidez el hombre comprende que nada, absolutamente nada, podrá darle una alegre y profunda confianza en la vida, a menos que recurra a una fuente que sea al mismo tiempo una vuelta al espíritu de infancia. La palabra del Evangelio no ha aparecido jamás tan cargada de verdad humana: ‘Si no os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos’”. Cf. Eloí Leclerc, *Sabiduría de un pobre*. Editorial Encuentro, 2009, p. 14.
- 12 “La palabra más terrible que haya sido pronunciada contra nuestro tiempo es quizá esta: «Hemos perdido la ingenuidad.» Decir eso no es condenar necesariamente el progreso de las ciencias y de las técnicas de que está tan orgulloso nuestro mundo” Cf. Eloí Leclerc, *Sabiduría de un pobre*. Editorial Encuentro, 2009, p. 13.

- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est*. Bogotá: San Pablo.
- Derrida, J. (1998b). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Eloí L. (2009). *Sabiduría de un pobre*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Falque, E. (2012). *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Francisco, Papa (2013). *Evangelii Gaudium*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- Gesché, A. (2002). *Dios para pensar*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (1986). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1989). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2006). *Conceptos Fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Juan Pablo II (1985). *Ex corde Ecclesiae*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15081990\\_ex-corde-ecclesiae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html)
- Marion, J. L. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. (C. Díaz trad.). Madrid: Caparrós Editores. Colección Esprit.
- Marion, J. L. (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Ediciones Literales & El Cuenco de Plata.
- Mujica, H. (2002). La nueva era del viejo yo. En AAVV, *La ética del compromiso. Los principios en tiempos de desvergüenza* (pp. 117-130). Buenos Aires: GEA-Fundación OSDE.
- Pablo VI (1965). *Evangelii Nuntiandi*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)
- Paul P. (2005, 13 de junio). *Santo Tomás de Aquino y la vocación de la Universidad católica (Lección magistral)*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Ratzinger, J. (2013). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Scheler, M. (2008). *Ordo amoris declara: El hombre antes que un ens cogitans o un ens volens es un ens amans*. Madrid: Caparrós
- Sanna, I. (2012). *Antropologia tra Modernità e postmodernità. Brescia: Queriniana*.
- Soto Posada, G. (2007). *Filosofía medieval*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Von Balthasar H. U. (1998). *Teológica, 3. El espíritu de la verdad*. S. L: Madrid: Encuentro Ediciones.

## Avances en inteligencia artificial y su impacto en la sociedad

PEDRO ENRIQUE RUIZ BAQUERO  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

En reciente columna (Wasserman, 2017): “Inteligencia artificial ¿y moral artificial?”, *El Tiempo*, Wasserman, académico colombiano y quien fuera rector de la Universidad Nacional de Colombia, planteaba cómo “la discusión sobre la Inteligencia Artificial (IA) está candente, pero a su vez no es nueva”. Aborda en su escrito el análisis que se viene haciendo desde diferentes perspectivas sobre la incidencia de la IA en la sociedad y en el mismo comportamiento del ser humano, incluso llegando a plantear “el posible surgimiento de una “moral artificial” que, dentro de su propio ambiente de programación, sería incapaz de decirse mentiras a sí misma (lo que el hombre sí sabe hacer muy bien)”, y todo esto dentro de un marco que se ha venido llamando el tiempo de la posverdad.

¿De dónde surgió esta inquietud sobre IA que trato de abordar en esta ponencia? ¿Tiene que ver exclusivamente con una formación eminentemente técnica de ingeniero recibida? O surge más bien del contexto actual de una sociedad inmersa en grandes y vertiginosos avances científicos y tecnológicos, contrastado ahora con el devenir en una formación humanista dentro de la Maestría en Teología de la UPB, y con la cual busco, al culminarla, iluminar la realidad de la existencia del ser humano en su propio entorno de vida y todo lo que implica en sus diversos aspectos de lo social, cultural, económico, político, religioso y ecológico.

Hace unos meses tomé un seminario titulado *Entendimiento e Inteligencia Artificial*, y en cuya justificación el Dr. Julián Álvarez, profesor del curso, proponía lo siguiente:

Implicaciones de los desarrollos técnicos como los procesos computacionales, los lenguajes de programación y en general, el desarrollo de la llamada inteligencia artificial, lo cual presenta un campo necesario de análisis dirigido a la comprensión del estatuto del ser humano frente a sus propios productos.

Encontré en este seminario y en su postulado, un incentivo que me llevó a adentrarme en la investigación de los diversos aspectos que implica el gran desarrollo actual de IA, no solo en lo relativo a los conceptos técnicos que me interesan para mi desempeño profesional como ingeniero, sino aún con más firmeza, en el impacto para el ser humano y en la sociedad actual y futura, pero ya desde un nuevo rol como teólogo.

A partir de la lectura del artículo “El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente” (Corbí, 2012), el cual tomo como base inicial para esta propuesta de análisis y reflexión, surge el tema tan vigente del conexionismo, y en consecuencia, una serie de desarrollos recientes y de alto impacto que están llegando a afectar por ahora de manera positiva, la vida activa y la realidad del ser humano en un contexto actual de un mundo posmoderno, interconectado, tecnificado y globalizado. Así, partiendo de los conceptos propios del conexionismo y de la filosofía de la mente, se llegarán a plantear al final de este texto, una serie de cuestionamientos que deben ser abordados por el ser humano ante la gran revolución que implican para la vida del hombre en todos sus ámbitos los nuevos avances en IA. Los autores del artículo abordan la cuestión de lo que se podría llamar la arquitectura de lo mental desde una perspectiva que se ha denominado conexionista.

Entrando en su historia, el conexionismo surge en contraposición a lo que en un inicio se llamó la metáfora del ordenador de Von Neuman (hay una estructura de datos y un procesador) como imagen de la naturaleza de lo mental. A partir de los años 80 la IA se ha venido sirviendo de las neuronas -redes neurales- como modelo para construir computadores y programas que se parezcan cada vez más al cerebro en su estructura física

y funciones. En los años más recientes, a partir de este gran esfuerzo del conexionismo, se han venido desarrollando programas computacionales los cuales pueden ser capaces de aprender a realizar tareas (conceptos que más adelante trataremos de Machine Learning - Aprendizaje Automático y Deep Learning - Aprendizaje Profundo) antes exclusivas de los seres humanos. El conexionismo es por tanto la filosofía que se propone estudiar la mente usando estos sistemas neurales como modelos de las principales funciones mentales, siendo un cambio enorme de paradigma en el estudio de los fenómenos humanos, paradigma que los autores del artículo denominan Imagen Sintáctica de la Mente.

### Preguntas que surgen

Ahora bien, el punto central de la filosofía de la mente es el problema mente-cuerpo y las preguntas fundamentales de la filosofía de la mente son: ¿cuál es la relación entre los estados mentales (o la conciencia, lo psíquico, el alma) con los estados físicos (o el cerebro, lo material, el cuerpo)? ¿Se trata de dos sustancias diferentes?, ¿o son lo mental y lo físico una sola cosa?

Las respuestas a estas pueden generar a su vez otras nuevas preguntas: ¿Son libres nuestro pensamiento y nuestra voluntad?, ¿podrían las computadoras poseer una mente - las máquinas pueden pensar?, ¿puede existir la mente sin el cuerpo? La filosofía de la mente implica un campo de estudio con muy diversas ramificaciones.

Se denomina ciencia cognitiva al estudio interdisciplinario del cómo la información es representada y transformada en la mente - cerebro. Es el conjunto de disciplinas que surgen de la convergencia de investigaciones científicas y tecnológicas, en torno a los fenómenos funcionales y emergentes dados a partir de las actividades neurofisiológicas del encéfalo y del sistema nervioso, incorporados, y que típicamente se les denomina como mente y comportamiento. Los campos que contribuyeron al nacimiento de la ciencia cognitiva son: lingüística, neurociencia, inteligencia artificial, filosofía, antropología y psicología. La psicología cognitiva sería la parte de la ciencia

cognitiva que estudia la mente humana, entendiendo a esta como una entidad que procesa o computa información.

Las redes neuronales artificiales fueron originalmente un intento de simulación abstracta de los sistemas nerviosos biológicos. En la concepción más actual del problema mente-cuerpo, la mayor influencia no ha venido de la psicología científica sino de la neurociencia, cuyo desarrollo conllevó a que los filósofos comenzaran a replantear el problema mente-cuerpo como problema mente-cerebro. Es decir, empieza a resultar claro que los procesos mentales deben distinguirse, si hay lugar a ello, de los procesos cerebrales en particular, y no de los procesos corporales en general, puesto que nuestras sensaciones, percepciones, recuerdos, creencias, inferencias, sentimientos o deseos tienen lugar en nuestro cerebro.

La psicología cognitiva de los últimos años ha llevado a intentar entender la mente humana con modelos cada vez más abstractos y alejados de la realidad. No es de extrañar que la psicología cognitiva se haya ido convirtiendo o bien en un lenguaje casi filosófico, de tipo racionalista, como se observa en las obras de Jerry Fodor (filósofo y psicolingüista estadounidense) o Zenon Pylyshyn (científico cognitivo y filósofo canadiense), o bien en un estudio de programas de computador, como ocurre hoy bajo el dominio de la IA.

Frente a ello, el conexionismo pretende alejarse del modelo del computador convencional y de lenguajes racionalistas como el de la lingüística de Noam Chomsky (lingüista, filósofo y politólogo estadounidense), para acercarse al modelo del cerebro animal y humano y a lenguajes como el de la neurofisiología. Cuando se habla de conexionismo nos referimos a una rama de la neurociencia y de la ciencia cognitiva que surgió como alternativa a la IA. No obstante el avance tecnológico actual, el hombre sigue siendo mejor que las máquinas, y una razón fundamental para afirmarlo es que el cerebro emplea una arquitectura de computación mucho más adaptada al hacer del hombre que las arquitecturas de computación de las máquinas (aunque esto ha venido cambiando como lo vamos a ver más adelante).

Al pretender que los modelos computacionales de la psicología deban ser aceptables por lo menos en los recursos que requieren, uno de los recursos críticos en la computación es el tiempo necesitado para realizarla,



y el hombre, con un cerebro lento comparado a la velocidad de muchos procesadores de hoy, no puede emplear tanto tiempo en la realización de sus conductas. Muchas de estas conductas complejas que el hombre realiza puede ejecutarlas en unos pocos cientos de milisegundos, lo que significaría que el hombre realiza estas conductas en menos de cien pasos de tiempo hablándolo en términos de computador. Sin embargo, los programas de simulación y los modelos de IA necesitarían millones de pasos de tiempo para realizar esas mismas conductas complejas. Nuestro cerebro, aunque más lento, requiere menos tiempo que un programa de computador para realizar muchas de las conductas complejas, surgiendo la pregunta ¿Cuál es la razón para que esto suceda?

La premisa fundamental del conexionismo es que su modelo consta de un número masivo de unidades elementales que son como neuronas y que esas unidades no transmiten grandes cantidades de información simbólica, sino que realizan la computación conectándose entre ellas de un modo apropiado. Quiere decir, un sistema de computación lento requiere poco tiempo en comparación del computador convencional si dicho sistema consta de números masivos de unidades y conexiones en lugar de unas pocas macro estructuras que almacenan grandes cantidades de información simbólica y sobre las que opera un centro director del proceso que contiene un conjunto de reglas explícitas.

La conclusión es que el conocimiento se consigue mediante la interacción de múltiples fuentes. Se requieren mecanismos en que un aspecto de la información pueda actuar sobre otros y al revés. Esto es lo que pretende el conexionismo: procesar la información a través de las interacciones de un número masivo de elementos simples que se envían entre ellas, mediante conexiones, señales excitatorias o inhibitorias. Quiere decir que gracias a la interacción de múltiples unidades elementales conectadas entre sí se pueden dar restricciones múltiples simultáneas. Es por esto por lo que el modelo de procesamiento conexionista que prevalece hoy se llama Procesamiento Paralelo Distribuido (PDP). Es distribuido porque se expande sobre un gran número de unidades y paralelo porque estas no se conectan serial o secuencialmente sino simultáneamente y en diversos niveles.

El conexionismo implicó un enorme cambio en la psicología, porque si hasta entonces se había intentado describir el cerebro en términos de una máquina, una red telefónica o, hasta, una red semántica, ahora es al revés, se trata de describir la computación según la interacción de unidades que actúan como las neuronas. Antes era tratar de ver qué clase de máquina es el cerebro, ahora es intentar ver cómo funcionan los modelos que son como o que imitan al cerebro. Pero el conexionismo es psicología y estudia la computación que realizan los procesos cognitivos, no es neurofisiología, se trata entonces de construir un modelo de computación cuyo hardware pudiera ser el sistema nervioso superior, pero no de estudiar ese sistema nervioso.

Veamos ahora las que podríamos llamar características básicas del conexionismo:

- El procesamiento ocurre de modo simultáneo en una población de elementos simples.
- La actividad consiste en que esas unidades elementales envíen sus señales de activación e inhibición a cada otra unidad, hasta que la actividad combinada de una población o conjunto de unidades empuja a todo el sistema hacia una acción. Es entonces necesario distinguir entre activación y acción. La activación es de cada una de las unidades del sistema, la acción es del sistema en conjunto, de todo el sistema. Precisamente aquí hay una gran diferencia entre el conexionismo y la psicología cognitiva anterior. Aquí cada unidad determina su propia actividad sobre la base, por un lado de su propio estado de activación inicial y, por otro lado, del input que recibe de las otras unidades.
- El conocimiento no se almacena de modo representativo simbólico en macro estructuras o almacenes, sino que se almacena en asociaciones o fuerzas de conexión entre esos elementos o neuronas. Esto representa que todos los patrones de activación que el sistema ha adquirido para responder al estímulo se suman en una matriz de asociación; o sea, todo el conocimiento se almacena en un pequeño número de matrices de asociación.
- La combinación de los inputs que realizan las unidades es una combinación simple; esto es, una suma o multiplicación y las

transformaciones de sus inputs que realizan dichas unidades no es lineal. Quiere decir que no hay comparación de símbolos, sino suma o multiplicación de actividades solamente.

- Finalmente, el aprendizaje implica modificar las conexiones. Esto es, aprender es modificar las conexiones de tal manera que se facilite el que un patrón de inputs antiguo evoque un patrón de outputs nuevo. Aprender es establecer las correctas fuerzas de conexión, de tal manera que los patrones correctos de activación se produzcan bajo las circunstancias correctas. En el aprendizaje no se trata de formular esquemas o reglas explícitas que se almacenan y que utilizaría el centro de control del proceso cuando manipula las representaciones almacenadas, tal como se ha pensado en la psicología cognitiva anterior. Aprender es establecer la conexión correcta.

El conexionismo rechaza que la mente sea una máquina que emplee reglas explícitas sobre representaciones formales, lo que en la mente hay son unidades elementales y conexiones entre ellas y es importante distinguir entre la descripción de la actividad misma y la descripción de lo que emerge de dicha actividad de la mente. Se considera a la mente como una máquina con ciertas capacidades fijas. Dadas las representaciones, la mente tiene capacidades para hacer con ellas una serie de actividades como razonamientos, discursos, por lo cual, es posible pensar que estas capacidades fijas en cuanto procedimientos de procesar puedan ser innatas.

El conexionismo no distingue entre representaciones y procesos. El sistema no tiene representaciones almacenadas sobre las que se realizan operaciones según ciertos procedimientos. El sistema tiene solo fuerzas de conexión entre unidades que permiten la creación de representaciones o, más exactamente, patrones de activación. Las fuerzas de conexión hacen el trabajo de los procesos, pero también crean las representaciones. No hay distinción entre reglas o procedimientos constantes y representaciones variables. Esto tiene también importantes implicaciones para el aprendizaje porque en el conexionismo no puede haber mecanismos de aprendizaje con capacidades computacionales poderosas, que incluso podían poseer conocimiento innato. Para el conexionismo lo que hay es modulación de las fuerzas de conexión de tal manera que se produzca un nuevo ajuste de dichas fuerzas entre las

unidades. La explicación de la percepción, la memoria, el aprendizaje, etc. ya no se hace a partir de procedimientos o reglas estáticas, almacenadas e innatas. Ahora, todo ello se explica en virtud de las fuerzas de conexión entre las unidades elementales.

Con el marco anterior del conexionismo, ahora nos podemos adentrar en el mundo de la ciencia cognitiva y de la Inteligencia Artificial (IA).

Desde los años 50 del siglo xx y hasta hace muy poco, la IA era un tema de laboratorios de investigación y de libros y películas de ciencia ficción (obras de Isaac Asimov, películas: *Yo Robot*, *El hombre bicentenario*, *A.I.*, *Blade Runner*, *Matrix*, etc.). Pero esto ha venido cambiado drásticamente en los últimos años.

Ahora, también existen en las diferentes bases de datos de empresas, organizaciones de todos los sectores, gobiernos, una gran cantidad de datos (Big Data), que proliferan rápidamente en medio de un ecosistema digital y global y que las empresas requieren consumir y procesar para sus fines particulares.

### Machine Learning o el Aprendizaje Automático (AA)

Una de las claves de la IA avanzada está en el aprendizaje. Se les pide a las máquinas que aprendan por sí mismas, no se pueden estar preprogramando reglas todo el tiempo para lidiar con un infinito número de combinaciones de entrada y situaciones que surgen en el mundo real, se necesita que las máquinas sean capaces de autoprogramarse, que aprendan de su propia experiencia. La disciplina del AA se ocupa de este reto, ahora vemos que las grandes empresas de internet (Google, Microsoft, Amazon, IBM, Apple, Tesla, etc.) han entrado de lleno en el mundo del AA y ofrecen sus servicios informáticos en la nube (servidores, almacenamiento, bases de datos, redes, software, análisis, etc.), entregándolos a través de Internet ("la nube"). Ahora el AA está al alcance de sinfín de programadores ubicados en cualquier parte del mundo, lo cual permite construir aplicaciones que aprenden a partir de los datos que pueden consumir.

Tal vez acá se pueda llegar a plantear una pregunta ¿Y bien, todo esto que tiene que ver con mi vida y el entorno en que me muevo, personal,

familiar, de estudio, profesional, de investigación? Probablemente utiliza informática en la nube en este momento, aunque no sea consciente de ello. Si utiliza un servicio en línea para enviar correo electrónico, editar documentos, guardar imágenes y archivos, ver películas o TV, escuchar música, chatear con sus contactos, revisar en las redes sociales las novedades, jugar en línea, es muy probable que la informática en la nube lo esté haciendo posible sin que usted lo pueda percibir.

Al fijarnos cómo aprendemos nosotros mismos desde niños podremos entender mejor los algoritmos de aprendizaje. El aprendizaje por refuerzo engloba un grupo de técnicas de AA que a menudo se usa en los sistemas artificiales. En estos sistemas, al igual que en los niños, las conductas que se premian tienden a aumentar su probabilidad de ocurrencia, mientras que las conductas que se castigan tienden a desaparecer. Este tipo de enfoques se denominan aprendizaje supervisado, pues requiere de la intervención de los seres humanos para indicar qué está bien y qué está mal, con el fin de proporcionar el refuerzo. En muchas otras aplicaciones de la computación cognitiva los seres humanos, aparte del refuerzo, también proporcionan parte de la semántica necesaria para que los algoritmos aprendan.

En el caso de una aplicación de software que debe aprender a diferenciar diferentes tipos de documentos que recibe una oficina, son personas las que inicialmente han de etiquetar un conjunto significativo de ejemplos para que a posteriori la máquina pueda aprender. Esto significa que son personas las que en un comienzo conocen si determinado documento es una queja, reclamo, solicitud de cambio, etc. Una vez que los algoritmos obtienen un conjunto de entrenamiento proporcionado por personas, entonces son capaces de generalizar y empezar a clasificar documentos de forma automática sin intervención humana. Actualmente son estas limitaciones de entrenamiento de los algoritmos las que en buena medida restringen su potencia, se requieren buenos conjuntos de datos de entrenamiento, frecuentemente etiquetados manualmente por personas, para que los algoritmos aprendan de forma efectiva.

## Deep Learning – Aprendizaje Profundo (AP)

El futuro del AA puede dar el paso hacia el aprendizaje no supervisado o profundo. En este paradigma los algoritmos son capaces de aprender sin intervención humana previa, sacando ellos mismos las conclusiones acerca de la semántica embebida en los datos. Ya es posible encontrar empresas que se dedican totalmente en enfoques de AP. La disciplina del AA está a la vanguardia gracias a su aplicación en el mundo del Big Data y el Internet de las cosas, y no dejan de aparecer avances y mejoras de los algoritmos más tradicionales.

En el enfoque de AP se usan estructuras lógicas que se asemejan en mayor medida a la organización del sistema nervioso del hombre, teniendo capas de unidades de proceso (neuronas artificiales) que se especializan en detectar determinadas características existentes en los objetos percibidos. Tenemos al respecto los avances más recientes en el área de la visión artificial. El AP representa un mayor acercamiento al modo de funcionar del sistema nervioso humano, nuestro encéfalo posee una microarquitectura de alta complejidad, en la que se han descubierto núcleos y áreas diferenciadas cuyas redes de neuronas están especializadas para realizar tareas específicas. Gracias a la neurociencia, al estudio de casos clínicos en donde se han presentado daño cerebral y a los avances en diagnóstico por imagen, conocemos que hay centros específicos del lenguaje, que existen redes especializadas en detectar aspectos de la visión como bordes, inclinación de las líneas, simetría e incluso áreas relacionadas con el reconocimiento de rostros y de la expresión emocional de los mismos.

Los modelos computacionales de AP imitan estas características arquitecturales del sistema nervioso, permitiendo que dentro del sistema global de internet haya redes de unidades de proceso que se especialicen en la detección de determinadas características ocultas en los datos. Este enfoque ha permitido mejores resultados en tareas de percepción computacional si las comparamos con las redes monolíticas de neuronas artificiales.

Hasta aquí hemos visto que la computación cognitiva se basa en la integración de procesos psicológicos típicamente humanos como el aprendizaje o el lenguaje. En los años venideros podremos ver cómo los sistemas cognitivos artificiales se expanden en múltiples aplicaciones

en el ecosistema digital, cómo el aprendizaje y el lenguaje empiezan a integrarse con más funciones psicológicas como la memoria semántica, el razonamiento, la atención, la motivación y la emoción, de tal forma que los sistemas artificiales vayan acercándose cada vez más al nivel de inteligencia humano, o por qué no, las máquinas puedan alcanzar niveles superiores a los seres humanos...

### El valor de la información

Una vez que las empresas disponen de datos y sistemas capaces de procesarlos, viene la siguiente fase, la comprensión de los datos, la adquisición del conocimiento y la extracción del valor. Esto es algo que permanentemente hacemos los seres humanos, accedemos a los datos, los interpretamos usando nuestro cerebro y tomamos decisiones supuestamente inteligentes. Sin embargo, cuando hablamos de inmensos volúmenes de información (gigabytes, terabytes, etc.), junto con la necesidad de tomar decisiones en tiempos del orden de los milisegundos, los seres humanos estamos prácticamente sin opción alguna. Es así como debemos recurrir a equipos de procesamiento que sean capaces de interpretar los datos, comprenderlos y sacar conclusiones de forma inteligente, para esto necesitamos sistemas cognitivos artificiales, “cerebros” de hardware y software, con capacidad de tomar decisiones por nosotros, realizar millones de diversas tareas en brevísimos lapsos de tiempo y que en el pasado solo podían hacer los seres humanos.

Hoy se cuenta con una gran cantidad de productos y servicios en el mercado, dependientes de máquinas que realizan tareas automáticas como leer y comprender páginas web, reconocer rostros etiquetados en redes sociales, participar activamente en chats en línea, inferir gustos del consumidor, recomendar dietas y ejercicios saludables de acuerdo al estado actual de la persona, predecir gastos energéticos de empresas o ciudades, entender los movimientos geográficos o migratorios de las personas, etc. Lo común que tienen estas tareas es percibir lo que pasa en el entorno mediante adquisición de datos, todas requieren del procesamiento de información para interpretar la realidad y extraer el significado, el cual a su vez se pueda razonar y con base al mismo proceder, a la toma de decisiones para la realización de acciones, se tiene como objetivo primordial el llegar a manejar inmensas cantidades de datos. Una vez conseguido esto a través

de modernas arquitecturas Big Data que permiten almacenar y procesar los datos, el reto pasa a las fases de adquisición de datos e interpretación de los mismos para extraer conocimiento.

### Internet cognitiva y ubicua

El internet de las cosas (IoT) supone un gran avance en el reto de la adquisición de los datos, mientras que la computación cognitiva aporta la inteligencia necesaria para la extracción del conocimiento (Ver Gráfica 2). El momento actual que vivimos es de alta relevancia para el desarrollo de los sistemas inteligentes, pues nos encontramos ante la convergencia de diversas tecnologías y las empresas seguirán invirtiendo enormes sumas de dinero en sistemas cognitivos artificiales, especialmente en los sectores de banca, comercio y salud. Esta nueva Internet cognitiva y ubicua dispone de un sistema sensorial que no para de extenderse gracias a los miles de millones de sensores conectados y desplegados por todas partes. Para darse una idea, basta con estimar el número de líneas de teléfono celular existentes en la actualidad. Además, cada dispositivo móvil cuenta con múltiples sensores. Esta nueva red consume volúmenes gigantescos de datos que le permiten obtener información sobre el mundo y así mismo, aparecen multitud de nuevas oportunidades de negocio, basadas en la disponibilidad y explotación de estas nuevas fuentes de datos.

También el auge de los sistemas Máquina a Máquina (M2M) en el marco del IoT ha propiciado un crecimiento exponencial del intercambio de datos entre las propias máquinas. Se ha pasado de un modelo tradicional, en el que los sensores obtenían información que luego usaban los seres humanos, a un modelo en el que las máquinas ganan autonomía, pues los datos de los sensores ya no los consumen directamente los humanos, sino que pasan a formar parte del sistema perceptivo de la red. La nueva Internet es una red que necesita percibir el mundo. Al igual que los seres humanos percibimos el mundo que nos rodea mediante nuestros sentidos, en este modelo IoT la red cuenta con un repertorio de sentidos muy superior al ser humano. Mientras que nosotros vemos, oímos y olemos lo que tenemos a nuestro alrededor, las nuevas redes de sensores pueden extenderse miles de kilómetros usando la nube para comunicarse, almacenar datos y además pueden usar muchas más modalidades sensoriales.

Los dispositivos conectados perciben el mundo en aspectos tan diversos como el ritmo cardíaco de una persona que usa una pulsera fit, la velocidad y temperatura del motor de un coche, el gasto de combustible en un avión, la geolocalización de un teléfono celular, el nivel de PH de la tierra cultivada en cualquier parte del mundo, etc. En el IoT todos estos datos pasan a formar parte del aparato perceptivo de un sistema artificial.

### Computación Cognitiva (CG)

Una vez que los entornos IoT permiten obtener información en tiempo real de las más variadas fuentes se tiene el problema de la interpretación y la comprensión de los datos. Aquí es donde se hacen necesarios los enfoques de computación cognitiva, pues las máquinas han de ser capaces de dar sentido y extraer el significado que se oculta tras el gran volumen de datos que se mueve por la red. Los datos de los sensores M2M son fuentes de datos recientes, pero adicionalmente existe una gran cantidad de conocimiento disponible en la Web y en las redes sociales, cantidades inmensas de texto, audio y vídeo que contienen mucha información de interés.

Dentro de los principales motivos del auge de la computación cognitiva es que para acceder de forma efectiva a todas estas fuentes de información necesitamos máquinas capaces de leer millones de documentos por nosotros. En los últimos años, gracias a nuevos avances científicos y tecnológicos (p.e. IBM Watson), se suele identificar la computación cognitiva con la capacidad de las máquinas de procesar el lenguaje natural, el cual es el que usamos los seres humanos, por ejemplo el español o el inglés, que es mucho más complejo y rico que los lenguajes y códigos que usan los computadores tradicionales.

Los sistemas cognitivos se usan para aprovechar todo el conocimiento disponible en bibliotecas de documentos o en la misma Internet, un usuario que utilice un sistema cognitivo podría aprovechar todo el conocimiento disponible sobre un tema cualquiera. Esta revolución de la computación cognitiva implica un cambio drástico en la forma en que accedemos a la información. En el enfoque tradicional hacemos consultas a un buscador como Google y tenemos que leer los resultados más relevantes, mientras que con la ayuda de asistentes cognitivos (por ej. Google Assistant, Amazon Alexa, Apple Siri, Microsoft Cortana, ya de uso comercial masivo) nosotros

simplemente hacemos la pregunta y la máquina se ocupa en dar la respuesta con base en lo que ha aprendido en su lectura de millones de documentos y sensores, lo que se denomina sistemas Q&A – Pregunta & Respuesta.

Esta revolución tecnológica que estamos viviendo nos muestra de por sí un impacto que va mucho más allá de las máquinas. Estamos afrontando ya cómo nuestra forma de relacionarnos con otras personas ha cambiado radicalmente en tan pocos años debido a la invasión de toda clase de dispositivos móviles. Con la llegada de tecnologías como el AP y la CG nuestra forma de aprender, de relacionarnos y de entender el mundo va a cambiar también de forma radical. Hemos visto que la inteligencia se produce cada vez de forma más distribuida, para dar solución a nuestros problemas ahora podemos preguntar directamente a nuestras máquinas y esperar una respuesta cada vez más inteligente. La gran responsabilidad es realizar las preguntas adecuadas.

### Conclusiones

La IA ya está presente en campos tan diversos como en el de la salud con la prevención y tratamiento de enfermedades, en el económico y financiero en temas predictivos de comportamiento de mercados y automatización de procesos y servicios, en el de transporte en vías y carros autónomos, en la política con algoritmos predictivos de comportamiento de electores, en el mundo digital y de internet con el desarrollo de nuevos algoritmos cada vez más sofisticados para búsquedas, propuestas de consumo y análisis del comportamiento de usuarios, en el de la robótica con máquinas para automatización de procesos en diversas industrias y en diseño de humanoides con comportamientos cada vez más parecidos al del ser humano y que ejecutan actividades repetitivas que tienen algún grado de aprendizaje, en lo militar, con aparatos y sistemas de defensa y ataque cibernéticos cada vez más sofisticados y con cierto nivel de autonomía, en el de la construcción con hogares y edificios inteligentes, en el del hogar con asistentes personales y electrodomésticos conectados a la nube, etc.

Se presenta una pregunta fundamental relacionada con las implicaciones de todos estos avances técnicos, y está relacionada con la determinación de una ética en la Inteligencia Artificial ¿Hay que limitar la Inteligencia Artificial en las máquinas?

La capacidad de las máquinas para aprender y superar desafíos por sí mismas, ha llegado a sobrepasar en algunas áreas el talento del hombre, una destreza creciente que acentuará una especie de dilema ético sobre si limitar en algún momento la IA. Procesadores cada vez más potentes y altas capacidades de almacenamiento mucho más baratos con la disponibilidad de gigantescos volúmenes de datos (Big Data) analizados en tiempo real, han permitido en los últimos años alcanzar enormes progresos en técnicas de IA dando lugar a una nueva era tecnoinformática con máquinas capaces de enfrentarse por sí solas a retos más avanzados, a cálculos hasta ahora impensables para el hombre. En diversas tareas los algoritmos ya superan a los seres humanos, presentando grandes avances en capacidades de aprendizaje y modelado de algoritmos de IA. Y por qué no, se podría pensar que en unos años, podrían existir procesadores con capacidad de procesamiento similar a la del cerebro humano, el gran interrogante es qué se llegaría a hacer con toda esa capacidad de computación.

En su más reciente libro, O'Neil, (2016), especialista de Harvard y quien trabajó en Wall Street, plantea una advertencia muy particular: las matemáticas no solo tienen un impacto real, sino un potencial capaz de afectar a la sociedad e incluso a la democracia. La autora trata de explicar cómo las instituciones nos clasifican con los rastros de los modelos matemáticos y a su vez, cómo las aseguradoras médicas, los bancos o los departamentos de recursos humanos pueden emplear esos sistemas para discriminar a enfermos, homosexuales, mujeres en edad fértil o personas sin recursos, y en donde muchas veces, las mismas empresas que utilizan estos sistemas de análisis masivos de datos no saben cómo funcionan y, por consiguiente, se vuelven incapaces de corregir esos mismos errores. En resumen plantea, ante el auge del Big Data, cómo esta gran disponibilidad de información, procesamiento, análisis e interpretación, mal utilizado, puede convertirse en un arma de destrucción matemática de alcances insospechados para las personas, sociedades y gobiernos en general. Indudablemente tocó acá una fibra muy sensible de la economía digital que mueve y seguirá moviendo cada vez más, sumas ingentes de dinero.

Surge entonces la preocupación por este nuevo camino tomado por la IA, cuyo límite se desconoce. Algo muy importante que se podría hacer sería asegurar valores y principios éticos muy claros en los desarrollos y usos de la tecnología, para enfocarlos a fines que beneficien a la humanidad en áreas tan diversas como la medicina, la ciencia, el medioambiente, la educación, etc. También es importante que, ante la velocidad en los avances tecnológicos, las nuevas generaciones conozcan mejor estos desarrollos para que sean partícipes de la actividad creadora en este nuevo contexto, no solamente del lado del usuario-consumidor, y para que no sea un tema con acceso limitado a unos pocos, lo que también se convierte en un riesgo.

Es necesario vislumbrar, ante el auge de nuevas tecnologías y tal como se ha podido observar con acontecimientos recientes a nivel mundial, las implicaciones directas en la sociedad y riesgos tales como: en las democracias, la manipulación de datos en búsquedas y en redes sociales que influyen en gran medida en el electorado y la opinión pública, en el ámbito laboral, la pérdida de puestos de trabajo, con la sustitución cada vez mayor de personas por sistemas y robots que automatizan labores antes realizadas por humanos y, algo crítico, que la IA quede, por qué no, fuera de control, tema que tiene tanto defensores como detractores.

Para finalizar, se podría afirmar que la creación de sistemas y programas que excedan o igualen las capacidades humanas todavía está lejos. Para llegar a ese punto, los programas y modelos de Inteligencia Artificial no solo tendrán que ser capaces de perfeccionarse en su proceso de aprendizaje, sino que además requerirán el poder comunicarse en un lenguaje humano, realizar juicios y planes, manejar sentimientos, desempeñarse en libertad...

## Referencias

- O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Danvers: Crown Publishing Group/Penguin Random House.
- Corbí, J. E. y Prades, J. L. (1994). El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente. En: F. Broncano (Ed.). *La mente humana* (pp. 151-174), Madrid: Trotta.

- Redacción Tecnología. (2017, Jul. 17), Periódico El Espectador. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/tecnologia/los-peligros-de-la-inteligencia-artificial-segun-elon-musk-articulo-703545>
- Wasserman, M. (2017, 1 de septiembre). *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/moises-wasserman/inteligencia-artificial-y-moral-artificial-125898>
- Arrabales, Raúl. (2016), Deep Learning: qué es y por qué va a ser una tecnología clave en el futuro de la inteligencia artificial. Recuperado de: <https://www.xataka.com/robotica-e-ia/deep-learning-que-es-y-por-que-va-a-ser-una-tecnologia-clave-en-el-futuro-de-la-inteligencia-artificial>
- Grupo de Nuevas Tecnologías de la SoMaMFyC. “Internet cognitiva y ubicua”. Agosto 2017. Recuperado de: <https://nuevatecsomamfyc.wordpress.com/2017/06/01/internet-cognitiva-y-ubicua/>
- Rodríguez, T. (2017). Machine Learning y Deep Learning: cómo entender las claves del presente y futuro de la inteligencia artificial. Recuperado de: <https://www.xataka.com/robotica-e-ia/machine-learning-y-deep-learning-como-entender-las-claves-del-presente-y-futuro-de-la-inteligencia-artificial>
- Toca, G. (2016), Big food. Recuperado de: [https://www.cremadescalvosotelo.com/media/579420/el\\_big\\_data\\_mal\\_utilizado\\_puede\\_convertir\\_a\\_destruccion\\_matematica\\_yorokobu.pdf](https://www.cremadescalvosotelo.com/media/579420/el_big_data_mal_utilizado_puede_convertir_a_destruccion_matematica_yorokobu.pdf)

## 8. ¿Hacia una esfera pública posthumanista? El debate político de las humanidades en el contexto del siglo XXI

**COORDINADORES:**

**DR. FRANCISCO COLOM**

*INSTITUTO DE FILOSOFÍA CSIC, ESPAÑA*

**DR. CARLOS ALBERTO PATIÑO. INSTITUTO DE ESTUDIOS**

*URBANOS, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA*

La aparición de la esfera pública burguesa a finales del siglo XVIII estuvo ligada en occidente a los espacios de deliberación de unas élites políticas y culturales educadas en los saberes del mundo clásico. Según la tesis tradicional elaborada por Jürgen Habermas hace ya cincuenta años, fue en ese ámbito de sociabilidad donde nació la idea de la ‘opinión pública’ como instancia evaluadora, correctora y legitimadora de las decisiones políticas. En la actualidad, los medios de comunicación de masas, las redes sociales y el universo virtual han transformado radicalmente las condiciones de existencia de la esfera pública tal y como la conocíamos. Las nuevas condiciones no solo afectan a los contenidos y medios tecnológicos empleados sino al propio tipo de saberes que puedan evaluar críticamente su dinámica.

Nociones como la de ‘postverdad’ o la degradación cuantitativista de la evaluación de los saberes se han unido a la incipiente desaparición de las humanidades de los currículos escolares. Una esfera pública posthumanista, desvinculada por tanto de unas garantías mínimas de racionalidad crítica y de transmisión intergeneracional de los saberes que la promueven, se ha convertido así en una amenaza real. Esta mesa invita a la presentación de ponencias que exploren, evalúen o propongan alternativas al rol tradicional

de las humanidades y sus vínculos con los espacios de deliberación pública y legitimación política en el XXI.

### Ponencias:

- **Humanidad y humanismo en la guerra moderna.**  
*José Luis Correa Henao. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **Identidades de género: una mirada desde el enfoque de las capacidades.**  
*Juliana Mejía Jiménez. Universidad Pontificia Bolivariana*
- **La enseñanza de las ciencias sociales en la escuela, un espacio para la construcción del debate político ilustrado.**  
*Rosa María Moreno Cardona. Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades*
- **La imaginación narrativa y la construcción de competencias ciudadanas.**  
*Sebastián Álvarez Posada. Universidad Pontificia Bolivariana*

## Humanidad y humanismo en la guerra moderna

JOSÉ LUIS CORREA HENAO  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

Como mecanismo de solución de conflictos, la guerra ha sido una forma de interacción humana que ha estado presente en los registros escritos que documentan la totalidad de los períodos históricos. Las excepciones, en este caso, corroboran lo que ha sido casi una regla: “En 1968 Will y Ariel Durant, calcularon que de los primeros 3.421 años de civilización, solo en 268 no habían ocurrido guerras” (Citado en Kagan, 2003, p. 18). Así, a pesar de ser casi una constante universal, durante la era moderna, el ejercicio de la guerra adquirió en propiedad dos características puntuales: en primer lugar la subordinación de la misma a los intereses políticos y, en segundo lugar, el desarrollo de capacidades que le imprimieron un carácter cada vez más letal.

La letalidad de la misma, durante la modernidad, ha experimentado un crecimiento potencial y real como resultado de tres procesos revolucionarios: en primer lugar, la revolución militar que condujo a la estructuración de ejércitos *especialistas en el uso de la coerción* de carácter permanente, soportados en la creciente capacidad de recaudación de tributos por parte de los Estados nacionales; en segundo lugar, por las revoluciones tecnológicas que han permitido multiplicar la fuerza y la capacidad destructiva, disminuir distancias e, incluso, desarrollar armamentos de menor tamaño y, en tercer lugar, como resultado de las revoluciones industriales que han favorecido la producción masiva y a un menor costo de todo tipo de equipos bélicos.



De forma paralela al creciente potencial destructivo de las interacciones violentas durante el curso de la era moderna, se consolidó, en distintos escenarios intelectuales de occidente, una corriente de pensamiento *humanista*, que en principio, puede definirse en términos negativos como antibélica o, en términos positivos como afín al *pacifismo* y el *irenismo* (Fernández, 2011, p. 1). Así, desde esta apuesta interpretativa, la guerra como concepto, ha sido catalogada como un tema tabú en nichos de discusión académica en los que se ha optado, de un lado, por soslayar *la capacidad creadora de la guerra*, alrededor de la cual han prosperado diversas iniciativas de investigación científica y desarrollo tecnológico, de la misma manera en que se han estructurado instituciones estatales proyectadas hacia el control del territorio (Tilly, 1992). Por otro lado, el humanismo ha postulado alternativas de solución al problema de la guerra como la democracia, el mercado, la educación, el derecho internacional público o la moral, dando lugar con ello a una promesa de progreso civilizacional y, en algunos casos, civilizador. Estos postulados se han definido en contraposición a los comportamientos afines a la guerra y asociados, en consecuencia, con la barbarie.

La presente intervención busca identificar las ideas y elementos discursivos esbozados desde el humanismo liberal en la modernidad occidental que han privilegiado dicotomías absolutas entre guerra y paz, así como entre civilización y barbarie, con el ánimo de dar cuenta de las eventuales limitaciones y falencias que subyacen a esta lectura que perfila a las humanidades como remedio universal al problema público de la guerra y como presupuesto del sueño kantiano de la *paz perpetua*.

Se anota también, que el alcance de esta propuesta de análisis no busca realizar un estudio sobre la naturaleza de la guerra, ni indaga por las causas de esta modalidad de violencia colectiva, de la misma manera que no tiene por propósito establecer parámetros para la consecución de la paz. El enfoque es, básicamente, el de la amoralidad como criterio de reflexión política, buscando con ello superar el debate soportado en una retórica moralmente atractiva que separa con, exceso de escrúpulo, a los seres humanos que obran dentro de los conductos del bien y del mal.

## La guerra y la paz en el pensamiento humanista moderno

Desde los primeros momentos de la modernidad occidental, la guerra y la paz ocuparon un lugar preponderante, tanto en la práctica, como en el pensamiento político. En la práctica, los tratados de Münster y Osnabrück que configuraron la denominada Paz de Westfalia, dieron a las nacientes entidades soberanas el derecho exclusivo de decidir sobre estos asuntos. De allí, se perfilan algunos de los elementos distintivos del belicismo moderno: por un lado, la finalidad política como criterio movilizador de las iniciativas militares y, por otro lado, la relativa facilidad para distinguir entre los tiempos de guerra y de paz a partir de dos momentos: las declaraciones de hostilidades por parte de los Estados y la firma de tratados de paz por parte de estos.

Paralelamente, la filosofía política de la Modernidad guardó correspondencia con este contexto. En los tratados *de Cive* y el *Leviatán*, Thomas Hobbes realizó una oferta analítica en la que queda claro el particular interés por superar, mediante el contrato social, el metafórico estado de naturaleza y mediante el mismo contener la guerra civil al interior de las nacientes jurisdicciones estatales, principalmente en Inglaterra. Su preocupación, sin embargo, era la de reducir los brotes de violencia colectiva al interior de los Estados, mas no el de evitar la guerra entre los Estados. La ausencia de una preocupación por el asunto de la guerra, en la obra del autor, tiene fundamento en tres razones esbozadas en distintos apartados de su trabajo: porque las decisiones alusivas a la guerra y la paz son *derechos inherentes* de las entidades soberanas por institución (2010, p. 147), porque las confrontaciones internacionales no impiden el desarrollo de las actividades económicas (cita) y porque para Hobbes, las batallas y confrontaciones que se producen concentradas en el tiempo<sup>1</sup> no son guerras en estricto sentido, a diferencia de la guerra de *todos contra todos*, que tiende a ser una amenaza siempre presente en el espectro temporal (p. 102).

Pocos años después, Baruch Spinoza, en el *Tratado Político*, contraría la tesis estatista esgrimida por Hobbes y retoma la idea maquiaveliana de la

<sup>1</sup> Las hostilidades que se concentran en el tiempo y en el espacio son características de la guerra moderna.

*multitud armada* que puede garantizar la libertad y la paz en contraposición a los Estados monárquicos soportados en ejércitos profesionales que “solo conocen el arte de la guerra y que, en tiempos de paz..., no piensan más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras” (citado en Tatián, 2009, p. 48). Por tal motivo, para Spinoza, la paz puede conseguirse si todos los súbditos poseen armas, ya que el hecho de entregarlas a otro traería como consecuencia la supresión de la paz y la libertad que quedarían depositadas en un *frágil* pacto con un Estado que puede romper su promesa una vez haya desaparecido la causa de la esperanza o del miedo (Tatián, 2009, p. 48).

Sin embargo, este tipo de concepciones que de alguna manera estuvieron amparados en la definición de mecanismos de uso de la *violencia instrumentalizada* con una finalidad política por parte de los soberanos o los individuos, fueron parcialmente superadas desde finales del siglo XVIII con la publicación del tratado *Sobre la paz perpetua* en el que Immanuel Kant (2012) converge con autores como Hobbes en el pesimismo antropológico, es decir, en la maldad como condición inherente de los seres humanos que propicia la guerra e implican “un gran obstáculo para la paz perpetua” (p. 47), aunque guarda distancia con la alternativa de solución propuesta por Hobbes que descansa, tanto en el ejercicio como en el equilibrio del poder, propiciando con ello, según Kant, períodos temporalmente pacíficos mas no una paz duradera que, caso contrario, se podría lograr a través de las instituciones jurídicas (Zulueta, 2012, pp. 11-13).

El trabajo del oriundo de Königsberg deposita las esperanzas de paz en el cabal ejercicio de la racionalidad, de lo que se desprende la idea de que la guerra es un *estado natural* propio de la condición humana, mientras que la paz debe ser un *estado instaurado* a través de varios procedimientos derivados de la razón en tanto que “la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral, condena la guerra como una vía jurídica”.

Una de estas fórmulas para contener la guerra es el establecimiento en todos los Estados de un modelo de constitución republicana soportado en la separación de poderes y en procedimientos de democracia participativa (pp. 55-57). En este sentido, el modelo de constitución republicana evitaría las hostilidades entre Estados en tanto que la decisión sobre los asuntos alusivos

a la guerra recaería sobre los ciudadanos, quienes según Kant, evitarían la belicosidad a toda costa en tanto que deben:

[...] hacerse cargo de los costes de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir miserablemente la desolación que deja la guerra tras de sí, y, por último, y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que agrían la paz misma (p. 56).

El autor prosigue argumentando que:

[...] por el contrario, en una constitución donde el súbdito no es el ciudadano [...] la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe de Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, y la guerra no le hace perder lo más mínimo en sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas palaciegas, etc. (p. 56).

Otra de las fórmulas que teóricamente garantizarían el logro de una paz perpetua es la del sometimiento a las leyes del mercado ya que, según Kant, “el espíritu comercial no puede convivir con la guerra” (p. 85). Dicho planteamiento se sintetiza en la idea de que la subordinación al poder del dinero induce a los Estados a fomentar la *noble paz* y a evitar la guerra mediante negociaciones efectuadas en el marco de una federación estable (p. 85). Justamente la federación de Estados es otra de las propuestas kantianas para la consecución de una paz perpetua. La explicación de este postulado es simple: para el autor, el ejercicio de la racionalidad permite distinguir a los grupos de individuos civilizados que ejercen una libertad sometida a las leyes morales y que, a su vez, inducen a la lucha contra *lo malo*, en contraposición a las agrupaciones de *salvajes* apegados a una libertad desprovista de leyes que conduce a la “brusquedad, la tosquedad y la degradación animal de la humanidad” (p. 64).

Hasta este punto, entonces, se han presentado algunos de los principales planteamientos de Kant que tuvieron una notable influencia sobre ideas e instituciones políticas durante los siglos XIX y XX. De esta manera, en el marco de la preponderancia del pensamiento humanista, se desconoció parcialmente el valor de otros aportes filosóficos y políticos

como, por ejemplo, el tratado de la guerra en el que Carl Von Clausewitz define la naturaleza y los mecanismos de la guerra moderna distanciándose del discurso hegemónico de este contexto, abiertamente pacifista y racional, proponiendo temas considerados tabú para la autocomprensión y la autoimagen de la modernidad (Marín, 2005). En este sentido Donald Kagan destaca que las ideas presentes en el texto de Kant han inspirado en pensadores liberales como John Stuart Mill, Richard Cobden o John Bright, la mezcla del *idealismo romántico* con el *moralismo evangélico* para presentar la democracia, el mercado o la razón, como antídotos contra la guerra (2003, pp. 16-17). No obstante esta manifestación de activismo intelectual que, en muchos casos ha conducido a que estos planteamientos se concreten en el plano de las instituciones políticas reales, no ha evitado la destrucción derivada del surgimiento de nuevos ciclos de violencia colectiva; por el contrario, se puede hablar de una gran paradoja: en el tiempo en el que se han formulado e implementado las fórmulas propias del humanismo liberal, el mundo ha experimentado un mayor número, tanto de guerras como de muertes. Con respecto a esto, Charles Tilly alude al aumento gradual de las cifras relacionadas con la guerra durante los últimos siglos:

- 68 guerras y cuatro millones de muertes en el siglo XVIII.
- 205 guerras y ocho millones de muertes en el siglo XIX.
- 275 guerras y 115 millones de muertes en el siglo XX (1992, p. 109)

Según el autor, “Estas cifras se traducen en unas tasas de mortalidad por cada 1000 habitantes de aproximadamente 5 en el siglo XVIII, 6 en el XIX y 46 [...] en el XX” (p. 109). Cuestión de destacar, por ejemplo, que en el período comprendido entre los años 1914 y 1945, bautizado por Erik Hobsbawm como la *era de la guerra total*, en el que se desarrollaron dos de las guerras mundiales, tuvo por protagonistas, justamente, Estados impulsados por el conocimiento de la civilización occidental que no reprimieron la propensión a hacer uso del recurso de la violencia a pesar de estar guiados por la racionalidad, tener vínculos de mercado entre sí, de haber estructurado mecanismos democráticos y aún, teniendo los índices educativos más elevados del planeta (Ferguson, 2012).

## El deber ser de la reflexión poshumanista en torno a la guerra

El profesor José Olimpo Suárez señala que las humanidades son una forma de educación de la inteligencia, del discurso y del juicio que permite la reflexión sobre la condición humana y la condición social, sin embargo advierte que no por ello se está en capacidad de obtener leyes inequívocas e inexorables de la historia, ni se está en capacidad de saber qué va a ocurrir, etcétera, en tanto que las sociedades humanas son, tan complejas, como impredecibles (Suárez 2017). En este sentido, las fórmulas propuestas desde la filosofía humanista, deben ser objeto de revisión y reflexión ya que, aunque tienen una validez filosófica y moral, han experimentado limitaciones en relación con el crecimiento de la violencia colectiva en el plano de lo factual.

Dichas limitaciones son cada vez más notorias en la contemporaneidad en la que se han desdibujado algunos de los elementos que caracterizaron la guerra moderna: por un lado, las guerras contemporáneas no necesariamente están motivadas desde los intereses y cálculos políticos, lo que puede evidenciarse en el surgimiento de guerras étnicas como las que tuvieron lugar en el territorio correspondiente a Ruanda o a la antigua Yugoslavia a finales del siglo XX, así como el surgimiento de confrontaciones por motivos religiosos lo que, según Carlos Patiño, hace que “las guerras del siglo XXI tengan más en común con las guerras del siglo XVII que con las guerras del siglo XX”.

Por otro lado, desde las últimas décadas, se ha hecho cada vez más compleja la distinción entre los períodos de la guerra y la paz. Lo anterior tiene fundamento en la dispersión de la guerra en el tiempo y el espacio, como en el caso del fenómeno que autores como Mary Kaldor (2001) y Herfried Münkler (2005) han denominado nuevas guerras, en las que no hay declaración de hostilidades ni tratados de paz. Desde esta modalidad bélica, la guerra está subordinada, no a la política sino al afán de lucro, razón por la que deja de ser un medio y se constituye en un fin en sí misma. Así mismo, al no estar protagonizadas por Estados sino, principalmente, por señores de la guerra, niños o jóvenes buscadores de lucro que no necesitan entrenamiento riguroso ni armamentos sofisticados, se hace de la guerra una actividad más barata y con vocación de prolongarse indefinidamente en el tiempo, como tanto lo temía Hobbes.

La discusión alrededor de la divisoria absoluta entre la guerra y la paz, entonces, puede superarse a partir de los aportes teóricos que, desde el ámbito de la sociología, han realizado autores como Charles Tilly (2007), en los que se destaca que la violencia colectiva no puede esquematizarse en términos binarios y, en consecuencia, debe pensarse en términos de las distintas gradaciones y matices que pueden configurarse desde la conjugación de mayores o menores niveles de coordinación entre actores que intervienen en las interacciones violentas, así como en los distintos grados de relevancia del daño, lo que trae como resultado que pueda hablarse de procesos de violencia colectiva de mayor o menor intensidad, en términos generales o, particularmente, de guerras con mayor o menor grado de coordinación y relevancia. En este sentido, la paz, entendida como un estado ideal en el que la violencia colectiva disminuye a un nivel de 0, resulta ser un escenario bastante complejo de rastrear por la escasez de ejemplos o por la inexistencia de los mismos.

Los cambios producidos en la dinámica de la guerra en el mundo contemporáneo, entonces, sugieren la necesidad de un cambio en la forma de abordar dicho fenómeno desde las instancias académicas. La relativa imposibilidad de reducir los niveles de violencia a un punto 0, así como la amenaza siempre presente de que se desarrolle una guerra de dimensiones significativas, me permite plantear las siguientes reflexiones y propuestas:

- En primer lugar, que debe superarse el desdén que desde las fuentes del humanismo liberal se ha creado alrededor de la guerra como objeto de estudio.
- En segundo lugar, que es debido reconocer el valor de las propuestas humanistas esbozadas en el tratado *Sobre la paz perpetua* y los trabajos posteriores al mismo, sin embargo, debe acogerse la sugerencia de Kimana Zulueta (2012) quien considera que las propuestas kantianas deben tomarse como una *guía*, mas no como un *vademécum* que imposibilite el desarrollo de otras formas de reflexión (p. 19).
- En tercer lugar, se estima que la democracia, el mercado, la educación y demás propuestas del humanismo pueden privilegiarse por su valor al momento de atender a cuestiones relacionadas con la participación ciudadana, la economía, así como el desarrollo y la difusión del conocimiento, respectivamente. Sin embargo, es pertinente dudar del

valor de estas fórmulas como mecanismo de solución al problema público de la guerra.

- Por último, se considera que el recubrimiento moral de los planteamientos de la filosofía humanista que presentan el fenómeno de la guerra a partir de las categorías absolutas como el bien y el mal, así como la civilización y la barbarie, pueden hacer que la filosofía ceda terreno ante la rigidez de la ideología.

Las propuestas entonces, no se esbozan como consideraciones inmorales o antihumanistas, sino que se perfilan como una invitación a considerar las limitaciones del humanismo como propuesta para contener la guerra. Desde esta perspectiva, se rescata la pertinencia conceptual de la escuela del pragmatismo que se encuentra soportado, según Richard Bernsetin, en la idea del *falibilismo* como “creencia de que cualquier reivindicación de conocimiento [...] es pasible de análisis, modificaciones y crítica permanentes” (2006, pp. 54- 55) y de esta manera propone, como alternativa a las certezas filosóficas, la “tolerancia frente a la incertidumbre” en el constante curso de la búsqueda del conocimiento.

## Referencias

- Bernstein, R. (2006). *La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Ferguson, N. (2012). *Civilización: Occidente y el resto*. Madrid: Editorial Debate.
- Fernández, G. (2011). ¿Es sostenible el Humanismo?. *Cuadernos de Ética*, N°39, VOL.26, pp. 1-9. Recuperado de: <http://www.aaeticas.org/revista/index.php/cde/article/view/27/57>
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kagan, D. (2003). *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*. México, D.F.: Turner. Fondo de Cultura Económica.
- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona: Editorial Tusquets.
- Kant, I. (2012). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

- Marín, L. (2005). Reseña: las guerras de la política: Clausewitz de Maquiavelo a Perón. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/sitio/papelpolitico/admin/upload/uploads/15.resena%2015..pdf>
- Münkler, H. (2005). *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Suárez, J. (2017). Filosofía política y humanidades. Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=6heLWt75p\\_Y&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=6heLWt75p_Y&feature=youtu.be)
- Tatián, D. (2009). Spinoza y la paz. *Revista Conatus*. Vol. 3, Núm. 5. Julio, pp. 45-50. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713106.pdf>.
- Tilly, Ch. (1992). *Coerción, capital y estados europeos, 990-1990*. Madrid: Alianza Editorial
- Tilly, Ch. (2007). *Violencia colectiva*. Barcelona: Hacer Editorial.
- Zulueta, K. (2012). Introducción. En *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

## Identidades de género: una mirada desde el enfoque de las capacidades

JULIANA MEJÍA JIMÉNEZ  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

El objetivo de la presente ponencia es exponer a través de un ejercicio hermenéutico – descriptivo el entendimiento de la categoría de la identidad de género como elemento constitutivo dentro de teoría del enfoque de las capacidades y como una posible categoría a considerarse dentro de una lista de capacidades humanas previamente expuesta por Nussbaum.

Para llegar a lo anterior, se considerarán los postulados de Amartya Sen y Martha Nussbaum, los cuales presentan las capacidades como un enfoque dentro de la teoría de desarrollo humano y miden el grado de realización de estas estimando una relación de corresponsabilidad entre el Estado y las personas. En Sen se trata el tema de las capacidades desde su acepción y en Nussbaum se reconoce el papel del enfoque en el desarrollo humano y se retoma la propuesta para el agenciamiento de estas.

Una vez presentados estos elementos, se pretende exponer la categoría género como una construcción social y de esta forma, como un asunto identitario que se pueda incorporar dentro de dicho enfoque de capacidades propio de la teoría del desarrollo humano, toda vez que se supere la polarización entre las concepciones masculino – productivo – público y femenino – doméstico – privado, en esto, las identidades de género tendrán lugar presentándose como posibilidades que dan giro a dicha polarización.

## Del enfoque de las capacidades

La concepción de capacidades se funda en la posibilidad de valorar el bienestar de las personas y de los grupos humanos, y en este sentido, Sen hace una comprensión de condiciones axiológicas de las sociedades como lo son la libertad, la justicia y la igualdad, por lo que su enfoque de la capacidad será una exposición valorativa y evaluativa sobre el bienestar social y las libertades individuales. En sus discusiones sobre las limitaciones que encuentra en las ideas que se le han otorgado a la justicia y a la igualdad, expone que estas condiciones son difíciles de medir frente a las aspiraciones de bienestar de las sociedades, por lo que trae a colación el concepto de capacidad como una forma de responder a esta situación. En este sentido, entenderá la capacidad como “las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que se pueden lograr” (Sen, 1993, p. 30).

En las ideas del filósofo y economista indio, es posible entender cuál es la utilidad de las capacidades y determinar no solo lo que son, sino para qué sirven:

Desde el concepto de capacidades, Sen analiza problemas sociales que afectan el bienestar humano, como la desigualdad, la pobreza, la calidad de vida, la ausencia de desarrollo humano y la injusticia social; lo que permite realizar una nueva mirada de estos problemas y evaluar los alcances y límites de una sociedad verdaderamente libre (Urquijo, 2014, p. 64).

La discusión central, parte de reconocer lo que cada persona es o no es capaz de hacer y que va más allá de la satisfacción frente a sus necesidades, o incluso, a su nivel de vida, entendido como la realización material. Las personas en esta lógica poseen la capacidad de ser y hacer a la luz de la búsqueda de su libertad y de la valoración de su vida. Si esto se mira así, el desarrollo de la capacidad permite interpretar mayores niveles de bienestar, por lo que el enfoque debe reconocerse como “una herramienta para diseñar y evaluar políticas públicas de organizaciones gubernamentales o no-gubernamentales” (Robeyns, citado por Urquijo, 2014, p. 66), pues, será un instrumento para conceptualizar y evaluar el bienestar social.

La paradoja está en que cada capacidad puede variar de una persona a otra y en la forma en como esta le aporta al bienestar, pues “existe una diversidad en la especie humana con necesidades muy distintas, con contextos muy variados y con intereses plurales que hacen que la conversión de bienes en capacidades cambie de una persona a otra” (Urquijo, 2014, p.67).

Si bien podría reconocerse una dificultad en estas consideraciones frente a la diversidad de la especie, en Nussbaum se encuentra una defensa a los valores universales; para la autora, cada persona debe fomentar una serie de capacidades combinadas que le permitan su realización en las esferas públicas y privadas, pues, estas deberán ir de la mano con la noción de dignidad:

El ser humano como un ser libre dignificado que plasma su propia vida en cooperación y reciprocidad con otros, y no siendo modelado en forma pasiva o manejado por todo el mundo a la manera de un animal de rebaño (Nussbaum, 2002, p. 427).

Por lo anterior, las capacidades en su argumento serán no solo aquello que se es capaz de hacer o ser, sino también el camino para la garantía de los derechos, pues en ellas se encuentra el camino a la justicia social globalizadora y al desarrollo humano; con el agenciamiento de las capacidades se puede garantizar que una persona viva bien, sobre todo desde la calidad con la que esté viviendo su vida. Además de lo anterior, en Martha las capacidades no son asuntos exclusivos de la libertad individual, sino también de la cooperación universal, y al ser universales, están conectadas intrínsecamente con los derechos humanos.

De esta forma, Nussbaum presenta la identificación de las capacidades humanas básicas exponiéndolas como un ejercicio ligado a los derechos humanos, su enfoque será así realista y aplicable:

En su propuesta se deja sentir la idea aristotélica de la teleología, de que lo que está en potencia debe transformarse en acto dando lugar al florecimiento humano. Esta alternativa surge, también, como una opción o una respuesta a las concepciones utilitaristas, tratándose de una base para que posteriormente se establezcan los derechos. El objetivo que plantea

este enfoque es preguntarse por lo que realmente es capaz de hacer y ser el individuo, de sus libertades y sus oportunidades para desarrollarse plenamente (Gómez, 2016, p. 10).

En un asunto diferenciador con Amartya Sen, la filósofa norteamericana expone un listado que denominará capacidades funcionales humanas centrales en las que expresa componentes que considera fundamentalmente importantes, por lo que merecen agendas comunes para el logro de su agenciamiento (Nussbaum, 2000, pp. 78–80)<sup>1</sup>:

1. **Vida.** Ser capaces de vivir una vida humana de duración normal hasta su fin, sin morir prematuramente o antes de que la vida se reduzca a algo que no merezca la pena vivir.
2. **Salud corporal.** Ser capaces de gozar de buena salud, incluyendo la salud reproductiva, estar adecuadamente alimentado y tener una vivienda adecuada.
3. **Integridad corporal.** Ser capaces de moverse libremente de un lugar a otro; que los límites físicos propios sean considerados soberanos, es decir, poder estar a salvo de asaltos, incluyendo la violencia sexual, los abusos sexuales infantiles y la violencia de género; tener oportunidades para disfrutar de la satisfacción sexual y de la capacidad de elección en materia de reproducción.
4. **Sentidos, imaginación y pensamiento.** Ser capaces de utilizar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar, y de poder hacer estas cosas de una forma realmente humana, es decir, informada y cultivada gracias a una educación adecuada, que incluye (pero no está limitada a) el alfabetismo y una formación básica matemática y científica. Ser capaces de hacer uso de la imaginación y el pensamiento para poder experimentar y producir obras autoexpresivas, además de participar en acontecimientos elegidos personalmente, que sean religiosos, literarios

1 Del texto *Las mujeres y el desarrollo humano* escrito por la filósofa en el año 2000 y en el que marca un sello particular frente a otros trabajos elaborados que trabajan el enfoque de capacidades.

o músicos, entre otros. Ser capaces de utilizar la mente de maneras protegidas por las garantías a la libertad de expresión, con respeto a la expresión política, artística y de culto religioso. Ser capaces de buscar el sentido propio de la vida de forma individual. Ser capaces de disfrutar de experiencias placenteras y de evitar daños innecesarios.

5. **Emociones.** Ser capaces de tener vínculos afectivos con cosas y personas ajenas a nosotros mismos; amar a los que nos aman y nos cuidan y sentir pesar ante su ausencia; en general, amar, sentir pesar, añorar, agradecer y experimentar ira justificada. Poder desarrollarse emocionalmente sin las trabas de los miedos y ansiedades abrumadores, ni por casos traumáticos de abusos o negligencias. (Defender esto supone promover formas de asociación humana que pueden ser demostrablemente esenciales para su desarrollo).
6. **Razón práctica.** Ser capaces de formar un concepto del bien e iniciar una reflexión crítica respecto de la planificación de la vida. (Esto supone la protección de la libertad de conciencia).
7. **Afiliación.** a) Ser capaces de vivir con otros y volcados hacia otros, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos y comprometerse en diversas formas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación del otro y tener compasión hacia esta situación; tener la capacidad tanto para la justicia como para la amistad. (Esto implica proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, así como la libertad de asamblea y de discurso político). b) Teniendo las bases sociales del amor propio y de la no humillación, ser capaces de ser tratados como seres dignos cuyo valor es idéntico al de los demás. Esto implica, como mínimo, la protección contra la discriminación por motivo de raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnia u origen nacional. En el trabajo, poder trabajar como seres humanos, ejercitando la razón práctica y forjando relaciones significativas de mutuo reconocimiento con otros trabajadores.
8. **Otras especies.** Ser capaces de vivir interesados y en relación con los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.

9. **Capacidad para jugar.** Ser capaces de reír, jugar y disfrutar de actividades de ocio.
10. **Control sobre el entorno de cada uno.** a) Político. Ser capaces de participar eficazmente en las decisiones políticas que gobiernan nuestras vidas; tener el derecho de participación política junto con la protección de la libertad de expresión y de asociación. b) Material. Ser capaces de poseer propiedades (tanto tierras como bienes muebles) no solo de manera formal, sino en términos de una oportunidad real; tener derechos sobre la propiedad en base de igualdad con otros; tener el derecho de buscar un empleo en condiciones de igualdad con otros, ser libres de registros y embargos injustificados.

Si se mira esta propuesta, las capacidades se podrían entender como asuntos no solo determinados por lo que se puede lograr ser o hacer, o incluso, por los derechos que se garantizan a través de su agenciamiento, sino como asuntos esenciales que vienen dados en las personas desde su nacimiento, sino que, se podría considerar que las capacidades están presentes en las personas como un sistema operativo aun sin instalarse, pero presto para su activación (como un software operativo que viene dentro de una computadora por default), es decir que para poder activarlas, se necesitaran de estímulos internos y externos que permitan que cada persona pueda ser libre, y capaz de vivir una vida con sentido toda vez sea consciente de que viene alimentada por una serie de capacidades.

Este ejercicio de Nussbaum, de listar las capacidades hará pensar que también ciertas construcciones sociales son imposiciones que inhiben el desarrollo humano y que una vez entendidas como capacidades podrán reconocerse y potencializarse, es el caso del género, el cual como construcción social se ha soportado en una polarización entre lo masculino – productivo – público y los femenino – doméstico -privado, polarización que sin más, limita el desarrollo de mujeres y hombres en el mundo, en cuanto como personas podrían desarrollar lo masculino, lo femenino, lo público, lo privado, lo productivo y lo doméstico, sin necesidad de suscribirse a roles excluyentes que lo que han hecho históricamente es profundizar en las diferencias que tenemos como especies ahondando en él – el género- como una categoría supeditada al sexo.

## De la categoría de género

Para profundizar en lo anterior será importante entonces establecer qué se entiende por género, y cuáles son sus diferencias con el sexo, para ello, se traerá a Colás (2007) cuando dice que:

El sexo hace referencia a las características biológicas y físicas diferenciales entre hombres y mujeres como cromosomas, genitales, hormonas, etc. En cambio, el término ‘género’ se refiere al conjunto de expectativas y comportamientos que la sociedad asigna y espera en función de su pertenencia al sexo masculino o femenino (p.152).

En este sentido, el sexo entonces son las características biológicas que identifican a los seres humanos como hombres y mujeres –o bien como varones y hembras-, a diferencia del género, el cual es sin más una construcción social alrededor del sexo, esta construcción social suscribe un grupo de roles, papeles y valores a la luz de la clasificación hombre – mujer; las reflexiones entre sus diferencias comienzan cuando se quiere explicar cuáles debiesen ser los roles y los comportamiento sexuales de quienes no se suscriben crucialmente a esta clasificación. Money (1955) comienza a hablar de género necesitando entender la vida sexual de personas hermafroditas, que bien rompen de antemano la clasificación hombre – mujer (varón – hembra).

Como construcción, el género contendrá una serie de normas socioculturales alrededor del comportamiento, es decir que existe una conducta esperada de acuerdo con el sexo con el que se nazca, no obstante, se tendrá que repensar toda vez que, no solo las personas no nacen únicamente hombres o mujeres, sino que también poseen identidad (la cual además viene dada en parte por la carga biológica, pero también por la carga psicológica, emocional, cultural, y hasta espiritual). “Por identidad entendemos la construcción personal de un yo y social a través de procesos de reconocimiento e identificación de valores. La identidad implica por tanto la asunción de determinados valores, culturas, ideas, etc.” (Colás, 2007, p. 153). La identidad es un proceso dinámico en la vida de las personas, esta puede variar en el tiempo, ella no es algo unitario, fijo y estable, sino que se encuentra en construcción permanente y puede variar de acuerdo con las circunstancias (Fitzgerald, 1993). De esta forma, la identidad alrededor



del género también se construye y se transforma, es decir que las personas se identifican con ciertos roles, valores y actitudes a la luz de sus experiencias y esto superará la condición física deriva exclusivamente del sexo.

## De las identidades de género

La identidad de género se ha transmitido de manera cultural, ella contiene una serie de normas, valores, roles, creencias, actitudes comportamientos y hasta expectativas en función del sexo, no obstante, si bien existe una instalación profunda alrededor de la misma, hay un sin número de comportamientos que, de acuerdo con el devenir histórico, originan proceder que trascienden las expectativas intra-género e inter-género. Se ha visto como los momentos históricos han sido parte de algunas de estas transformaciones:

En 1911, en la ciudad de Nueva York, en un terrible incendio provocado, murieron 123 obreras textiles de la Triangle Shirtwaist Company. Este terrible suceso obligó a cambios decisivos en las leyes y derechos laborales en el mundo. Cada ocho de marzo se conmemora el Día Internacional de la mujer en honor a la memoria de todas aquellas que soñaron con pan y rosas en nuestras mesas (Carvajal, 2017, p.24).

Tan solo este hecho histórico, conocido en el mundo ha roto las expectativas occidentales de la pertenencia de las mujeres a la esfera privada y doméstica y ha hecho que se reconozca que los roles y las actitudes esperadas tanto de mujeres, como de hombre vaya generando una variabilidad. No obstante, no siempre existirá un refuerzo o un estímulo positivo al ejercicio de salirse de la expectativa social.

Keynes (citado por Marcal) hablaba de como las mujeres con niveles educativos más altos tiene menos hijos que aquellas que tienen niveles educativos más bajos, ante esto, dice Marcal (2017):

En los medios de comunicación se caricaturiza a las mujeres pertenecientes a uno y otro grupo.

Por un lado, tenemos a la mujer profesional con un bebé chillando en su maletín; la mujer que esperó cuarenta para tener descendencia y que ahora ni siquiera encuentra tiempo para cuidar de ella. Se la pinta egoísta e irresponsable, como una mala mujer.

Por otro, está la mujer joven de clase obrera, que vive en su vivienda de protección oficial, chupando del bote de las ayudas sociales como madre soltera. También se la considera egoísta e irresponsable, también es una mala mujer (pp. 16–17).

Esta caricaturización que expresa a la autora, la soporta en que existe un gran debate frente a los cambios económicos que se han experimentado y siguen estableciendo como las personas se deben encasillar en un tipo rol y en un tipo de familia que pueda responder a los constructos sociales esperados, máxime, salirse del molde hará a las personas buenas o malas (buenas mujeres o malas mujeres, buenos o malos hombres).

Judy Cháneton (2007) parte de la premisa foucaultiana del biopoder, y analiza como este actúa en y por los discursos sociales. En esta actuación, se establece un tipo de socio- discursividad que desestabiliza las subjetividades. Se encontrará así que el género partirá de narrativas frente a verdades generalizadas, no obstante, la autora trae a colación la afirmación de Simone de Beauvoir: “no se nace mujer: llega una a serlo” (p.20). Esto lo plantea considerando el devenir sociocultural de un cuerpo sexuado, luego, si no se nace mujer, sino que se llega a serlo, pues tampoco se nace hombre, se llega a serlo, en este sentido, se construye la identidad no necesariamente a partir del sexo Para Colás (2007):

La asignación social y cultural de roles de género tiene un poder casi mágico sobre los comportamientos, incluso sobre lo que se piensa y se siente. El nivel “macro” se manifiesta en pautas sociales normativizadas, costumbres, ritos, etc. que se transmiten por distintos medios y a la vez cohesionan a los sujetos (p. 160).

Ante lo anterior, se puede exponer que entonces la identidad de género no es solo masculina – pública – productiva y femenina – privada – doméstica, sino que existirán diferentes personas que se suscriban en roles mixtos, o incluso totalmente en tránsito (se expone aquí el caso de las

personas tras género). La cuestión es que hay identidades que comparten los roles y los valores del constructo social (que engrosan las brechas de desigualdad y subdesarrollo) mientras que existirán identidades resistentes, en cualquier caso, se podrá reconocer la importancia del enfoque de capacidades humanas, toda vez que se sigan las ideas de Colás (2007) quien establece que es posible la redefinición de las identidades de género a través de una identidad de proyecto: “la identidad de proyecto supone redefinir el sujeto, desde el punto de vista personal, su posición en la sociedad, utilizando los recursos culturales a los que tiene acceso. Consecuencia de ello es la transformación de la sociedad” (p. 162).

## Identidades de género y capacidades humanas

Siendo las capacidades para Nussbaum (2012) no solo un enfoque epistemológico, sino que “son parte sustancial de nuestro mundo, enmarcan nuestro modo de ver los temas, moldean nuestras apreciaciones de lo que es destacado y lo que no, y, por consiguiente, decantan el debate hacia ciertas políticas y no hacia otras” (p. 209), estas albergarán la posibilidad de lograr la dignidad humana de manera aspiracional y por ende alcanzar una calidad de vida plenamente adecuada y con un mínimo de justicia social.

La lista de capacidades humanas que la autora nos regala procura interpretar y entender la categoría género de manera transversal, ella en sus textos sobre las mujeres y el desarrollo humano establecerá que se fomenten políticas que posibiliten superar las brechas entre hombres y mujeres, no obstante, tal como se ha reconocido en este texto, el género como un constructo social que va más allá de las consideraciones biológicas entre hombres y mujeres y como aquel que puede superar las expectativas sociales al alcanzar cuestiones identitarias, podría entonces ser tomada como una de las categorías propias del enfoque de capacidades:

La propuesta para la lista de las capacidades humanas sería esta:

1. Vida.
2. Salud corporal.

3. Integridad corporal.
4. Sentidos, imaginación y pensamiento.
5. Emociones.
6. Razón práctica.
7. Afiliación.
8. Otras especies.
9. Capacidad para jugar.
10. Control sobre el entorno de cada uno.
11. Identidad de género

De esta forma, se propone que sea la identidad de género la onceava categoría de la lista de capacidades y que se entienda así: Identidad de género: capacidad para ejercer un rol o diferentes roles no necesariamente suscritos al sexo, la capacidad de la persona para ser productiva y doméstica, privada y pública, capacidad de potencializar lo femenino y masculino, y la capacidad de trascender la polaridad entre dos tipos de seres humanos (hombre y mujer) y generar una concepción de personas en donde, los valores, las creencias, las actitudes, las formas de ser, las formas de vestir, las orientaciones sexuales, y los comportamientos puedan ser compartidos y potencializados en busca de lo mejor de cada ser humano en el escenario social superando las inequidades que se derivan que del sexo y de la construcción histórica del género.

Esta propuesta establece que, agenciando la categoría de la identidad de género a través de la superación de la bipolaridad, las personas podrán reconocerse y darles sentido a sus vidas a través de la una identidad sentida y real, y proporcionando a través de la libertad un camino más cercano al desarrollo humano.

Si bien, en la teoría del desarrollo humano, es el Estado quien juega un papel relevante, para el caso, este será el que garantice el fomento de las identidades de género, a través de la educación, la legislación, la televisión pública, los programas y los proyectos nacionales, regionales y locales, y la destinación de presupuesto público en pro de dicho fomento.

Una vez fomentada la identidad de género como capacidad de las sociedades, será de la persona la conciencia y el ejercicio de ser y hacer en el mundo a través de esta capacidad, la que le permite sin más una

representación distinta en el escenario social. Pues como plantea Cháneton la mujer se han complacido en el papel que socialmente se les ha suscrito, esta: “prefiere huir de su libertad y convertirse en coso, elige el “camino fácil” porque de ese modo se libra de la angustia y la tensión “de una existencia auténticamente asumida” (2007, p. 21).

Con esto se expresa, que una vez entregadas las oportunidades y el fomento de la identidad, existe una corresponsabilidad ciudadana de responder con responsabilidad ante los escenarios y ante los roles compartidos, todo en pro del desarrollo social.

## Conclusiones

El enfoque de capacidades surge como un alimentador para la teoría de desarrollo humano en donde reconoce la capacidad como un asunto sustancial para superar la injusticia social, en esto, Sen y Nussbaum coinciden en que se trata de aquella que es capaz de ser o de hacer una persona y que sin más le puede posibilitar valorar la vida y darle sentido.

Dentro del desarrollo del enfoque, Nussbaum posibilita reconocer que las capacidades deben estar alineadas con los derechos humanos y que son cuestión de dignidad, de esta misma forma, propondrá una lista de capacidades que deben tenerse en cuenta si se quiere una sociedad con mayores niveles de desarrollo, en esto, se reconoce que la categoría género como constructo social requiere ser entendida para alimentar el ejercicio, puesto que como construcción social agudiza las brechas entre hombre y mujeres y por tanto retrasa el camino hacia el desarrollo.

De esta forma, se entiende el género como una construcción social más allá de lo biológico que una interpretada a través de roles, valores y actitudes impuestas, puede crecer en el ejercicio dinámico e histórico, luego, se requiere su interpretación a la luz de las identidades.

En lo referido a las identidades de género, se expresarán como formas en las que las personas suscriben sus comportamientos y que se enlazaran no

solo con aspectos biológicos, sino, psíquicos, culturales y hasta espirituales, En esto, la identidad de género se puede suscribir dentro del enfoque de capacidades humanas, toda vez que se interprete como una forma de ser y hacer en el mundo.

Finalmente, se propone incorporar la categoría de identidad de género dentro del lista de categorías humana, se define como capacidad y se plantea la importancia del papel del Estado y la corresponsabilidad ciudadana una vez comprendida esta categoría como capacidad.

## Referencias

- Carvajal, V. (2017). *Érase una mujer*. Bogotá: LuaBooks.
- Colás, B. (2007) La construcción de la identidad de género: enfoques teóricos para fundamentar la investigación e intervención educativa. *Revista de investigación Educativa*, 25, 151-166.
- Cháneton, J. (2007). *Género, poder y discursos sociales*. Buenos: Eudeba.
- Fitzgerald, L. F. (1993). Sexual harassment: violence against women in the workplace. *America Psychologist*, 48, 1070–1076.
- Gómez, N.B. (2016). *Desarrollo humano y enfoque de las capacidades en Martha Nussbaum. El Factor de género*. Recuperado de <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/3275/DESARROLLO%20HUMANO%20Y%20ENFOQUE%20DE%20LAS%20CAPACIDADES%20EN%20MARTHA%20NUSSBAUM.EL%20FACTOR%20GENERO.pdf?sequence=1>
- Marcal, K. (2017). ¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una historia de las mujeres y la economía. México: Debate.
- Money, J. (1955). *Desarrollo de la sexualidad humana*. Madrid: Ed. Morata.
- Nussbaum, M. (2002). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Una propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (1993) Capability and Well-being. En M. Nussbaum y A. Sen (eds.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Urquijo, M. (2014, diciembre). La teoría de las capacidades en Amartya Sen. *Edetania*, 46, 63-80.

## La enseñanza de las ciencias sociales en la escuela, un espacio para la construcción del debate político ilustrado

ROSA MARÍA MORENO CARDONA

CENTRO DE ESTUDIOS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES

### Introducción

La enseñanza de las Ciencias Sociales, entre otras varias cuestiones, es un asunto inherente al desarrollo de los procesos educativos en el país. Se hace innegable reconocer que áreas como la Historia y la Geografía, aunque han sido coartadas en algunos momentos de la historia de la educación, se han constituido como áreas de trabajo permanentes que requieren una revisión y análisis detallado dentro de los campos social e histórico.

Para desgracia de los *Tristes Trópicos* que habitamos, las Ciencias Sociales parecen estar en los dos extremos de una sociedad que, o las condena al ostracismo, señalando a aquellos que se comprometen con ellas por pensar las realidades de miseria y desdicha que habita el mundo pobre y desigual, o las exalta condicionadas a la banalidad y la frivolidad de pensamientos que terminan. No parecen ser los académicos de la pedagogía, mucho menos los maestros, quienes estén empeñados en dar un lugar preponderante a las disciplinas sociales y humanas, haciendo comprender a una sociedad indolente, que se trata de las herramientas idóneas para salir de la pobreza y el abandono, pues se trata de los medios que ofrecerán las respuestas a los verdaderos problemas nacionales.

En este trabajo, se ha partido de la premisa bajo la cual las Ciencias Sociales son áreas del saber que aportan elementos básicos para el desarrollo integral de los estudiantes y que, si bien en los programas académicos se encuentran incluidas, no siempre se les otorga el papel preponderante que pueden ejercer en la formación de sujetos integrales, con posturas claras y conscientes de la responsabilidad que implica ser un ciudadano que contribuye activamente a la transformación social de nuestro país.

Se busca en un primer momento, hacer un recorrido por la historia de la educación en el país, a través de la recurrencia a algunos de los autores y textos que, en el medio académico, figuran por su preocupación hacia las dificultades y obstáculos que ha enfrentado la educación en Colombia, también autores que han asumido una postura focalizada y específica de un fenómeno histórico particular correlacionando sus estudios con las cuestiones de enseñanza y educación en la nación.

Luego del recorrido histórico, nos proponemos entonces a analizar la problemática a la que se enfrenta la enseñanza de las Ciencias Sociales en la escuela colombiana para tratar de comprender el cómo se piensan las Ciencias Sociales en la escuela, en un país que en las últimas décadas ha dado preponderancia a la educación para el trabajo, la ciencia y la tecnología.

### Una breve mirada a la historia de la educación en Colombia

Desde la conformación de la República de Colombia a comienzos del siglo XIX, la historia de la educación se ha inscrito en una continuidad de normas, reformulación de leyes, planes y proyectos que han muerto sobre el papel; intenciones positivistas y convenientes a los objetivos del gobierno de turno, políticas reformistas aplicadas parcialmente pero derrocadas por su correspondiente contrarreforma, anulando los pocos logros alcanzados; un vaivén bipartidista. Un movimiento pendular que accionó, consecuentemente, guerras civiles, radicalismos, épocas de violencia, reivindicaciones salariales, protestas, imposiciones, apropiación de metodologías educativas extranjerías, entre otras.

Lo anterior era el germen de una época, que fue reproduciendo el propósito de vincular al país en la modernidad y de instituir la idea de integración, de unidad nacional; un nacionalismo que fue principalmente un discurso político pedagógico. Este entorno socio-político influyó sustancialmente en el pensamiento y cuestionamiento de asuntos referentes a la instrucción pública y formación del ciudadano colombiano, dando lugar al desarrollo de programas, reformas y nuevas metodologías educativas que, en últimas, favorecieron la visión de una sociedad colombiana dividida: un “país fragmentado” de acuerdo a su condición socioeconómica (Palacios y Safford, 2002).

En general, se podría argüir que los estudios sobre la educación en Colombia desde la consolidación de la República han sido abordados desde diversas perspectivas. Siguiendo un orden cronológico, es pertinente citar el estudio que hace Evelyn J. G. Ahern (1991), quien expone un recorrido lineal en el tiempo que inicia desde la Colonia. En dicho estudio, la autora precisa en un primer capítulo los comienzos de una educación liderada por las órdenes religiosas, en las cuales los jesuitas fueron quienes inicialmente impulsaron el funcionamiento de colegios y universidades. Posterior al proceso de Independencia, se observaban vestigios de la educación impartida en el periodo de la Colonia; es decir, que los elementos bases para la educación durante los primeros gobiernos independientes no comenzaron de cero.

No obstante, y posterior al proceso de Independencia en el siglo XIX, hubo un panorama conflictivo debido a la oposición conformada entre las presuntas élites regionales y la autoridad centralista del Estado que fueron causantes de luchas y tensiones locales, estas afectaron las decisiones del gobierno centralista y el proyecto de instaurar la educación pública. Así se forjó el conflicto entre Estado centralista o federalista, y la eterna lucha que será renombrada más adelante por partidos políticos, o bien: liberales y conservadores.

Así pues, en ese periodo, que oscila entre 1819-1830, son palpables los desacuerdos entre los opositores internos y las políticas del Estado, todo esto en medio del desamparo económico resultante de la campaña libertadora. Pese a esto, todos los intereses apuntaban a un proceso de constitución de la instrucción pública, el cual “debía plasmar el nuevo rostro de la nacionalidad”,

una nacionalidad hasta el momento incipiente, difuso, que pretendía unificar por medio del desconocimiento de la diferencia.

La instrucción pública se constituyó entonces como ese espacio donde los discursos políticos y pedagógicos se contrastaban y entrelazaban estratégicamente en pleno siglo XIX, un tiempo ambientado por el caos, las luchas, y la dispersión de las clases políticas y sociales. Más tarde, con el advenimiento de una nueva política liderada por el liberalismo radical permitió acentuar importantes reformas como la llamada Reforma radical de 1870, en la que se crea “un sistema nacional uniforme de educación secular obligatoria” (Meyer, 1982), lo cual implicó la necesidad de formar maestros para suplir la demanda del decreto. Un decreto de corte federalista que enfrentó posiciones radicales.

El constante e invariable fenómeno instaurado en los gobiernos de Colombia, se centra en el interés de consolidar un Estado-Nación cuyas bases están acentuadas en un modelo quebradizo, conflictivo y bipartidista, en unas ideologías divididas que se imponen en una nueva constituyente, en las continuas reformas y nuevas legislaciones. Es así como se cambia este momento liberal o federalista, y se abre la cortina a la Regeneración, un periodo de corte conservador con el mandato del ilustre Rafael Núñez. Cambia entonces con el nuevo sistema de gobierno el modelo educativo laico y utilitarista, adoptado por los liberales, a un modelo católico-tradicional acogido por el partido conservador. En suma, durante la Regeneración el catolicismo refuerza su poder ideológico y se convierte en un elemento cohesionador de la sociedad colombiana, que centraliza y fortalece su participación como ente regulador social, político y económico.

Finalizando el periodo conservador, hacia 1920 se fraguaron intereses reformistas que sirvieron como pretexto para dar apertura, más adelante, a un nuevo periodo de políticas liberales. Respecto a dicho periodo liberal, el historiador Jaime Jaramillo Uribe (1989) hace énfasis en las reformas y cambios que tuvo el sistema educativo en el gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), con la denominada “Revolución en Marcha”, que contaba entre sus propósitos la re-estructuración del sistema educativo en todos sus niveles; desde la educación primaria urbana y rural, la educación media, la instauración de una enseñanza Industrial, la consolidación de

la escuela normalista, la educación femenina, hasta la Universidad y la educación superior. Una organización concentrada en el ideal de “hacer de Colombia un país moderno y una nación mejor integrada socialmente, basada en una cultura de raíces nacionales más auténtica”.

La segunda mitad del siglo xx se inscribe en la esfera de unas condiciones sociales y políticas que transformaron el orden mundial, pero son tres elementos los que determinan la historia de la educación en esta segunda mitad del siglo xx:

Uno, la pérdida de legitimidad de la iglesia católica que dominó la orientación de la enseñanza de este país desde la colonia y se extendió a lo largo de casi todo el siglo xx, pero que tomó su forma de duración de más de un siglo mediante la firma del concordato [segundo] la injerencia determinante de los organismos internacionales controlados por Estados Unidos de 1950 en adelante, factor que condiciona los aspectos fundamentales del devenir histórico de la educación colombiana desde entonces. Y [tercero] la lucha de resistencia librada por el movimiento magisterial, por los estudiantes, por la comunidad educativa y por la sociedad misma en defensa de la educación pública (Duarte, 2003).

Logran visualizarse cambios profundos en estas décadas como son el aumento en la destinación de un presupuesto escalonado para la educación (ley 46/71), que la nación se hiciera cargo de la financiación de la educación (ley 45/75) y el Estatuto Docente, se lograron gracias a la movilización de Fecode —Federación Colombiana de Educadores—.

A partir del año de 1974 da inicio un proceso de reforma educativa que se extendió por un par de décadas, que permite vislumbrar el interés por la unificación de las disciplinas sociales, de modo que “en el año de 1974, la Rectoría de la Universidad Distrital expide la Resolución 298 mediante la cual se nombra una comisión encargada de elaborar el plan para la creación de la Licenciatura en Ciencias Sociales”. (Guerrero, 2011). Para febrero de 1975 fue entregado el “Proyecto de creación de los programas de Licenciatura en Ciencias Sociales”, dando lugar a la creación de la Licenciatura en Ciencias Sociales, con la finalidad de formar los docentes de historia para la secundaria.

Con el decreto 1002 de 1984 se culmina un proceso de transformación iniciado en los años 70. Este proceso, reorganiza el ciclo de estudios de modo que la básica queda contando con nueve grados, cinco para la básica primaria y cuatro para la básica secundaria, y la educación media vocacional se completa con dos grados correspondientes a 10 y 11, como nos lo menciona 291.

Se enfatizan como objetivos de la educación básica:

[...] el desarrollo armónico de las potencialidades físicas, intelectuales, y emocionales del alumno; en el reconocimiento y valoración de los factores que influyen en el desarrollo social, cultural, económico y político del país, y en la participación crítica y creativa en la solución de los problemas y el desarrollo de la comunidad. Las experiencias educativas debían contribuir a construir un sistema de actitudes y valores, en orden a un efectivo compromiso con el desarrollo nacional.

También se clasifican las áreas de formación en comunes, las que ofrecen formación general a todos los alumnos en la educación básica y media vocacional, y propias las que contribuyen a orientar al alumno hacia una formación específica en alguna modalidad de la Educación Media vocacional.

El artículo 5 de este decreto define las áreas comunes para la Básica primaria como: Ciencias naturales y de la salud, Ciencias sociales, Educación estética, Educación física, recreación y deportes, Educación religiosa y moral, Español y literatura, Matemáticas, y así comienzan los ires y venires de las Ciencias sociales en el contexto escolar.

Los años 90 inician la Constituyente de 1991, que establece algunos principios generales que guiarán el desarrollo de nuevos cambios en la educación del país, estos se pueden ver reflejados en los artículos 10, 16, 41, 44, 67, 69 y 71 los mencionados artículos nos dan cuenta en su orden de anuncio de la educación bilingüe en las comunidades indígenas; el derecho al libre desarrollo de la personalidad; la obligatoriedad de la enseñanza de la educación cívica y de la Constitución; la prevalencia de los derechos de los niños sobre los de otros sectores de la población; la educación

como derecho fundamental; la corresponsabilidad del Estado, la sociedad y la familia en la educación; la obligatoriedad de la educación básica hasta nueve grados; la autonomía de las universidades; la libertad de enseñanza, investigación y cátedra; y el fomento a la ciencia y la cultura.

Con base en estas consideraciones fundamentales sobre los deberes del estado alrededor de la educación surge la ley 115 de educación del 1994; esta fue aprobada por el congreso de la república. La intención de la ley era la promoción de una educación científica, y defender la educación pública como un espacio para confrontar la sociedad y motivar la transformación del estado. Se logra, por medio de esta ley, tras casi dos siglos de disputas, el fin del control eclesiástico sobre la educación, pues la ley general de educación consagra la autonomía escolar.

Cierra el siglo xx, con muchas intenciones de cambio, pero la realidad del país y el crecimiento demográfico desbordan las condiciones básicas necesarias para ofrecer el servicio educativo. En este contexto de más de siglo y medio de luchas por consolidar una educación acorde con las necesidades del país, pero que se fue más bien desarrollando alrededor de las necesidades de la política de turno, comienzan, en los albores del S xx a surgir los debates alrededor de las ciencias sociales, que poco a poco fueron ganándose un lugar permanente en los planes de estudio escolares.

## Sobre las ciencias Sociales

Este estudio se propone entonces analizar la problemática a la que se enfrenta la enseñanza de las ciencias sociales en la escuela colombiana. El proyecto se pregunta por cómo se piensan las ciencias sociales en la escuela, en un país que en las últimas décadas ha dado preponderancia a la educación para el trabajo, la ciencia y la tecnología, para visibilizar así un conjunto de líneas de fuerza que están afectando la enseñanza de las ciencias sociales, tales como la lógica gerencial a la que ha conducido el gobierno en la mayoría de las escuelas y colegios, con el fin de dar énfasis a la eficiencia y el cumplimiento de parámetros basados en el desarrollo de competencias.

Se puede reconocer en el rastreo de antecedentes, la tendencia entre los historiadores e investigadores de la educación, la constitución de un campo de investigación alrededor de la historia no solo de la educación, sino del surgimiento y la enseñanza de las ciencias sociales: el proceso historiográfico es inherente a todos los estudios encontrados y de manera más fragmentada se encuentra el interés por los saberes escolares, la didáctica, la genealogía y proyecciones de las ciencias sociales en la escuela. También se encuentran preguntas por el origen de un saber pedagógico que ha proporcionado espacios para debatir los procesos políticos y sociales que han dado forma al país; tanto las políticas educativas como las crisis sociales en algunos sectores y las reivindicaciones de académicos y universitarios, dan sentido a las preguntas por el saber de las Ciencias Sociales así como su función tanto en el contexto pedagógico como social en la escuela.

El ámbito escolar ha concebido la enseñanza de las ciencias sociales como un espacio para el reconocimiento de personajes, acercamiento y aprendizaje de eventos e instituciones de diversas culturas o civilizaciones, de modo que se caracteriza así el ámbito socio-cultural en el que están inmersos los grupos humanos. Esta definición de entrada reduce las ciencias sociales en la escuela a un espacio de datos específicos, sin la necesidad de profundizar en otros saberes que enriquezcan el discurso, como son las ciencias políticas, la economía, la psicología, entre otras; que, aunque pueden considerarse inherentes al desarrollo de las temáticas escolares, en realidad no se incluyen en el haber de los tópicos que tradicionalmente se han dictado como Ciencias Sociales. Circunstancia que va en detrimento de la presencia activa de estas disciplinas en el aula de clase.

Para el año de 1912, se reconoce que la historia, que tradicionalmente se dictaba de manera intensa en la escuela, fue perdiendo terreno, en tanto tuvo fuerte competencia con el área de las asignaturas técnicas y vocacionales; se puede adjudicar este cambio al deseo de industrialización y modernización del país, esto, según Ghotme; “se manifestó, por ejemplo, en la medida de que la Historia Patria solo sería vista en un año en el tercer nivel elemental (2013).

Para la década de 1970, surgen una serie de movimientos pedagógicos, de maestros y de estudiantes, que ponen en duda los estándares con los cuales la educación se había venido desarrollando, y la enseñanza de la

historia no fue ajena a estas críticas. A partir de este proceso, resultó un texto encomendado por el Ministerio de Educación (MEN) a los historiadores Jaime Jaramillo Uribe y Jorge Orlando Melo (1997)<sup>1</sup>, titulado *Claves para la enseñanza de la historia*. Este texto pretendía ofrecer a los maestros una mirada renovada de los contenidos y cómo enseñar la historia en la escuela. El paradigma memorístico y de poco análisis que caracterizó la educación y en este caso el aprendizaje de la historia hasta el momento comenzó a cuestionarse y los autores reconocieron en primera instancia la necesidad de exaltar los hechos significativos y no perderse en el campo de lo anecdótico:

Llevar al estudiante la idea de que la historia tiene hechos significativos para la vida de los pueblos y que ella no está hecha de anécdotas y nimiedades. Por lo tanto el aprendizaje de la historia no es una cuestión de memorizar datos, fechas y anécdotas de los hombres sino, una labor de razonamiento metódico, sobre los hechos y las circunstancias... El programa y la metodología respectiva tienen también por objeto lograr que el conocimiento histórico no sea un cúmulo de datos eruditos, que atiborran la mente de datos, fechas y nombres sino un medio para dar al individuo una capacidad de razonamiento para comprender los fenómenos políticos, sociales y culturales que forman la materia de la historia (claves para...).

Comenzó aquí una lucha por superar el dato. La visión memorística tradicional de la historia, que aunque desde el discurso se instaló como un hecho esperanzador, no necesariamente aportó de manera positiva a la enseñanza de la historia, dado que la pauperización del dato conlleva a descontextualizar y eliminar los elementos constitutivos del conocimiento histórico.

A partir de las orientaciones brindadas por esta nueva mirada de la historia de Colombia, aparecieron una serie de textos escolares que dieron cuenta de los contenidos, más no necesariamente reflejaron el cambio de paradigma analítico que el documento de Jaramillo y Melo pretendió dar a conocer. Fue complejo para un sistema educativo que en la década de los 70's y 80's ya había aumentado su cobertura, posicionar una mirada

de la historia reflexiva y contextualizada más allá de la repetición del hecho histórico; mucho más si se tiene en cuenta que en oposición al siglo anterior y los albores del siglo xx, varios de los textos producto de la nueva historia, descontextualizaron los hechos históricos básicos para la nación, se engrandecía el pasado a la par que se intentó comprenderlo, pero en el camino se obvia el contexto histórico general.

Con el establecimiento de la Ley General de Educación, ley 115 de 1994, se pretendió superar las dificultades y discusiones que durante el S. xx se presentaron, así, con el ánimo de instalar una nueva mirada de la enseñanza de la historia, se aclaró en el numeral h, del artículo 22 de la ley 115, como objetivo específico de esta disciplina, “el estudio científico de la historia nacional y mundial dirigido a comprender el desarrollo de la sociedad, y el estudio de las ciencias sociales, con miras al análisis de las condiciones actuales de la realidad social”; se puede reconocer, que según la ley, la historia debe ser un estudio científico orientada a la comprensión del desarrollo social de manera incluyente, tanto el contexto nacional como el global (Ocampo, 2002). Aun así, la tarea de los historiadores involucrados en la enseñanza en niveles escolares, en las últimas décadas, se ha enfocado a encontrarle un sentido a la historia de modo que pueda apoyar la identificación de valores y proyectos válidos de ser exaltados en la escuela, con una mirada crítica, pero sin dejar de lado el hecho histórico contextualizado y aportante en la comprensión del mundo actual.

En segunda instancia nos encontramos con los debates alrededor de la Geografía, en los cuales se han presentado también reflexiones e inconformidades por su enfoque y en ocasiones invisibilización dentro los planes de estudios en el contexto nacional.

En los inicios del S. xx, la geografía formaba parte de los planes de estudio, gracias al decreto 827 de 1913, donde se estableció que la geografía nacional debía tener una dedicación de 3 horas semanales a la par con la enseñanza de la historia patria. La nación estaba adquiriendo su forma, se consolida alrededor de los procesos sociales y económicos, pero el espacio geográfico y su aprendizaje aportaban no solo en la delimitación, sino en la identificación de los modos de relación del pueblo colombiano a partir de su territorio.

1 El texto fue reeditado en el No. 35 de la revista Colombiana de Educación, en el año de 1997 y este número es al cual se tiene acceso para consulta



[...] la Geografía da al niño la visión internacional de las consideraciones eco-nómicas y sociales de los demás países; y al compararlos con su patria, le despierta el justo deseo de verla en igual prosperidad y esplendor, fortaleciéndose de este modo la voluntad y modelándole el carácter, suprema finalidad de la educación. [...] y despertar el amor a la raza y a la patria, la confianza en sus destinos y el convencimiento de sus méritos y de su valor en el concierto de los demás pueblos de la humanidad (Álvarez, 2014).

Se debe tener en cuenta también que en las reflexiones alrededor de la geografía como una disciplina aportante al proceso educativo básico de la nación, se reconoce que no era suficiente la clarificación del asunto del espacio y el territorio para configurar la noción de nación en los futuros ciudadanos.

La pedagogía se encontraba con el reto de proyectar reflexivamente al futuro el territorio y la historia de la nación. Aun así, la geografía como disciplina escolar independiente de la historia continuó incentivándose durante la primera mitad del S. xx. Melo y Jaramillo Plantearon el hecho de que la enseñanza y la comprensión de la historia no podían aislarse de la geografía. Teniendo en cuenta que “los distintos factores que componen la geografía en que actúa un grupo humano (clima, fertilidad del suelo, relieve, ubicación geográfica relativa) influyen en el desarrollo de la riqueza, en las costumbres, en el carácter, en las circunstancias históricas” (1997).

En líneas generales podemos aceptar que sin la geografía no podemos explicar muchos hechos históricos, pero que ningún hecho histórico se explica solo por la geografía. Como en general no se explica en términos de un solo Factor, cualquiera que sea (Jaramillo y Melo, 1997).

Así pues, se observan los visos de una larga discusión académica entre las disciplinas que hoy se constituyen como las ciencias sociales, pues la geografía, en el transcurso de la configuración de dichas ciencias, se debatió mucho tiempo entre ser parte de ellas a través de la geografía humana o más bien en alinearse como una ciencia natural por los desarrollos de la geografía física (Wallerstein, 1996); Estos dos factores —las explicaciones brindadas por Jaramillo y Melo, y la dificultad de la geografía para considerarse ciencias social —nos pueden tal vez llevar a comprender, por qué en cierta

medida se integran la historia y la geografía como ciencias sociales escolares, pero predomina la historia como saber líder en el proceso de enseñanza y aprendizaje.

Ahora bien, es importante reconocer que la unificación de las ciencias sociales presenciada en los años 80's, es en cierta medida reconsiderada con la ley general de educación 115, de 1994, cuando en el artículo 23, se establecen las áreas obligatorias y fundamentales. En este, la historia y la geografía son mencionadas separadamente. Lo cual dispone la enseñanza de estas dos disciplinas en todos los niveles escolares, con esto se comienza a retomar el interés por el desarrollo de las disciplinas sociales a profundidad y coherentes con los objetivos de la educación para el siglo XXI.

Es importante reconocer que las ciencias sociales, como las conocemos hoy, son realmente un asunto relativamente nuevo, si las comparamos con la historia de las tradiciones académicas, “La ciencia social es una empresa del mundo moderno; sus raíces se encuentran en el intento plenamente desarrollado desde el siglo XVI [...], por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad que tenga algún tipo de validación empírica” (Wallerstein, 1996).

Comprendemos entonces el campo de la ciencia social, como el conjunto de disciplinas que nos aportan elementos de reflexión teórica esenciales para la comprensión de la naturaleza humana, las relaciones que se tejen a través de las diversas estructuras y movimientos sociales, con el fin de organizar y racionalizar los resultados del cambio social, que es permanente e inherente al hombre.

Esto es posible, en tanto la historia intelectual del siglo XIX se dedicó en gran medida a la disciplinarización del conocimiento, lo cual condujo a la creación de “estructuras institucionales permanentes diseñadas tanto para producir nuevo conocimiento como para reproducir a los productores de conocimiento” (Wallerstein, 1996).

Así, podemos identificar tres posturas claras de análisis deducibles de los discursos alrededor de las disciplinas sociales en la escuela: el acercamiento a la historia como saber hegemónico, la geografía como un

saber útil pero secundario en el contexto académico escolar y las disputas que se generan ya a finales del S. xx por la propuesta que surge desde el Ministerio de Educación (MEN) para integrar estas dos disciplinas como un área de desarrollo académico único (Sánchez Nubia Astrid). Debe reconocerse también que ha sido claro que el desarrollo de la educación y por ende de las ciencias sociales escolares se ha ido modelando de la mano de los proyectos políticos de la nación que para el siglo xx se inscribieron en su mayoría alrededor de la modernización del país, lo cual implicó, especialmente a partir de la segunda mitad del pasado siglo, la adscripción a un ideario político global y la instrumentalización de los procesos escolares en pos de un modelo económico específico. De este modo, las disciplinas escolares fueron vistas —y continúan siéndolo—, “como como campos de poder social y académico, de un poder que se ha de disputar” (Sánchez, 2013, p. 70).

Ahora bien, la incorporación de las ciencias sociales como área escolar, no demoró en generar inconformidades, académicos como Zubiría y Zubiría, cuestionan cosas como:

Hablamos de historia y geografía porque los currículos desarrollados por la renovación curricular así lo conciben, pero ¿dónde están las ciencias sociales? ¿Dónde están los conceptos económicos, políticos, sociales psicológicos e históricos, sin los cuales no es posible comprender la historia? La integración por lo tanto debe darse en los conceptos que las dos ciencias y no solo ellas sino todas las ciencias sociales utilizan en común (Citados por Sánchez, 2013).

Muchos fueron los detractores de esta integración disciplinaria, en tanto era concebida como una compilación de textos escolares en los cuales se agruparon conceptos pertenecientes a la geografía, la historia y la democracia, pero los saberes poco se integraron realmente, la formación de cada maestro orientaba el énfasis de la clase y el uso del material; así la clase de ciencias sociales de nombre se convirtió en historia con un poco de geografía y democracia y viceversa. En este sentido, está claro que el objetivo de la integración no lograría en los estudiantes la interiorización de los conceptos básicos de una u otra disciplina. También para la década de los 80's la educación para la democracia comienza a ser una preocupación

clara, pero cualquier otro saber de las disciplinas sociales ve completamente invisibilizados sus contenidos y se pierde así el sentido de la enseñanza de las ciencias sociales en la escuela.

Aun así, el cierre del siglo xx de la mano de la constitución de 1991 y la ley general de educación (115/1994). Abogan por una educación que propende por “El pleno desarrollo de la personalidad, la adquisición y generación de los conocimientos científicos y técnicos más avanzadas, humanísticos, históricos, sociales, geográficos y estéticos...El estudio y la comprensión crítica de la cultura nacional y de la diversidad étnica y cultural del país como fundamento de la unidad nacional [...]” (MEN, 1994). Surgen así unos ideales en torno a la educación que en cierta medida recogen las luchas de casi dos siglos por la conformación de un espacio adecuado para la formación de un sujeto autónomo y libre, los ideales de la modernidad se ven plasmados en el papel, pero la práctica ha demostrado ser otra cosa.

En lo que se refiere a las ciencias sociales, aunque la ley las instaure como áreas obligatorias y fundamentales, continúa sin darse claridad sobre el énfasis que debe darse a estas disciplinas; el artículo 23 de la ley general de educación establece entre las áreas obligatorias y fundamentales para el logro de los objetivos de la educación: “Ciencias sociales, historia, geografía, constitución política y democracia”. Se especifican como áreas independientes de las ciencias sociales a las ciencias económicas, políticas y la filosofía, y se confirma su inclusión en los grados superiores:

ARTICULO 31. Áreas fundamentales de la educación media académica. Para el logro de los objetivos de la educación media académica serán obligatorias y fundamentales las mismas áreas de la educación básica en un nivel más avanzado, además de las ciencias económicas, políticas y la filosofía. PARÁGRAFO. Aunque todas las áreas de la educación media académica son obligatorias y fundamentales, las instituciones educativas organizarán la programación de tal manera que los estudiantes puedan intensificar, entre otros, en ciencias naturales, ciencias sociales, humanidades, arte o lenguas extranjeras, de acuerdo con su vocación e intereses, como orientación a la carrera que vayan a escoger en la educación superior.

El panorama de la ley es alentador, muchos maestros y teóricos vieron en este documento la materialización de un ideario social y político forjado durante los años 70's y 80's y que abogaba por la constitución de un sujeto político responsable, libre y autónomo. Ahora, dos décadas después, algunos sinsabores han surgido y se hace necesaria la revisión exhaustiva de los contenidos y metodologías escolares asociadas a las ciencias sociales, para así lograr realmente dar cumplimiento al ideal de la educación y hacer de las disciplinas de las ciencias sociales un espacio realmente aportante en dicho objetivo.

Así las cosas podemos comprender que se relaciona el concepto de Ciencias Sociales escolares con la enseñanza de la Historia y la Geografía, y se obvian del discurso académico los otros componentes que la ley anuncia como obligatorios y que deberían formar parte del conjunto de saberes que pueden aportar en el pensamiento sobre lo social como son la Filosofía, las ciencias económicas y políticas.

A demás, se encuentran en la literatura sobre el tema referencias a las Ciencias Sociales en periodicidades en las cuales aún no se concebía de esta manera la enseñanza de las disciplinas que se incorporan. ¿Pero de dónde proviene esta escisión?, de la falta de comprensión y el abandono que tradicionalmente han enfrentado las disciplinas concernientes al ámbito de lo social, de las Ciencias Sociales y las Humanidades; pues los intereses de quienes han establecido y diseñado tanto las leyes como las guías curriculares han estado centrados en la instrucción para el mundo centrado en el aprendizaje de las disciplinas tradicionalmente concebidas como útiles para el trabajo y el desarrollo económico.

Es importante recordar, que para el Ministerio de Educación Nacional, las Ciencias tanto Sociales como Naturales aparecen como áreas a partir del decreto 1002 de 1984. Este hito en la legislación educativa puede hoy en día reconocerse como un error histórico y aún hoy en día no se ha corregido (García, 2017). Por medio de esta generalización de los saberes se reduce el discurso de las disciplinas que se supone han de conformar las grandes áreas propuestas por el gobierno, pierde así importancia el gran conocimiento que cada una aporta al estudiante, para introducir pequeños recortes de conceptos.

No quiere decir esto que no se puedan generalizar las grandes ciencias, esto es posible, pero solo “cuando ya se han vivido esas especialidades, cuando se reconocen las ciencias como diferentes” (2017). Esta generalización sin diferenciación condujo al empobrecimiento del vocabulario escolar, en palabras de Federico García Posada, “lo muchachos en Colombia ya no sabían que había biología, genética, zoología, botánica, química, química general, química mineral, química orgánica, electromagnetismo, física, acústica, sino “ciencias naturales”, empezó por empobrecer el vocabulario de la escuela y luego terminó empobreciendo la enseñanza en la escuela”. (2017). Lo mismo en lo que concierne a las disciplinas de lo social, la geografía, la política, la historia, la economía, antropología entre otras, ya no se reconocen individualmente, antes bien, los estudiantes hablan sin vacilar sobre Ciencias Sociales.

Ahora bien, aunque la Ley 115, reestableció las asignaturas, pues habla de grupos de áreas, asignaturas, la ley no ha sido comprendida; con esta nueva mirada, “la historia se convierte en un área, ¿compuesta por qué? Historia general o americana, historia de Colombia, historia universal, prehistoria, todo eso, es que es un área que compone asignaturas, la geografía también lo sería, pero todavía no se ha entendido que la ley 115 golpeó esa idea de grandes conjuntos como si fueran una sola asignatura que se enseñara a lo largo de toda la vida escolar”

Visto así, la filosofía, las ciencias políticas, la historia, la geografía por ejemplo, son áreas independientes cada una, pero cumplen un objetivo en común, pues a la larga el proceso escolar debe conducir a la unificación del conocimiento, pero esta unificación “se produce es a partir de los conocimientos parciales, de los saberes singulares” es una consecuencia inevitable del proceso educativo adecuadamente contextualizado.

## Referencias

Ahern, E. J. G. (1991). Desarrollo de la educación en Colombia: 1820-1850. *Re-vista Colombiana en educación*, (22-23). Recuperado de <http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/nume-ros/rce22-23final.pdf>

- Álvarez Gallego, A. (2014). El surgimiento de las ciencias sociales y el olvido de una pedagogía política. *Revista Nómadas, Universidad Central*, (4)1, 46–60.
- Duarte, J. (2003). *Educación Pública y clientelismo*. Medellín, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- García Posada, F. (2017). *La invención de la Escuela*, Segunda edición., Medellín, Colombia: Editorial Corporación Educativa Jorge Robledo.
- Ghotme, R. (2013). La identidad nacional, el sistema educativo y la historia en Colombia, 1910-1962. *Revista científica "General José María Córdova"*, 11 (11). Recuperado de [www.scielo.org.co/pdf/recig/v11n11/v11n11a13.pdf](http://www.scielo.org.co/pdf/recig/v11n11/v11n11a13.pdf)
- Guerrero G, C. (2011). *La incidencia de las reformas educativas en la enseñanza de la historia en Colombia, 1973-2007* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/6257/1/468400.2012.pdf>
- Jaramillo U, J., y Melo, J. O. Claves para la enseñanza de la historia. *Revista de Educación Colombiana*, (35), 87-112.
- Jaramillo Uribe, J. (1989). El proceso de educación de la república. 1830-1866. *Nueva Historia de Colombia*, 2.
- MEN. (2001). Ministerio de Educación Nacional. Informe nacional sobre el desarrollo de la educación en Colombia. 46ª. Conferencia internacional de educación (CIE). Ginebra suiza, septiembre 5 al 7. Recuperado de [www.ibe.unesco.org/International/ICE/natrap/Colombia.pdf](http://www.ibe.unesco.org/International/ICE/natrap/Colombia.pdf)
- Meyer Loy, J. (1982). Los ignorantistas y las escuelas, La oposición a la reforma educativa durante la federación colombiana. *Revista Colombiana de Educación*, 9-24. Recuperado de [http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/9\\_04ens.pdf](http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/9_04ens.pdf)
- Ocampo, J. F. (2002). *La educación Colombiana, Historias, realidades y retos*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- Palacios, M., y Safford, F. (2002). *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá, Colombia: Norma.
- República de Colombia. (1994). Ley General de Educación, Ley 115. Recuperado de [www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906\\_archivo\\_pdf.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf)
- Sánchez V, N. A. (2013). Debates y discursos en torno a las ciencias sociales escolares entre 1984 y 2010 en Colombia. *Uni-pluriversidad*, 13, (2), 69-80.
- Wallerstein, I. (coordinador). (1996). *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores.

## La imaginación narrativa y la construcción de competencias ciudadanas

SEBASTIÁN ÁLVAREZ POSADA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

### Introducción

El objetivo de este trabajo es interpretar la relevancia de las emociones en la construcción de competencias ciudadana desde la imaginación narrativa. Se partirá del análisis de la importancia de las emociones en las sociedades contemporáneas, para luego evaluar un posible escenario de cultivo y reivindicación. En este sentido, la investigación se desarrollará en torno a los acápites las emociones y el quehacer filosófico, el nacimiento de la cultura emocional y las artes y la imaginación narrativa. Metodológicamente esta ponencia se adelantará como una investigación cualitativa de tipo documental cuyo nivel será interpretativo. Se implementará un paradigma complejo, en tanto se busca relacionar las categorías quehacer filosófico, cultura emocional e imaginación narrativa. Finalmente, se brindarán algunas conclusiones.

### Las emociones y el quehacer filosófico

Nussbaum (2005) inicia *El cultivo de la humanidad* referenciando la famosa comedia *Las nubes*, de Aristófanes, donde el comediógrafo griego situaba a un muchacho frente a dos vías diferentes de cultivar el saber filosófico. El primer camino, la postura que él defendía, estaba constituido por los elementos

tradicionales que debían caracterizar a todo ateniense: una educación en la que se habla poco se memoriza mucho y que es totalmente afín al modelo del soldado patriota que no pierde el tiempo en cuestionamientos inútiles. El segundo camino, asociado a Sócrates, representaba la perversión de los valores de la sociedad ateniense, en la medida en que los diálogos socráticos ponían en tela de juicio lo heredado de la tradición.

Aristófanes fue más allá en su diatriba a Sócrates. Si aquel muchacho optaba por cultivarse en el modelo conservador, tendría el pecho amplio, la lengua corta, las nalgas firmes y los genitales pequeños, aquellos últimos símbolos de virilidad y control sexual. Si por el contrario optaba por el método socrático, tendría el pecho hundido, la lengua larga, las nalgas flácidas y los genitales enormes, es decir que si se decidiera por el diálogo socrático, estaría obligado a hablar mucho, a descuidar sus tareas en el γυμνάσιον y se desbocaría en los placeres sensoriales.

Aparece pues en las comedias de Aristófanes uno de los vestigios de la supresión del Πάθος en la historia del pensamiento filosófico, puesto que la naturalidad de los impulsos sensoriales es utilizada como insulto y señal de perversión moral. No obstante, la discusión no se reduce únicamente en la evasión de las sensaciones de los sentidos, sino a la moderación, incluso supresión, de las diferentes acepciones de la palabra Πάθος, categoría en la que entran también términos como afección, emoción y pasión.

En la terapia del deseo, Nussbaum (2003) rastrea la teoría y la práctica de la ética helenista y, a través de la analogía de la filosofía como medicina que cura las enfermedades del alma, aporta a la discusión filosófica el planteamiento de reconocer las manifestaciones del amor erótico, el deseo y la amistad como pilares fundamental de la vida humana. Este cuestionamiento va en consonancia con las tesis de otras de sus obras, *El ocultamiento de lo humano* (2006) y *Emociones políticas* (2014), donde establece, a grandes rasgos, que sin la inclusión del Πάθος en su cotidianidad, difícilmente el hombre podrá comprender y apropiarse sus dinámicas sociales, culturales y políticas.

Scheler (2011) también introdujo en su momento variables de tipo emocional en la comprensión del ejercicio filosófico. Sus disertaciones

no ahondaron en las profundidades del Πάθος al nivel de Aristóteles o Nussbaum, pero al vincular la esencia del impulso de conocer a un acto de amor, sienta una sólida base para el reconocimiento de las emociones: si realmente la filosofía ha de proporcionar al hombre una participación esencial en todo lo que lo envuelve, su centro no puede estar en el conocimiento, sino en el amor, entendido este como una penetración en la esfera más personal del hombre. Empero, en Scheler se entrevé una represión de las emociones, que empieza a configurarse desde la definición de la autonomía filosófica que hace el autor.

En el momento en que Scheler define la autonomía de la filosofía su tarea queda incompleta, en tanto no desvinculó el quehacer filosófico de algunas instituciones tradicionales tales como la fe. Scheler (2011) plantea que la filosofía debe ser *Regina scientiarum*, es decir, reina de las ciencias, pero respecto a la fe la filosofía se doblega al papel de “libre sirviente”. Tal concepto es un despropósito, en la medida en que los campos semánticos de las palabras libertad y servidumbre son diametralmente opuestos, y utilizando libre como adjetivo y sirviente como sustantivo, se falta categóricamente a cualquier principio de libertad. Para que la filosofía sea realmente autónoma, no puede estar al servicio de la fe, ni del Estado ni de cualquier otra institución.

Scheler (2011) señala también que la filosofía se ha metamorfoseado en una sabiduría mundana, en tanto se ha convertido en una “prostituta sin dignidad” de las ciencias. Al respecto también se puede decir que la filosofía se prostituye cuando se hace “libre servidora” de la fe, pues se ve obligada a secundar contenidos dogmáticos y principios tradicionales a los que no puede someterse si quiere ser realmente autónoma.

Detrás de estos planteamientos se esconde un esfuerzo por justificar el ejercicio espiritual que significa la filosofía. En *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* Scheler (2011) referencia que cuando Platón quería enseñarle a un discípulo sobre la esencia de la filosofía, lo hacía a través de la figura literaria del “movimiento de las alas del espíritu”. Partiendo de Platón, la esencia de la filosofía se puede definir como un acto de participación en lo esencial de todas las cosas posibles, a lo que Scheler (2011) le añade el conocimiento, pues la filosofía es conocimiento y el filósofo un conocedor.

En una disertación sobre la formación del Estado en el Islam, Ruiz (2005) concibe a la filosofía “como una especie de religión por medio de la cual el uso de las facultades racionales purifican el alma y le permiten el retorno al mundo espiritual” (p. 86). Sin embargo, Ruiz delimita y separa claramente el campo de acción de lo filosófico y lo religioso, sentenciando que en el mundo musulmán la filosofía no logró incorporarse justamente por estar sometida a la palabra del Corán y a la autoridad incontestable de Alá y su Profeta.

Si aceptamos la noción que tiene Ruiz de la filosofía como un modo sublime de religión, y considerando en términos dialécticos que la filosofía es un continuo debate de tesis y antítesis, desde Scheler (2011) se puede aportar como síntesis la concepción aristotélica de Dios, como un sabio infinito, es decir, un saber infinito o el logos universal. Esta proposición resulta mucho más decorosa para la filosofía que el apelativo “libre servidora” de la fe.

En los párrafos anteriores se ha insistido en la búsqueda de autonomía de la filosofía, sobre todo en el ámbito de la fe, dado que la perspectiva sistémica religiosa que adoptó Occidente ha reprimido totalmente el asunto de las pasiones y el amor erótico en la vida del hombre. En palabras de Nietzsche (1947), el cristianismo dio de beber al eros un veneno, que si bien no lo mató, lo hizo degenerar en vicio.

En Scheler (2011) es consecuente que, dada su prelación por la fe, se manifieste eufemísticamente la represión del Πάθος, en tanto espera que el hombre obre de forma objetivamente correcta, a través del ejercicio de una “intuición evidente” que busca lo mejor en cada caso, pero que para adquirirla debe remover motivos engañosos. Si bien Scheler no amplía el concepto “motivos engañosos”, está dando una prelación de lo racional objetivo sobre lo emocional subjetivo. No obstante, al referir que el amante precede siempre al conocedor, hay una reivindicación de las emociones, pues se necesita un interés, un amor hacia el objeto de estudio para adentrarse a él.

En tal sentido Scheler (2011) habla de un grupo de actos emocionales, donde el amor y el odio tienen preponderancia, y constituyen el común denominador de la conducta humana, tanto práctica como teórica. Es decir, hay un primado del amor y el odio en las formas de representar y juzgar.

Sin embargo, en la definición de los actos fundamentales que disponen para el conocimiento filosófico, se señala un acto con orientación positiva (el amor al valor y al ser absoluto) y dos negativos (la humillación del yo y el autodomínio). En este último, el autodomínio, se propone una objetivación de los impulsos instintivos de la vida: un eufemismo de represión del Πάθος.

En lo que al quehacer filosófico respecta, “la filosofía en lo que tiene de realidad, radica en la vida humana, y ha de ser referida a esta para ser plenamente entendida” (Araujo, citada por Fernández, 1991, p. 200). El filósofo, en el buen desempeño de su oficio, debe por tanto involucrar en sus reflexiones todas las dimensiones del Πάθος, para que la vida humana sea en realidad entendida y correctamente abordada, pues negar el papel de las emociones en el cultivo de lo humano sería envenenar la esencia misma del hombre: las pasiones son la totalidad envolvente del hombre como síntesis de cuerpo y alma.

Con el ánimo de poder liberar al Πάθος de la tradición y de la autoridad, se debe abogar por una plena autonomía de la filosofía, que suponga la aceptación de todas las dimensiones humanas. Tal ejercicio implica ir contra corriente de la tradición, y formular un modelo de pensamiento filosófico que diferencie entre las costumbres sociales aquellas prácticas que correspondan a un ejercicio razonable de aquellas que no los sean. En este sentido Nussbaum (2005) propone la “vida examinada”, un concepto que, partiendo de los planteamientos socráticos, constituye el eje transversal de su propuesta del cultivo de lo humano. En este punto del relato, considerando que el primer paso para liberar el Πάθος es la fractura con la tradición, se analizará la vida examinada en clave de este rompimiento y en su materialización como propuesta de educación liberal.

La vida examinada tiene sus bases en los pilares fundamentales de la filosofía socrática. Al igual que lo hizo Sócrates en su tiempo, la vida examinada procura que la autoridad y cualquier creencia que tenga una sociedad no esté basada en la tradición o en las costumbres, sino que sea un proceso de discernimiento basado en el razonamiento lógico. Es decir, a través de la vida examinada se busca que los ciudadanos sean capaces de pensar por sí mismo, que sus argumentos no sean sustentados por la autoridad, y que los puntos de vista que se acepten frente a los asuntos que afectan a la

sociedad, sean producto de un proceso reflexivo que sea sensato, coherente y ampliamente justificado (Nussbaum, 2005).

El enfrentamiento a la tradición que supone la vida examinada corresponde a la naturaleza del pensamiento nussbauniano, que inscrito en la filosofía práctica, hereda el discurso de una pregunta de larga data en la tradición occidental: la relación entre la ciudadanía y la educación liberal. Este discurso, que empieza desde Sócrates y Aristóteles, pasando por las ideas de los estoicos griegos y romanos, y llegando hasta pedagogos como Tagore, Montessori, Dewey Pestalozzi, Alcott, entre otros, se propone desarrollar una forma de educación que libere la mente de los hábitos y las costumbres, con el fin de formar personas con un espíritu crítico y sensible frente a su condición de ciudadanos (Nussbaum, 2005).

La vida examinada busca, por tanto, que a pesar de sus lealtades nacionales o familiares, los ciudadanos sean capaces de pensar por sí mismos, de forma independiente a la tradición, y que puedan razonar en conjunto con otros ciudadanos sobre las problemáticas sociales. Este aspecto de la formación liberal concede gran importancia a la argumentación, con el propósito de capacitar a los ciudadanos para formular reflexiones que no sean producto de una decisión apresurada, de la presión de otros ciudadanos o de un sometimiento a la autoridad.

En el terreno de las emociones, la vida examinada constituye un ejercicio del quehacer filosófico que permite al hombre hacerse cargo de sus pasiones, sin las limitaciones de la autoridad, la tradición, la familia o las identidades sociales a las que pertenezca. Este ejercicio de transgresión posibilita a los seres humanos contemplar y disfrutar con naturalidad de esa esfera íntima que ha sido tantas veces envenenada por las diferentes instituciones que emanan de la pesada carga de la tradición. En suma, es un reconocimiento de lo humano, que permitirá construir nuevas configuraciones sociales, culturales y políticas.

## El nacimiento de la cultura emocional

La modernidad delimitó fuertemente la vida humana en dos esferas: lo público y lo privado. En lo público imperan las habilidades racionales, el autocontrol,

lo objetivo y el dominio de sí: allí se desenvuelven las actividades humanas que están correlacionadas entre sí, tales como los modos de producción y las manifestaciones culturales, bien sea de tipo intelectual, artístico o religioso. Por su parte, en la esfera privada han quedado acorraladas las emociones y el ejercicio del placer, factores que, al modo de ver de la modernidad, son irracionales, subjetivas y que por lo tanto no pueden coincidir en lo público.

Tal separación moderna de la vida del hombre desintegra las pasiones, que en tal escenario dejan de ser la totalidad envolvente del hombre como síntesis de cuerpo y alma. Dialécticamente, al no haber síntesis, hay un final trágico donde se termina sacrificando lo esencial del hombre. Nace entonces en la contemporaneidad la necesidad de una cultura emocional como reivindicación del Πάθος, así como su importancia en la esfera pública, pues emociones como la vergüenza, la envidia, el asco y el miedo pueden afectar decisiones políticas (Nussbaum, 2014).

La base que soporta la cultura emocional no es otra que el descubrimiento de lo humano, tarea en la que el conocimiento no es acumulativo, sino que se adquiere cada vez que empieza a formarse una nueva generación:

Una generación puede aprender mucho de las que las han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano. En este aspecto cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera, ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquella de la precedente ni llega más lejos que esta a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionado a sí misma (Kierkegaard, 2012, pp. 192-193).

En este sentido el nacimiento de la cultura emocional debe empezar a plantearse como un postulado filosófico, que ha de motivar a cada generación a emprender la búsqueda de la esencia de su humanidad, sin importar los contextos culturales en los que esté inmersa. Retomando a Kierkegaard (2012), la cultura se constituye “como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo; y muy poco le servirá a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustradas de las épocas” (p. 100).

Esa búsqueda de lo humano vista como un ocultamiento o una negación de las emociones, es definida por Nussbaum como un olvido del alma. Este concepto, que posee una amplia connotación religiosa, es retomado desde Alcott y Tagore, en cuya perspectiva el alma se refiere “a las facultades del pensamiento y la imaginación, que nos hacen humanos y que fundan nuestras relaciones como relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización”. Según la autora, si las sociedades contemporáneas olvidan que las interacciones sociales se dan entre hombres dotados de alma, es decir, dotados de facultades de pensamiento y emoción, la democracia está destinada al fracaso “pues esta se basa (la democracia) en el respeto y el interés por el otro, que a su vez se fundan en la capacidad de ver a los demás como seres humanos, no como meros objetos” (Nussbaum, 2013, p. 25).

Este olvido, corresponde a que en casi todas las naciones del mundo se están produciendo cambios drásticos que “producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos”. Dichos cambios son la erradicación de “las materias y carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario”, esto por ser considerados ornamentos inútiles que no generan ninguna utilidad en términos competitivos en el mercado global (Nussbaum, 2013, p. 20). Mientras esto ocurra, mientras la educación no se preocupe por cultivar lo humano, las emociones seguirán siendo secundarias en la vida humana.

Citando a Gandhi, Nussbaum plantea que para lograr una sociedad libre y democrática, la lucha por la libertad y la igualdad debe librarse primero en el interior de cada individuo, pues es allí donde se enfrentan “la comprensión y el respeto con el miedo, la codicia y la agresividad narcisista” (Nussbaum, 2013, p. 54). El espacio donde habrá de emprenderse dicha lucha no es otro que el de la reflexión filosófica. De este modo, la filosofía es planteada como un cultivo de la humanidad, que busca fortalecer las facultades del pensamiento, la emoción y la imaginación que permite a los hombres reconocer su propia humanidad y la de los demás.

El planteamiento anterior hace aún más comprensible que la cultura emocional ha de comenzar en la esfera más íntima de cada individuo. Ahora, si la reflexión filosófica y los modelos educativos, partiendo del reconocimiento y la reivindicación del Πάθος pretenden “fomentar una democracia humana y sensible, dedicada a promover las oportunidades de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad para todos y cada uno de sus habitantes” (Nussbaum, 2013, p. 48), el cultivo de las emociones permite que los ciudadanos, en su ejercicio de lo político, sean capaces de:

- Reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que uno, aunque sean de distinta raza, religión, u orientación sexual, y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación.
- Interesarse por la vida de otros, de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.
- Imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de vida de una vida humana en su desarrollo y de reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, las relaciones familiares, la enfermedad, la muerte y muchos otros temas, fundándose en el conocimiento de todo un abanico de historias concebidas como más que un simple conjunto de datos (Nussbaum, 2013, p. 48-49).

Desde Nussbaum (2013) las capacidades descritas con anterioridad requieren de ciertos elementos para su cultivo. En primera instancia, la vida examinada que se desarrolló en el acápite anterior contribuye a su desarrollo desde la reflexión socrática. Y en segunda instancia a través de las artes y la imaginación narrativa, elementos cruciales para el cultivo de las emociones, concepto que se ilustrará con más detenimiento en la siguiente sección.

## Las artes y la imaginación narrativa

La imaginación narrativa en un concepto que desarrolla Nussbaum dentro de su modelo de educación liberal y que se centra en la empatía. Nussbaum (2005) expresa que para una democracia, es fundamental que los ciudadanos sean capaces de ponerse en el lugar de otras personas, conocer sus historias



personales y acercarse a comprender las diferentes configuraciones vitales que desarrollan los seres humanos. En otras palabras, se busca poder comprender las emociones, sueños, anhelos e, incluso, los temores de otras personas.

Para llevar a cabo tal propósito, se identifican dos momentos en la obra de Nussbaum. En el primero, la imaginación narrativa se vincula a la literatura, mientras en el segundo se extiende a las artes en general. Ese primer momento es propuesto en el texto *El cultivo de la humanidad*, donde la lectura de novelas, y la literatura en general, representan un instrumento esencial para desarrollar el sentimiento de empatía. En palabras de la autora:

Si se han hecho hábito, la empatía y el hacer conjeturas conducen a un cierto tipo de ciudadanía y a una determinada forma de comunidad: la que cultiva una resonancia compasiva hacia las necesidades del otro y entiende el modo en que las circunstancias las condicionan, a la vez que respeta el carácter individual y la intimidad del otro. Esto se da gracias al modo en que la imaginación literaria inspira una intensa preocupación por el destino de los personajes y determinan que poseen una rica vida interna, que no se muestra completamente a los otros; en el proceso el lector aprende a respetar los aspectos ocultos de ese mundo interior, viendo su importancia en la definición de una criatura como alguien completamente humano (Nussbaum, 2005, p. 123).

El segundo momento, identificado en *Sin fines de lucro*, Nussbaum amplía el espectro de la imaginación narrativa a las artes en general. Nussbaum (2013), referenciando las estrategias pedagógicas de Rabindranath Tagore en la universidad Visva-Bhaati, plantea integrar al teatro y la danza, por ejemplo, como parte fundamental de todo currículo formativo, pues partiendo de Tagore considera que la rigidez corporal y la prevención a la vergüenza, son dos factores que impiden a los seres humanos acercarse al conocimiento. Desde Tagore, Nussbaum expresa la relación de las artes con la empatía de la siguiente manera:

Para él (Tagore), la función primaria de las artes era cultivar la comprensión. Tagore advertía que esa función de la educación (quizás una de las más importantes) había sido “sistemáticamente ignorada” y “severamente

reprimida” en los modelos tradicionales. A su entender, las artes estimulaban el cultivo del propio mundo interior, pero también la sensibilidad ante los otros, dos rasgos que por lo general se desarrollan en tándem, ya que difícilmente se puede apreciar en el otro lo que no hemos explorado en nuestro propio interior (Nussbaum, 2013, p. 141).

El planteamiento de Nussbaum sobre la materialización de la imaginación narrativa a través de las artes, además de las reflexiones de Tagore, también se puede respaldar desde la postura de Heidegger, en la medida en que este autor vincula a las artes con la memoria y a la actividad del pensamiento a través de una cita de Holderlin:

En Holderlin la palabra griega *Mνημοσύνη* es el nombre de una titánida. Es la hija del cielo y de la tierra. Mnemosyne, como amada de Zeus, en nueve noches se convierte en la madre de las musas. El juego y la danza, el canto y el poema, pertenecen al seno de Mnemosyne, a la memoria. Es evidente que esta palabra es aquí el nombre de algo más que aquella facultad de la que habla la Psicología, la facultad de guardar lo pasado en la representación. La palabra memoria piensa en lo pensado. Pero el nombre de la madre de las musas no quiere decir “memoria” como un pensamiento cualquiera, referido a cualquier cosa pensable. Memoria aquí es la coligación del pensar que permanece reunido en vistas a aquello que de antemano ya está pensado porque quiere siempre ser tomado en consideración antes que cualquier otra cosa (Heidegger, 1994, p. 119-120).

En síntesis, de los planteamientos anteriores y desde la propuesta de educación liberal de Nussbaum, se puede establecer que una educación, o para este caso un ejercicio filosófico que contemple las artes pone al individuo en “contacto con diversas cuestiones de raza, género, origen étnico y experiencia intercultural” (Nussbaum, 2013, p. 147). De forma consecuente, la vinculación de la imaginación narrativa a la reflexión filosófica representa un aporte valioso para la ciudadanía democrática, en la medida en que permite a los ciudadanos, desde la experiencia artística, mostrarse sensible frente a los logros y sufrimientos ajenos.

La imaginación narrativa, como aspecto fundamental de la propuesta de educación liberal de Nussbaum, implementada de forma conjunta con la vida

examinada, proporciona a la democracia ciertas ventajas para sus dinámicas sociales en cuanto permite reconocer y reivindicar el papel de las emociones.

En primera instancia, a través de la vida examinada, este modelo de cultivo de lo humano hace que los ciudadanos sean abiertos a los debates y al disenso, para poder definir convenciones sociales que sean producto de un ejercicio de raciocinio que no esté viciado por la tradición o la autoridad; se trata, por tanto, de disipar la falsa creencia que la tradición propia es la única capaz de autocrítica y que puede aspirar a la universalidad. Por su parte, la imaginación narrativa estimula a los ciudadanos a sobrepasar las fronteras de sus simpatías más inmediatas, y a considerar a la humanidad como un conjunto indivisible (Nussbaum, 2005).

## Conclusiones

En la contemporaneidad la reflexión filosófica se ha esforzado por romper, desde muchos flancos, el mito cientifista y racional que instauró la modernidad en el pensamiento de Occidente. Sin embargo, aún está pendiente la tarea de fracturar el muro que separa la vida del hombre en las esferas públicas y privadas, con el ánimo de liberar las pasiones e involucrarlas en las dinámicas cotidianas de la vida humana.

En este sentido el quehacer filosófico está obligado a reconfigurarse, en la medida en que debe permitir la entrada del Πάθος en sus debates, empezando a verlo como algo natural que no puede reprimirse bajo los eufemismos de la dominación y el autocontrol. Esta tarea se puede llevar a feliz término siempre y cuando se puedan traspasar los principios tradicionales y de autoridad que han envenado a las pasiones y las emociones en la historia del pensamiento filosófico.



Esta misión, que no es otra que la búsqueda de la esencia misma del hombre es un camino que ha de emprender cada generación, sin importar los avances o retrocesos que otrora se hayan realizado en el seno de su sociedad, dado que el encuentro de lo humano es una labor de ejercicio continuo. Esta búsqueda de lo humano, enmarcada en lo que se ha denominado el

nacimiento de la cultura emocional, hace imperativo la consideración de un tipo de reflexión filosófica que prepare al hombre para vivir en una sociedad que reconozca y considere en sus fines el cultivo de las emociones, de tal modo que sea posible el reconocimiento y la integración del pluralismo en sus fines políticos.

Desde los planteamientos de Nussbaum, tal búsqueda se materializa a través de dos conceptos que integran su propuesta de educación liberal: la vida examinada y la imaginación narrativa. Una vida examinada que brinde a los hombres la capacidad de pensar por sí mismo y no por los dictados de la tradición o la autoridad, y una imaginación narrativa que mediante las artes busque promover el sentimiento de empatía entre los seres humanos.

## Referencias

- Aristófanes (2007). *Comedias II*. Madrid: Gredos.
- Fernández Ochoa, L. F. (1991). El sentido del quehacer filosófico desde la perspectiva de Julián Marías. *Franciscanum*, 33 (98), 199-208.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Kierkegaard, S. (2012). *Temor y temblor*. Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (1947). *Obras completas*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. Barcelona, España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2013). *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas*. Barcelona, España: Paidós.
- Ruiz Figueroa, M. (2005). *Islam: religión y Estado*. México: El Colegio de México.
- Scheler, M. (2011). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Madrid, España: Encuentro.

 <p><b>Universidad Pontificia Bolivariana</b></p>	<p><b>SU OPINIÓN</b></p>	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.</p> <p>Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a <a href="mailto:editorial@upb.edu.co">editorial@upb.edu.co</a></p> <p>Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.</p>		



Esta obra se publicó en archivo digital  
en el mes de diciembre de 2018.

